UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

ALLAN DAVY SANTOS SENA

# NIETZSCHE E O TIPO PSICOLÓGICO DO REDENTOR

CAMPINAS – SP
2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH UNICAMP

Sena, Allan Davy Santos, 1982-
Se55n Nietzsche e o tipo psicológico do redentor / Allan Davy Santos Sena. - - Campinas, SP: [s. n.], 2012.

Orientador: Oswaldo Giacoia Junior
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm,1844-1900. 2. Psicologia. 3. Filologia. 4. Idiotia. 5. Ressentimento. I. Giacoia Junior, Oswaldo, 1954- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês**: Nietzsche and the psychological type of the redeemer
**Palavras-chave em inglês**:
Psychology
Philology
Idiocy
Resentment
**Área de concentração**: Filosofia
**Titulação**: Mestre em Filosofia
**Banca examinadora**:
Oswaldo Giacoia Junior [Orientador]
Ernani Pinheiro Chaves
Rogério Antônio Lopes
**Data da defesa**: 15-08-2012
**Programa de Pós-Graduação**: Filosofia

ALLAN DAVY SANTOS SENA

# NIETZSCHE E O TIPO PSICOLÓGICO DO REDENTOR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior.

Exemplar correspondente à redação final da Dissertação de Mestrado defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 15/08/2012.

Banca:

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (Orientador)

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Membro)

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes (Membro)

000223051

CAMPINAS – SP

2012

Para Ernani Chaves, mestre e amigo.

# AGRADECIMENTOS

Agradeço a orientação honrosa e primorosa do professor Oswaldo Giacoia Junior, e a oportunidade única que ele me ofereceu de buscar a liberdade e autonomia de pensamento ao trabalhar com uma temática tão próxima à sua própria pesquisa, sem nunca deixar que eu me perdesse pelo caminho, direcionando-me sempre com a maior precisão, paciência e propriedade.

Ao professor Ernani Chaves, por toda a instrução na arte de ler Nietzsche, por toda a sua inapreciável ajuda, sem a qual nada disso seria possível, por seu apoio constante, por sua confiança em minha pesquisa, por seu exemplo e amizade, e por ter aceitado o convite para compor a banca de Defesa.

Sou profundamente grato ao professor Henry Burnett e à sua família, Fabiana e João, por terem gentilmente me hospedado em São Paulo sempre que precisei; sem esse imenso favor eu nunca poderia ter prosseguido no Mestrado. Agradeço também ao professor Henry pela inestimável amizade e por ser um dos meus maiores modelos de educador e pesquisador, pois, mesmo sem ter tido a honra de tê-lo oficialmente como meu "professor", nosso convívio foi e tem sido imprescindível para minha formação. Sou lhe grato também por aceitar o convite para compor a banca de Qualificação.

Ao professor Peter Pál Pelbart, por ter gentilmente aceitado o convite de explorar *O Anticristo*, por suas observações e críticas precisas, coerentes e certeiras. Ao professor Rogério Lopes pelo exemplo e inspiração, e por ter aceitado o convite para compor a banca de Defesa, o que me deixa muito honrado.

À minha mãe, Maria Celeste Santos Sena, por ter se mantido forte. Aos meus irmãos, Alex e André, pela união de forças. Aos meus sobrinhos, Lorena, Letícia, Luiz e Sara, por não se comportarem sequer um minuto. À minha namorada, Elizângela, pelo apoio, companhia, paciência e cumplicidade. Ao tio Célio, à tia Rosângela e ao Kayson.

Reconheço a valorosa e inestimável amizade dos amigos Thiago Furtado (que, entre diversos outros grandes favores, cordialmente me hospedou em São Paulo durante o exame de seleção do Mestrado), Alberto Alcolumbre, Aníbal Neves e Renato Ribeiro. Ao meu velho amigo Rubem Neto, pela leitura atenta e sugestões. Ao meu grande amigo Ricardo Machado, pelo bom ano de convivência na Unicamp e pela ajuda na matrícula do Doutorado. Ao amigo Marcos Machado. Ao Renato Nunes Bittencourt, grande amigo e colega na pesquisa sobre *O Anticristo*, pela constante e frutífera troca de idéias. E aos amigos e colegas do CriM, Bruno Machado e Wander de Paula.

Aos funcionários das Bibliotecas do IFCH, IEL e IA da UNICAMP, que muito contribuíram para a elaboração dessa pesquisa. À Sônia Cardoso e à Maria Rita da Secretaria de Pós-Graduação do IFCH da UNICAMP, por todo o auxílio prestado.

Ao CNPq, pela bolsa de estudos concedida, sem a qual esta pesquisa não poderia ter sido realizada.

Na verdade, não se é filólogo e médico sem ser também *anticristão*. Como filólogo, olha-se *por trás* dos "livros sagrados"; como médico, *por trás* da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz "incurável"; o filólogo, "fraude"... (Nietzsche, *O Anticristo* § 47).

## RESUMO

Esta Dissertação tem como objetivo apresentar o diagnóstico do tipo psicológico de Jesus feito por Nietzsche em *O Anticristo*. Segundo Nietzsche, uma das teses para a solução do problema da gênese do cristianismo está no entendimento de como o tipo psicológico do redentor foi adulterado pelo cristianismo eclesiástico. O tipo de Jesus é classificado por Nietzsche como idiota, ou seja, um homem portador de uma constituição fisiológica degenerada, que o torna incapaz de obter um crescimento natural; detentor de uma sensibilidade mórbida à dor, este tipo se vê impedido de entrar em contato com a realidade, o que o leva a voltar-se sobre sua própria interioridade e a não opor qualquer resistência às ameaças externas. O evangelho de Jesus representa uma prática natural e não ressentida para a *décadence* por meio da aceitação de seu condicionamento fisiológico, tal prática foi corrompida pelo cristianismo eclesiástico enquanto uma doutrina de salvação da alma, pela qual a vida é negada em sua totalidade.



**Palavras-chave:** Psicologia; Filologia; *Décadence*; Idiotia; Ressentimento.

## ABSTRACT

This Dissertation aims to present the diagnosis of the psychological type of Jesus given by Nietzsche in *The Antichrist*. According to Nietzsche, one of the theses for the solution of the problem about the genesis of Christianity is in understanding how the psychological type of the redeemer has been adulterated by the ecclesiastical Christianity. The type of Jesus is classified by Nietzsche as idiot, namely, a man who has a degenerate physiological constitution, which makes him unable to obtain a natural growth; bearing a morbid sensitivity to pain, this type finds itself unable to make contact with reality, leading him to turn over into his own interiority, opposing no resistence to the external threats. The evangelium of Jesus represents a natural and not resentful practice to *décadence* through the acceptance of their physiological conditioning, such practice has been corrupted by ecclesiastical Christianity as a doctrine of salvation of the soul, by which life is denied in its totality.



**Keywords**: Psychology; Philology; *Décadence*; Idiocy; Resentment.

## LISTA DE ABREVIATURAS

**KSA** – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1980.

**KSB** – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1986.

**KGB** – *Nietzsche Briefwechsel*. *Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von: Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975.

**NT** – *O nascimento da tragédia*
**FT** – *A filosofia na época trágica dos gregos*
**CP –** *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*
**Co. Ext. I** – *Considerações Extemporâneas I*: David Strauss, o confessor e o escritor
**Co. Ext. II** – *Considerações Extemporâneas II*: Da utilidade e desvantagem da historia para a vida
**VM** – *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*
**HHI** – *Humano, demasiado humano I*
**OS** – *Humano, demasiado Humano II: Opiniões e sentenças diversas*
**AS** – *Humano, demasiado Humano II: O andarilho e sua sombra*
**A** – *Aurora*
**GC** – *A gaia ciência*
**ZA** – *Assim falou Zaratustra*
**BM** – *Além de bem e mal*
**GM** – *Genealogia da moral*
**CW** – *O caso Wagner*
**CI** – *Crepúsculo dos ídolos*
**NW** – *Nietzsche contra Wagner*
**AC** – *O Anticristo*
**EH** – *Ecce Homo*
**FP** – *Fragmentos póstumos* (seguido da numeração do fragmento e da época em que foi escrito).

**Nota sobre as traduções:**

As citações das obras de Nietzsche seguem as traduções da Coleção das Obras de Nietzsche coordenada por Paulo César de Souza publicada pela *Companhia das Letras*. Para os textos que não fazem parte dessa coleção, salvo indicação contrária, utilizaremos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho feita para o volume dedicado a Nietzsche da coleção *Os Pensadores*. A leitura das obras *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce Homo* e *O Anticristo*, foi freqüentemente acompanhada com a do texto original, bem como com a de outras traduções. Foram feitas, assim, em alguns momentos, poucas e ligeiras modificações na tradução dessas obras, tais modificações serão sempre indicadas. A sigla PCS refere-se às traduções de Paulo César de Souza, e a sigla RRTF, às de Rubens Rodrigues Torres Filho. No caso dos póstumos, a tradução é de nossa autoria, tendo como base o cotejo entre a edição da KSA e a da *Œuvres philosophiques complètes* publicadas pela Gallimard. O mesmo no que se refere às cartas, pelo cotejo, quando possível, da KSB e da KGB com as traduções consultadas, listadas nas Referências Bibliográficas.

**SUMÁRIO**

**INTRODUÇÃO, 21**

**1 – "VIDAS DE JESUS", 45**

**1.1 – Strauss e o método histórico crítico, 45**
**1.2 – Strauss e a sua confissão, 47**
**1.3 – A primeira *Extemporânea*, 49**
**1.4 – *Das Leben Jesu*, exame crítico, 54**
1.4.1 – O mito como criação coletiva, 61
1.4.2 – A não historicidade dos Evangelhos, 63
1.4.3 – O problema das contradições, 64
1.4.4 – As fontes do mito de Jesus, 66
1.4.5 – O mito do nascimento virginal, 70
1.4.6 – Impossibilidade de uma "vida de Jesus", 72
1.4.7 – Edição popular de *Das Leben Jesu*, 74
**1.5 – Crítica a *Das Leben Jesu* na primeira *Extemporânea*, 76**
**1.6 – Crítica a *Das Leben Jesu* em *O Anticristo*, 78**
**1.7 – Nietzsche e seu antípoda, Renan, 80**
**1.8 – Renan contra Strauss, 105**
**1.9 – *Vie de Jésus*, 115**
1.9.1 – Crítica das fontes, 116
1.9.2 – O método de Renan, 119
1.9.3 – O caráter de Jesus, 120
1.9.4 – Jesus e os seus "sublimes paradoxos", 123
1.9.5 – O estabelecimento do reino de Deus, 127
1.9.6 – O Filho de Deus, o Filho do Homem e o Messias, 130
1.9.7 – Jesus como herói, 132
1.9.8 – Jesus como gênio, 138
**1.10 – O erro de Renan em questões psicológicas, 143**
**1.11 – Crítica ao Jesus "herói" e "gênio" de Renan, 145**

**2 – O PROJETO DE UMA PSICOLOGIA DO REDENTOR, 149**

**2.1 – A elaboração do projeto de uma psicologia do redentor, 150**
**2.2 – O método de Nietzsche, 161**
**2.3 – Wellhausen e o processo de desnaturalização dos valores naturais, 171**
**2.4 – A corrupção psicológica dos Evangelhos, 192**

**3 – FISIO-PSICOLOGIA DO TIPO JESUS, 209**

**3.1 – Féré, degenerescência e hiperexcitabilidade, 214**
3.1.1 – *Sensation e mouvement*, 227
3.1.2 – *Dégénéréscence et criminalité*, 244

**3.2 – Fisiologia da redenção, 254**
**3.3 – A idiotia como condição degenerativa, 281**
3.3.1 – Desenvolvimento do conceito nosográfico de idiotia, 288
3.3.2 – A teoria da degenerescência, 313
3.3.3 – A neurastenia, 325
3.3.4 – A idiotia nas fontes de Nietzsche, 329
**3.4 – O cristianismo anarquista de Tolstói, 336**
**3.5 – Jesus e o príncipe Míchkin de Dostoiévski, 344**
**3.6 – Tipo "Jesus", 360**
3.6.1 – O judaísmo como mundo *tschandala*, 364
3.6.2 – A realidade fisiológica do tipo Jesus, 384

**CONSIDERAÇÕES FINAIS: Redenção para o "Redentor" ou redenção *do* redentor, 427**

**APÊNDICE I: A invenção do cristianismo por Paulo, 461**

**APÊNDICE II: O tipo psicológico do Parsifal de Wagner, 485**

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 511**

# INTRODUÇÃO

Em 8 de janeiro de 1889, Franz Overbeck, temendo pela sanidade de Nietzsche após este lhe enviar bilhetes estranhos, chega a Turim a fim de socorrer o amigo, mas infelizmente já o encontra tomado pelo delírio, "rodeado de um amontoado de papéis" [1], segundo o próprio testemunho do professor da Universidade de Basiléia. [2] No meio daquele aglomerado de cadernos e folhas esparsas, ele encontrou, encoberto cuidadosamente em uma capa, o manuscrito intitulado *O Anticristo*, assim como também achou ali os manuscritos de *Ecce Homo*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *Ditirambos de Dionísio*, levando todos consigo para Basiléia. Devemos, assim, a esse gesto de valor incomensurável do fiel amigo de Nietzsche a transmissão para a posteridade do cumprimento da última filosofia daquele que se autodenominava discípulo do filósofo Dionísio. [3] O manuscrito de *O Anticristo*, já ordenado para publicação, continha ainda no frontispício o subtítulo "Transvaloração de todos os valores", o qual, porém, havia sido riscado por Nietzsche, provavelmente em um dos seus últimos atos conscientes, que optou pela decisão de substituí-lo por "Maldição ao cristianismo". Overbeck, o primeiro *leitor* de *O Anticristo*, fez uma cópia do mesmo na Basiléia. Posteriormente, enviou a Peter Gast tanto o manuscrito original quanto a cópia. Gast, por sua vez, os entregou a irmã de Nietzsche, Elisabeth, em 13 de novembro de 1893. A partir desse momento, o livro iniciará uma jornada tortuosa por um sombrio caminho de ocultamento, manipulação, incompreensão e indiferença, do qual, aos poucos, vem emergindo, não sem acabar se extraviando, volta e meia, por um trecho mais obscuro.

Em um ato um tanto quanto enigmático, tendo em vista o seu forte pietismo, Elisabeth Föster-Nietzsche trouxe a público já em 1895, a primeira edição de *O Anticristo*. Todavia, essa primeira edição de um livro que Nietzsche deixara pronto para a publicação

[1] Para mais detalhes, cf. a belíssima introdução de Andrés Sánchez Pascal, in: Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*: Maldición sobre el cristianismo. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 7-25.

[2] Cf. Overbeck, Franz. *Souvenirs sur friedrich Nietzsche*. Traduit par Jeanne Champeaux. Paris: Éditions Allia, 2000, pp. 25-30.

[3] "Ao salvar esse livro [*O Anticristo*], Overbeck salvou a expressão mais clara, mais enérgica, mais contundente – a chave, junto com os *Ditirambos de Dionísio* – da última intenção de Nietzsche" (Pascual, Loc. Cit., p. 7).

acabou sendo o primeiro ato de manipulação operado pelo Arquivo-Nietzsche nos escritos póstumos do filósofo. O manuscrito de *O Anticristo* "foi examinado letra por letra. Algumas palavras foram eliminadas; alguns parágrafos, suprimidos; algumas frases, retocadas; as citações bíblicas, corrigidas quando a memória de Nietzsche parecia haver falhado". [4] Mas o mais grave foi fazer crer que *O Anticristo* era o primeiro livro da suposta obra magna de Nietzsche, *A vontade de poder*. As duas edições subseqüentes da fraudulenta obra editada pelo Arquivo-Nietzsche sob a égide da irmã do filósofo deram início ao deslocamento do papel de *O Anticristo* no interior do projeto filosófico de Nietzsche. Ofuscado pela grande importância e preferência dada à suposta obra capital de Nietzsche, *O Anticristo* foi relegado a último plano entre as obras do filósofo. Ainda pior, passou a ser comum atribuir a "violência" das sentenças ali proferidas contra o cristianismo ao suposto estado já avançado da enfermidade de Nietzsche. Em 1961, Erich F. Podach revelou em sua publicação de *O Anticristo*, as adulterações feitas na obra, publicando pela primeira vez a "Lei contra o cristianismo" que a encerra. Mas foi somente com o lançamento da edição organizada por Colli e Montinari juntamente com seu aparato crítico, que se esclareceu finalmente que Nietzsche havia abandonado o seu antigo projeto intitulado *A vontade de poder*, bem como o projeto seguinte intitulado *A transvaloração de todos os valores* [5], e havia tomado a decisão de apresentar *O Anticristo* como sendo, somente ele, a inteira realização de *A transvaloração de todos os valores* [6], por último, pensada finalmente como uma necessária *Maldição ao cristianismo*. [7]

---

[4] Pascual, Loc. Cit, p. 12.

[5] *A transvaloração de todos os valores* foi projetada como sendo composta por quatro livros, dos quais *O Anticristo* seria inicialmente o primeiro.

[6] Cf. Colli, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução e prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000. Ver também: Montinari, Mazzino. *La volonté de puissance n'existe pas*. Texte établi et postfacé par Paolo d'Iorio, traduit de l'italien et précédé d'une note par Patricia Farazzi & Michel Valensi. Paris : Editions de l'éclat, 1996. Cf. igualmente Souladié, Yannick. "Christ et Antichrist: figures de l'*Inversion des valeurs* chez Nietzsche". In: *Actes du premier Colloque International d'Études Midrashiques*. Étel: CIEM, 2005. "Após *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche decide lançar-se em um grande projeto filosófico ao qual ele dá, entre outros, o nome de *Vontade de poder* [*puissance*]. No fim de julho de 1888, abandona definitivamente esse projeto e, em 7 de setembro, inicia a redação de uma *Transvaloração* [*Inversion*] *de todos os valores* em quatro livros. O primeiro livro dessa *Transvaloração*, *O Anticristo*, é concluído no dia 30 de setembro. Mas, repentinamente, em 20 de novembro, em uma carta a Georg Brandes, Nietzsche apresenta *O Anticristo* como constituindo, somente ele, a *Transvaloração de todos os valores* em sua totalidade. A partir desse dia, Nietzsche considerará, em todas as suas cartas, *O Anticristo* como o acabamento de sua filosofia" (Souladié, Op. Cit, p. 144). A tradução de *Ecce homo* feita por Paulo César de Souza para a Companhia das Letras apresenta algumas decisões editoriais que vão de encontro às intenções de

Entre os trabalhos basilares para a retomada de *O Anticristo* como a obra que contém o autêntico acabamento da última filosofia de Nietzsche, devemos destacar as imprescindíveis contribuições de Jörg Salaquarda [8], Andreas Urs Sommer [9] e Yanick Souladié [10], na recepção européia, e de Oswaldo Giacoia Junior [11] e Fernando Barros [12] na recepção brasileira. [13] O artigo *Der Antichrist* de Salaquarda provavelmente representa o marco inicial na *Nietzsche-Forschung* para a devida reinserção de *O Anticristo* como ponto culminante no interior do conjunto dos últimos escritos de Nietzsche. Salaquarda mostrou que nem o título e nem o derradeiro subtítulo do livro possuem um caráter negativo, mas sim plenamente afirmativo. A maldição que Nietzsche lança contra o cristianismo é dirigida

---

Nietzsche quanto ao papel que *O Anticristo* deveria assumir no conjunto de suas últimas obras. Ao que tudo indica, a edição de referência utilizada pelo tradutor foi a de Karl Schlechta. Na nota 8 (p. 120-122), PCS informa que não dispôs da edição Colli e Montinari alemã (somente de sua tradução francesa), e que considera exagerada a importância que se dá em tal edição às últimas modificações que Nietzsche havia decidido fazer em *Ecce Homo* no final de dezembro de 1888, encontradas por Mazzino Montinari nos espólios de Peter Gast em 1972. Assim, PCS decide não substituir o antigo terceiro parágrafo do capítulo "Por que sou tão sábio" pelo novo (no qual Nietzsche afirma que os laços de parentesco com sua mãe e irmã são a sua maior objeção ao eterno retorno), optando por reproduzi-lo apenas na referida nota, informando também que as demais diferenças entre as edições seriam assinaladas. Entretanto, duas importantes últimas alterações feitas por Nietzsche no texto de *Ecce homo* deixam de ser assinaladas pelo tradutor. No exergo que abre o texto, ao invés de: "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!", Nietzsche se decidiu por: "A *Transvaloração de todos os valores* – os *Ditirambos de Dionísio* e, como recreação [*zur Erholung*], o *Crepúsculo dos ídolos*: tudo dádivas desse ano, aliás de seu último semestre". E, em "Porque escrevo tão bons livros: Crepúsculo dos ídolos" § 3, ao invés de: "A 30 de setembro, grande vitória; o sétimo dia; ociosidade de um deus à margem do Pó", Nietzsche se decidiu por: "A 30 de setembro, grande vitória, conclusão da *Transvaloração* [*Beendigung der Umwerthung*]; sétimo dia; ociosidade de um deus à margem do pó". Aproveitamos o ensejo para informar que optamos por traduzir *Umwerthung* por *transvaloração* ao invés de *tresvaloração*.

[7] "Nesse transbordamento do elemento passional, a projetada *Vontade de Poder* perde todo interesse aos olhos de Nietzsche e é substituída, superada e sintetizada pelo *Anticristo*" (Colli, *Escritos sobre Nietzsche*, p. 162).

[8] Cf. Salaquarda, Jörg. "Der Antichrist". In: *Nietzsche Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, Band 2, 1972, pp. 91-136.

[9] Cf. Sommer, Andreas Urs. *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist"*. Ein philosophisch historischer kommentar. Basel: Schwabe e Co. ª G./Verlag, 2000.

[10] Cf., em especial, Souladié, Yannick. "Présentation : L'Inversion contra la Volonté de puissance". In: *Nietzsche – L'*Inversion des valeurs. Hildesheim/Zürich/New York : Georg Olmes Verlag, 2007, pp. 03-25.

[11] Cf. Giacoia Junior, Oswaldo. *Labirintos da alma*: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

[12] Cf. Barros, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada*: o problema da civilização em "O Anticristo" de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

[13] Deve-se destacar também o recente trabalho de Renato Nunes Bittencourt, *Nietzsche e a experiência religiosa da imanência na cultura trágica dos gregos e na práxis crística originária.* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS / UFRJ, 2010. Em seu trabalho, Bittencourt procura mostrar que é possível afirmar que em *O Anticristo* há uma valorização da imanência da "*práxis* crística" de Jesus de modo semelhante à valorização que Nietzsche faz da cultura trágica da Grécia.

contra uma maldição mais original que nega o mundo, a vida enquanto vontade de poder e os valores nobres. A "maldição ao cristianismo" é, na verdade, uma negação dessa negação original e, conseqüentemente, uma afirmação. O trabalho de Salaquarda foi seguido de perto por Giacoia Junior, que mostrou a importância capital de *O Anticristo* para o entendimento do movimento de auto-supressão da moral no interior do último período da filosofia nietzschiana. Fernando Barros se esforçou para mostrar como *O Anticristo* é na verdade um Sim travestido de Não, que somente nesse dizer Não a uma negação suprema, pode-se dizer Sim em sua forma mais elevada. A obra monumental de Sommer reforçou a interpretação que vê em *O Anticristo* a solução mais acabada dos problemas que assaltaram Nietzsche em sua última fase, fornecendo todo o contexto cultural e o debate teórico em que os argumentos apresentados na obra se inserem. Recentemente, o trabalho de Souladié representa o avanço mais significativo na pesquisa sobre *O Anticristo*. Atacando principalmente as interpretações de Heidegger e Jaspers que vêem em *O Anticristo* uma obra eminentemente contraditória, Souladié aponta para a impossibilidade de se compreender o real significado dessa obra sem que se faça referência às fontes utilizadas pelo filósofo durante a sua elaboração, principalmente Tolstói e Dostoiévski. Segundo ele, as supostas contradições apontadas por Heidegger e Jaspers em *O Anticristo* são fruto da decisão de se tomar *A vontade de poder* como a obra principal de Nietzsche, e do fato desses autores não estabelecerem uma necessária separação entre os argumentos apresentados em "Maldição ao cristianismo" no que diz respeito a sua crítica ao cristianismo (sobretudo no que se refere à figura de Jesus), e aqueles presentes nos escritos anteriores ao contato de Nietzsche com as fontes utilizadas por ele na elaboração de seu último escrito. Denominar o amadurecimento das idéias de Nietzsche de "contradição" é ignorar o caráter perspectivista de sua filosofia e a concepção defendida pelo filósofo de que todo pensamento está em constante devir.

De fato, *O Anticristo* representa o verdadeiro acabamento do projeto filosófico de Nietzsche. [14] E a confiança e esperança que o próprio filósofo depositava em seu último

[14] Em uma declaração primorosa a respeito de *O Anticristo*, Pascual afirma: "Esta obra, com efeito, pedra de escândalo para todo aquele que ludicamente tenha buscado perder-se pelos labirintos do pensamento nietzschiano, porém, sem atrever-se a chegar ao último rincão em que o Minotauro tem sua morada; esta obra, arma de combate de católicos contra protestantes, de protestantes contra católicos, de crentes contra ateus, de

livro é atestada pela decisão de oferecer o *Ecce Homo* como uma espécie de "prefácio", um "aperitivo" [15], no qual ele apresenta um balanço de suas obras passadas e anuncia *O Anticristo* por vir, conferindo-lhe um lugar de destaque, ao lado de *Assim falou Zaratustra*, no conjunto de sua obra. E, em uma carta a Peter Gast, datada de 22 de dezembro de 1888, após a resolução de tomar *O Anticristo* como sendo toda *A transvaloração de todos os valores*, Nietzsche afirma ter passado, somente então, a compreender pela primeira vez os seus escritos. [16]

Mas, sendo assim, por que *O Anticristo* foi tão facilmente relegado à categoria de mero panfleto, privado de qualquer conteúdo filosófico "sério", não acrescentando nada de novo ao pensamento de Nietzsche, mesmo por importantes intérpretes do filósofo? [17] Por que, mesmo no interior da *Nietzsche-Forschung* atual, vários intérpretes e especialistas preferem guardar silêncio sobre *O Anticristo*, aptos a conferir, por outro lado, um alto valor filosófico, e em nada inferior as obras anteriores do filósofo, ao seu "prefácio" (isto é, ao *Ecce Homo*), e ao *Crepúsculo dos Ídolos*, muito embora este último seja apresentado por Nietzsche como um "descanso", uma "recreação", necessária antes de impor à humanidade a sua maior provação, que se daria pela apresentação de *O Anticristo*? [18] Em uma declaração basilar, Colli oferece uma importante pista para a compreensão desse quadro:

> Na realidade, quando Nietzsche escrevia o *Anticristo*, a violência do seu ataque podia despertar perplexidade. Essa violência pressupunha um inimigo em pleno vigor, ao passo que já naqueles tempos a doutrina cristã era mais risível do que temível [...] E, no entanto, sai o livro de Nietzsche contra o cristianismo e foi perturbador. É certo que aqui não lemos que é difícil pensar num Deus único, que esteja dividido em três pessoas: o que perturba neste livro é uma inversão teatral

---

ateus contra crentes, de todos contra Nietzsche; esta obra, amaldiçoada, caluniada e desconhecida, é a conclusão necessária, de todo o seu caminho mental. Se o pensamento de Nietzsche não leva a *O Anticristo*, não leva a lugar algum" (Loc. Cit., pp. 7-8). Cf. também Winteler, Reto. "Nietzsches *Antichrist* als (ganze) *Umwerthung aller Werthe*". In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, Band 38, 2009, pp. 229-245.

[15] Cf. carta a Heinrich Köselitz de13 novembro de 1888.

[16] "Muito estranho! Faz 04 semanas que eu passei a compreender os meus próprios escritos, ainda mais, que eu os aprecio. Dito com toda a seriedade: nunca soube o que eles significam; estaria mentindo se pretendesse dizer que eles, com exceção do Zaratustra, me causaram particular impressão. É como a mãe com seus filhos: ela talvez os ame, mas na completa estupidez do que é o filho. Agora eu tenho a absoluta convicção de que tudo logrou êxito, desde o início tudo é um e quer um" (Tradução de Rogério Lopes, in: *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2008. p. 545).

[17] Cf., por exemplo, a introdução de Walter Kaufmann para a sua tradução de *O Anticristo*, in: *The portable Nietzsche*. Selected and translated, with an introduction, prefaces and notes by Walter Kaufman. Nova York: Vinking Penguin, 1982.

[18] Cf. CI, Prólogo.

> das partes, pelas quais precisamente aqueles que precedentemente tinham dirigido ataques de todo o gênero contra o cristianismo se viam com grande surpresa arrastados na sua condenação. [19]

Para Nietzsche, o cristianismo não representa de modo algum um inimigo abatido, muito pelo contrário, após a morte de Deus, a influência perniciosa dessa religião só tende a se tornar cada vez mais deletéria e prejudicial à vida. Dizer Não de forma inclemente ao cristianismo é dizer Não a todos os valores exaltados pelo homem moderno: compaixão, democracia, socialismo, altruísmo, direitos iguais, sufrágio universal, é, portanto, dizer, na perspectiva do filósofo, Sim à vida. Além disso, filosofia e ciência estão plenamente comprometidas com valores cristãos, não esquecendo que a moral ocidental, uma moral de rebanho, é um produto eminentemente cristão. Conseqüentemente, a solução de todos os problemas que Nietzsche considera como *seus* problemas passa necessariamente por uma crítica radical à religião cristã.

Todavia, a natureza do discurso de *O Anticristo*, uma "natureza dionisíaca, que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não" [20], foi sempre o principal argumento utilizado por aqueles que vêem nessa obra um descomedimento desnecessário e injusto da parte de Nietzsche para com o cristianismo. E supomos que uma das causas principais pela qual *O Anticristo* foi e tem sido visto como um livro meramente polêmico e blasfematório sem qualquer seriedade conceitual, como simples rancor e ingratidão do *indivíduo* Nietzsche contra a religião de seus pais e mestres, ou pior, como o primeiro sintoma do delírio que precedeu o colapso mental que o fez mergulhar na demência, é o fato de, na seção 29 do livro, ele ter denominado Jesus de *idiota*.

Entre as palavras que a irmã do filósofo teve o cuidado de mutilar na edição de *O Anticristo* por ela organizada está, naturalmente, esse termo que Nietzsche utiliza para se referir à figura de Jesus. Elizabeth temia que a palavra "idiota" fosse objeto de indignação por parte dos leitores. J. Hofmiller foi quem primeiro comprovou essa deturpação em 1931, e foi igualmente o primeiro a considerar o uso do termo por parte de Nietzsche como um claro indício de seu já completo estado de delírio no momento em que escrevia o livro: "Essa passagem [foram três os termos suprimidos: "a", "palavra", "idiota"] deve finalmente

[19] Colli, Op. Cit., p. 168.
[20] EH, Por que sou um destino § 2.

ser citada, visto que ela representa uma contribuição essencial para a constatação do estágio avançado da doença de Nietzsche. Por que até agora ela sempre foi suprimida? Evidentemente porque qualquer leitor teria dito: o homem que escreveu isso estava louco".[21] A despeito da denúncia feita por Hofmiller, nenhuma das edições posteriores reincorporou a palavra "idiota" à obra, até que Karl Schlechta o fizesse na sua. A partir de então, o termo "idiota" conferido à "pessoa" de Jesus, foi visto rapidamente e quase invariavelmente como conotando um conteúdo agressivo, ofensivo e detrator. Essa interpretação do significado desse termo perdurou de maneira hegemônica até que o trabalho "seminal" [22] de Dibelius, *Der psychologische Typus des Erlösers bei F. Nietzsche*, viesse a lume, esclarecendo cuidadosamente o significado com que Nietzsche utiliza o termo, remontando a influência exercida por Tolstói e Dostoiévski na escolha da palavra e ao uso recorrente da mesma, desde o século XVIII, enquanto um *terminus* do alemão erudito "para caracterizar o leigo, desprovido de refinamento científico ou artístico, mas também o indivíduo 'original', alheio à realidade prosaica dos negócios e afazeres". [23]

Dessa forma, tornou-se finalmente possível mostrar que a utilização da palavra "idiota" por parte de Nietzsche em sua interpretação de Jesus deveria ter um significado que fosse além da mera blasfêmia. Entretanto, nunca se chegou a um verdadeiro consenso sobre qual seria esse significado, e o principal ponto de discórdia diz respeito exatamente à questão de qual valor se deve conferir a essa interpretação que Nietzsche faz de Jesus, mais especificamente, se ele faz um elogio de sua "pessoa" ou, pelo contrário, se ele desfere um ataque impiedoso à mesma. Todavia, vale ressaltar que nem todos os intérpretes abordam diretamente essa questão. Ao que parece, a grande maioria toma o cuidado de apenas apresentar o modo como Nietzsche descreve e analisa Jesus e seus ensinamentos, ocupando-se em chamar a atenção principalmente para a enorme diferença que há entre a mensagem original de Jesus e aquela defendida pelo cristianismo histórico. De todo modo, gostaríamos de apontar, grosso modo, para algumas das principais posições assumidas por aqueles que se detiveram na questão acerca do valor do Jesus de Nietzsche.

---

[21] Apud Dibelius, Martin. "'Der psychologische Typus des Erlösers' bei Friedrich Nietzsche". In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenchaft und Geschichte*. Nº 22, 1944, p. 62.
[22] Cf. Giacoia Junior, *Labirintos da alma*, p. 73.
[23] Giacoia Junior, Ibidem.

Primeiramente, alguns defendem que somente um *valor negativo* pode surgir de tal caracterização, insistindo que a mesma é mero produto do ressentimento de Nietzsche para com o cristianismo, devido ao fato dos valores dessa religião estarem arraigados em suas convicções mais íntimas e pela necessidade que ele sentiu de ocultar de forma violenta esse sentimento cristão imperecível (Karl Jaspers) [24]; ou que tal caracterização não passa de simples violência preconceituosa (Eugen Fink) [25]; ou apenas fruto da perturbação de dúvidas lacerantes a respeito de suas convicções sobre o cristianismo, que contribuíram para o seu desarranjo mental (Copleston). [26]

Por outro lado, um número um pouco maior de intérpretes tende a argumentar que se deve conferir um valor *totalmente positivo* para a maneira como Nietzsche interpreta Jesus. Kühneweg, por exemplo, fala de uma *afinidade subterrânea* que ligava Nietzsche a Jesus durante a elaboração de *O Anticristo*. [27] Os mais radicais são, no entanto, Ernst Benz e Eric Blondel. Para Benz, a imagem que Nietzsche oferece de Jesus representa uma contribuição positiva para a possibilidade da realização de uma nova forma de vida e de pensamentos cristãos; Nietzsche seria o profeta de uma nova possibilidade aberta ao cristianismo, ele anunciaria uma nova comunidade, formada por aqueles semelhantes a ele, para a realização de uma nova *imitação de Jesus Cristo*. [28] Blondel, por sua vez, afirma que *O Anticristo*, nada mais é do que um novo Evangelho, o *Quinto Evangelho*, brotado do *amor* que Nietzsche nutria por Jesus, um amor que sua raiva pelo cristianismo não conseguiu aplacar, por isso ele caracteriza o filósofo como um "Cristão ateu": "Ele se crê anticristão: mas não passa de um profeta". [29]

Valadier, por outro lado, fala de um valor *ambíguo*, insistindo sobre a defesa que Nietzsche faz da atualidade permanente da mensagem de Jesus, mas apontando, ao mesmo

[24] Cf. Jaspers, Karl. *Nietzsche und das Christentum*. R. Piper & Co. Verlag München, 1952.
[25] Cf. Fink, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
[26] Cf. Copleston, Frederick. *Nietzsche, filósofo da cultura*. Tradução de Eduardo Pinheiro. Porto: Tavares Martins, 1958.
[27] Cf. Kühneweg, U. "Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche". In: *Nietzsche-Studien*, Band 15, 1986, pp. 391-392.
[28] Cf. Benz, Ernst. *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*. Leiden: E. J. Brill, 1956, p. 313.
[29] Cf. Blondel, Eric. *Nietzsche : le « cinquième 'Évangile' ? »* Paris : Les Berges et les Mages, 1980, p. 249. Apud Souladié, Yannick. "Antichristianisme et hérésie". In: *Nietzsche – L'*Inversion des valeurs. Hildesheim/Zürich/New York : Georg Olmes Verlag, 2007, p. 93.

tempo, para a ambigüidade dos argumentos do filósofo que ora exibe Jesus como aquele que mais se aproximou da verdade e "de uma verdade sempre atual", ora como aquele que mais se enganou devido a um erro sempre possível. [30] Pacini também fala que "a contradição intrínseca e irresoluta" que se encontra no fundo do pensamento de Nietzsche, reflete-se em sua interpretação da figura de Jesus, numa relação de fascínio e rejeição, de amor e ódio. [31]

Uma outra interpretação é oferecida por Souladié que defende uma *indiferença* por parte de Nietzsche no que diz respeito a Jesus. Segundo Souladié, não se pode falar de um ataque por parte de Nietzsche à figura de Jesus e muito menos de um elogio, pois Jesus tem um papel totalmente insignificante para o estudo da gênese do cristianismo, e o objetivo da interpretação que Nietzsche faz de Jesus em *O Anticristo* é justamente mostrar isso, o quanto o ideal absoluto do cristianismo, a saber, o Cristo, nem mesmo existiu, porque Jesus não pode ser considerado um Cristo, mas somente "um Galileu idiota e insignificante". [32]

Apesar de acompanharmos em grande parte os resultados obtidos por Souladié, principalmente no que se refere à impossibilidade de se atribuir à última filosofia de Nietzsche qualquer espécie de retorno à mensagem original de Jesus [33], não podemos igualmente concordar com a idéia de que Nietzsche atribua a Jesus um papel completamente irrelevante para a compreensão da gênese do cristianismo e mesmo para a realização do projeto de uma transvaloração dos valores. Assim, adotamos como proposta interpretativa a hipótese de que se há um elogio por parte de Nietzsche a Jesus, esse elogio é no máximo *relativo*, e precisa ser cuidadosamente delimitado, isso porque a prática professada por Jesus representa a possibilidade para que uma forma de vida *décadent* como a dele possa aceitar de forma natural sua própria condição, livrando-se do ressentimento, abdicando do desejo de conservação a todo custo e aceitando a chegada de sua iminente dissolução. Porém, tal prática não se mostra adequada para um tipo de vida em ascensão,

[30] Cf. Valadier, Paul. *Nietzsche e la critique du christianisme*. Paris : Les éditions du Cerf, 1974, p. 395.
[31] Pacini, Gianlorenzo. *Nietzche lettore dei grandi russi*. Roma : Armando, 2001, p. 45.
[32] Souladié, Yannick. "Antichristianisme et hérésie", p. 104.
[33] Souladié, "Antichristianisme et hérésie", pp. 98-99; pp. 104-105.

não devendo ser adotada como modelo por um tipo mais elevado de homem [*höheren Typus Mensch*] [34], cuja meta é a auto-superação.

A necessidade imperativa apontada por Souladié de se separar os escritos anticristãos de 1888 daqueles que o precedem [35] constitui verdadeiramente o meio mais eficaz para se esclarecer qual o papel específico que a figura de Jesus desempenha na última obra de Nietzsche. Em *O Anticristo*, Nietzsche mostra que uma maldição ao cristianismo (condição necessária para que haja uma afirmação plena da vida) só se torna possível mediante a compreensão da gênese dessa religião enquanto ato de falsificação definitiva da realidade elaborada pela *décadence* ressentida, que precisa negar a vida e as suas condições de efetivação a fim de se conservar. Para tanto, é necessário revelar que essa religião brotou diretamente do solo do ressentimento judaico sacerdotal, cuja decisão de *ser* a todo custo mobilizou os primeiros cristãos e, sobretudo, Paulo de Tarso, a operarem uma inaudita falsificação da realidade pela desnaturalização daquilo que Jesus representou. Para Nietzsche, o grau de corrupção dessa desfiguração de quem foi Jesus, torna impossível o resgate histórico desse personagem. Sendo assim, tudo o que resta é a possibilidade de se tentar reconstituir o *tipo psicológico do redentor* [*der psychologische Typus des Erlösers*] [36], e mostrar como e por que esse tipo precisou *necessariamente* ser corrompido pelo cristianismo histórico. Com isso Nietzsche crê desferir o golpe definitivo contra a interpretação cristã da existência, superando assim a *hegemonia* dos valores da *décadence*, cujo niilismo, sua lógica [37], tende a negar a vida em sua totalidade, ansiando por um mundo ilusório que representa a contradição da vida mesma, o próprio nada.

Nietzsche diagnostica o tipo psicológico do redentor como *idiota*. Para o filósofo, o Galileu só pode ser concebido como tipo *décadent* detentor de uma enfermidade congênita que o impede de entrar em contato direto com a realidade por não suportar qualquer tipo de dor; sua mensagem se resume em sua prática de vida, uma conseqüência, na verdade, de sua condição fisiológica: não opor qualquer resistência, não lutar jamais, pois assim a dor é evitada e a bem aventurança é alcançada. Desse modo, em *O Anticristo,* Nietzsche fará uma

[34] Cf. AC § 5.
[35] Cf. Souladié, "Antichristianisme et hérésie", p. 96.
[36] Cf. AC § 28.
[37] Cf. Giacoia Junior, *Labirintos da alma*, p. 88.

clara diferenciação entre a figura de Jesus e o cristianismo histórico, entre o que a vida de Jesus significou e aquilo que os seus adeptos e Paulo inventaram, ou seja, o Messias, o Cristo, o Crucificado, o "Redentor". Sem que se determine isso, é impossível, de acordo com Nietzsche, compreender o terreno no qual o cristianismo cresceu e qual a sua real e funesta natureza.

Contudo, essa não é exatamente a imagem de Jesus que encontramos nos escritos anteriores a *O Anticristo*, e de fato, ao compararmos o modo como Jesus é apresentado nesses escritos precedentes e a maneira como ele passa a ser descrito em 1888, podemos entender melhor vários dos motivos que levaram certos intérpretes a afirmarem que Nietzsche se contradiz, e talvez também porque muitos insistem em defender que Nietzsche prega uma espécie de retorno aos preceitos do evangelho original de Jesus. É célebre, por exemplo, a passagem em *Assim falou Zaratustra* em que Nietzsche lamenta a morte prematura de Jesus:

> Em verdade, morreu demasiado cedo aquele hebreu a quem honram os pregadores da morte lenta: e para muitos se tornou desde então uma fatalidade que ele morresse demasiado cedo. Não conhecia ainda mais que lágrimas e melancolia próprias do hebreu, junto com o ódio dos bons e dos justos, – o hebreu Jesus: e então o acometeu o desejo da morte. Oxalá houvesse permanecido no deserto e longe dos bons e dos justos! Talvez houvesse aprendido a viver e a amar a terra – e, ademais, a rir! Crede-me, meus irmãos! Morreu cedo demais; ele mesmo teria se retratado de sua doutrina se tivesse chegado a minha idade! Era bastante nobre para se retratar! [38]

Ora, mas de acordo com a análise do tipo de Jesus feita em *O Anticristo*, veremos que ele não poderia ter tido ódio dos bons e dos justos e tampouco poderia ser considerado nobre [39] no sentido estabelecido em *Genealogia da moral*. [40] Em *Humano, demasiado humano*, Jesus é visto "como o coração mais cálido" [41], responsável em boa parte pelo embotamento do intelecto humano.[42] Em *Opiniões e sentenças*, "a experiência de dois milênios" elabora modestamente a seguinte pergunta: "Se Cristo realmente tinha a intenção de redimir [*erlösen*] [43] o mundo, não teria fracassado?" [44] Em *Gaia Ciência,* é dito que um

[38] ZA I, Da morte livre. Tradução nossa. Cf. também FP 3 [73] da primavera de 1880 a primavera de 1881.
[39] Em HHI § 475, Jesus é tido como "o mais nobre dos homens". Ver também BM § 60.
[40] Para essa questão, cf. a análise de Barros, Op. Cit., pp. 59-62.
[41] HHI § 235.
[42] Cf. também HHI § 144.
[43] "Salvar" em PCS.

Jesus só poderia surgir como um "milagre do 'amor'" na sombria paisagem judia encoberta pela nuvem negra de ira de Jeová, em uma paisagem mais amena tal "raio da graça'" seria visto apenas como o normal e o cotidiano. [45] Todas essas tentativas lidam ainda com a imagem de um Jesus histórico que Nietzsche formulou sob influência, principalmente, de David Strauss, Ernest Renan e Franz Overbeck, muito distante ainda da investigação de natureza psicológica que se vê em *O Anticristo*.

Mas o indício mais forte de que há uma distinção entre o modo como Jesus é apresentado em *O Anticristo* e a forma como ele aparece em escritos antecedentes, está nas declarações a respeito de quem é o verdadeiro responsável pelo surgimento do cristianismo. Em *O Anticristo*, Nietzsche atribuirá a Paulo a autoria principal pela invenção do cristianismo, estabelecendo uma distinção definitiva entre Jesus e a figura "mítica" criada pelo "apóstolo", ou seja, o Crucificado, e entre a mensagem de Jesus e o cristianismo histórico. [46] Antes disso, contudo, muitas das características que Nietzsche atribuirá mais tarde exclusivamente ao cristianismo de Paulo, aparecem ainda misturadas com a prática de Jesus. [47] O Galileu é visto, por exemplo, como o "fundador" do cristianismo em diversas passagens de o *Andarilho e sua sombra*. No aforismo intitulado "Salvador e médico" [*Heiland und Arzt*] [48], é dito, por exemplo, acerca de Jesus: "Como conhecedor da alma humana, é evidente que o fundador do cristianismo não estava livre de enormes deficiências e parcialidades, e, como médico da alma, era dado à infame e leiga crença numa medicina universal". [49] Mas, na parábola "Os prisioneiros", a confusão que Nietzsche ainda fazia entre os aspectos fundamentais da doutrina de Paulo e a mensagem de Jesus, algo cuidadosamente evitado em sua análise do tipo psicológico de Jesus feita em *O Anticristo*, mostra-se ainda mais patente. Nessa passagem, a necessidade de que se creia em Cristo para obter a salvação aparece como algo professado pelo próprio Jesus e não como um dos

---

[44] OS § 98.
[45] GC § 137. Cf. também GC § 138.
[46] Cf. Salaquarda, Jörg. "Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's understanding of the Apostle Paul". In: Conway, Daniel (ed.). *Nietzsche: critical assessments*. Londres/Nova York: Routledge, 1998: "É somente em *O Anticristo* que Nietzsche chega a uma inequívoca diferenciação dos papéis de Jesus e de Paulo na origem do cristianismo, e ao mesmo tempo, a uma irrestrita oposição ao apóstolo" (pp. 268-269).
[47] Cf., por exemplo, GM, I, § 6.
[48] "Redentor" em PCS.
[49] AS § 83.

principais artifícios da pregação de Paulo: "sou o filho do guardião e posso tudo com ele. Posso salvá-los, quero salvá-los; mas vejam bem, apenas aqueles entre vocês que *acreditam* que sou o filho do guardião; os demais colherão os frutos de sua descrença". [50] Porém, mesmo em escritos mais tardios, essa mesma confusão ainda permanece, como, por exemplo, no seguinte fragmento póstumo do outono de 1887, em que Jesus é posto ao lado de Paulo como autor do cristianismo [51]:

> Não me agrada absolutamente nesse Jesus de Nazaré ou nesse seu apóstolo Paulo o fato deles terem enchido tanto a cabeça da gente pequena, como se suas modestas virtudes fossem de qualquer importância. Deve-se fazê-los pagar caro: pois eles difamaram as qualidades mais preciosas da virtude e do homem, eles opuseram um contra o outro a má consciência e o sentimento de si da alma nobre, eles extraviaram as propensões corajosas, magnânimas, generosas, temerárias, excessivas da alma forte, até a autodestruição... [52]

No entanto, o fato de que Paulo "usou" para seus próprios fins a figura de Jesus é algo que Nietzsche sustentou desde *Aurora* [53], apesar de ainda não identificar claramente o que propriamente pertenceria de fato a Jesus e o que não passaria de adulteração por parte de Paulo. [54] Essa distinção entre Jesus e Paulo só se tornará mais nítida a partir de novembro de 1887, em que, aos poucos, Nietzsche passa a questionar o papel de Jesus enquanto "fundador" do cristianismo. Em um fragmento póstumo do outono de 1887, Jesus ainda é considerado sem qualquer hesitação como o fundador do cristianismo: "'*A salvação* [*das Heil*] *vem dos judeus*' – disse o fundador do cristianismo (João IV, 22). E se *acreditou*!!!" [55] Mas já em um fragmento de novembro de 1887 a março de 1888, Nietzsche toma o cuidado de utilizar aspas ao denominar Jesus de "fundador" do cristianismo, visto que nada daquilo que se considera como "cristianismo" foi realmente professado por Jesus: "O 'cristianismo' [...] é o grande *movimento antipagão* da Antiguidade, formulado com a utilização da vida, doutrina e palavras do 'fundador' do cristianismo, mas segundo uma interpretação absolutamente *arbitrária*, segundo o esquema de *necessidades essencialmente*

[50] AS § 84.
[51] A autoria do cristianismo é também atribuída a Jesus, em conjunto com Paulo, em GM I, §§ 8 e 16.
[52] FP (206) 10 [86] do outono de 1887.
[53] Cf. A § 68.
[54] Cf., por exemplo, FP 4 [261] do verão de 1880.
[55] FP 10 [182] do outono de 1887.

*diferentes*". [56] E, em um fragmento da primavera de 1888, essa discussão é aprofundada ainda mais. Segundo Nietzsche, é "possível que aquilo que se deve ao cristianismo não deva ser atribuído ao seu fundador, mas sim ao edifício acabado, ao todo, à Igreja que procedeu. A noção de 'fundador' é tão equívoca que ela pode significar até mesmo a simples causa ocasional de um movimento". [57] Essas declarações contidas nos fragmentos póstumos de Nietzsche, juntamente com a investigação sobre a gênese do cristianismo empreendida por ele em *O Anticristo*, nos leva a adotar como pressuposição que, em sua última obra, o filósofo passa a considerar como sendo um juízo equivocado considerar Jesus como o fundador do cristianismo, o que em escritos anteriores ainda não havia sido definido.

Dessa forma, a posição que tomamos é a de que apenas em *O Anticristo* ocorre a separação definitiva entre a figura de Jesus e a sua imagem enquanto "Salvador" e "Redentor" *da humanidade* elaborada por Paulo. Além disso, estamos de acordo com Souladié [58] a respeito da impossibilidade de se identificar a interpretação que Nietzsche faz de Jesus em *O Anticristo* com a figura, de cunho eminentemente eclesiástico, do *Cristo*. Ora, em diversas passagens de escritos mais antigos, Nietzsche não vê nenhum problema em se referir a Jesus como Cristo, e mesmo em um fragmento bastante tardio da primavera – verão de 1888, ele ainda o faz, tomando o cuidado, entretanto, de chamar atenção para o problema que há em se pensar que o cristianismo possui uma verdadeira ligação com os ensinamentos daquele que o seu nome pretende evocar, isto é, o "Cristo":

> Não se deve confundir o cristianismo com essa única raiz que evoca seu nome: as *outras* raízes das quais ele proveio são de longe mais poderosas, mais importantes que seu núcleo; é por um abuso sem igual que essas abomináveis monstruosidades e resíduos de degenerescência que se nomeiam 'Igreja cristã', 'fé cristã', 'vida cristã', se aproximam desse santo nome. O que, pois, Cristo *negou*? – Tudo aquilo que hoje se chama cristão. [59]

[56] FP 11 [294] de novembro de 1887 a março de 1888.
[57] FP 15 [108] da primavera de 1888.
[58] Souladié, "Antichristianisme et hérésie", pp. 98-99.
[59] FP 16 [87] da primavera – verão de 1888. Cf. também FP 15 [9] da primavera de 1888. É bastante significativa à denominação de "santo" [*Heiliger*], conferida por Nietzsche a Jesus algumas vezes. Dificilmente poderíamos ouvir aqui um tom de veneração por parte de Nietzsche, para tanto, basta nos remetermos às suas declarações em *Ecce Homo*: "Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo" (EH, Prólogo § 1). Ao retornar a sua solidão, diz Nietzsche, Zaratustra se despede de seus discípulos de maneira precisamente oposta ao "que diria em tal caso qualquer 'sábio', 'santo', 'Redentor do mundo' [*Welt-Erlöser*] ou outro *décadent*" (EH, Prólogo § 4, "salvador do mundo" em PCS). A

No parágrafo 7 de *O Anticristo*, Jesus é designado pelo nome mais abrangente de "Nazareno" [*Der Nazarener*], no 24, de "Galileu" [*Der Galiläers*], e no 27, de Jesus de Nazaré. Nos parágrafos 24 e 28, Nietzsche se refere a Jesus como um redentor [*Erlöser*], contudo, há uma grande diferença de significado no fato do filósofo utilizar esse termo entre aspas ou não, porque a análise do tipo psicológico do *redentor* irá revelar que Jesus não poderia ser nenhum "*Redentor*" *da humanidade*, que essa designação é produto da falsificação de seus correligionários e de Paulo. [60] Após o início da investigação sobre o seu tipo (parágrafo 29), o idiota Jesus é denominado apenas pelo seu primeiro nome (parágrafo 40 a 43). Além disso, o fragmento póstumo supracitado é na verdade um texto preparatório aos parágrafos 36 e 39 de *O Anticristo*, nos quais Jesus e Cristo já aparecem como figuras distintas e não como Jesus Cristo [61], denominação utilizada algumas vezes por Nietzsche em escritos anteriores. [62] Unicamente quando vai se referir ao objeto da crença dos apóstolos e de Paulo, e isso após o término do estudo do caso "Jesus", Nietzsche faz uso dos termos "Cristo" [*Christus*] [63], "Deus na cruz" [*Gott am Kreuze*] [64], "Messias" [*Messias*] [65], "Salvador" [*Heilande*] [66] (entre aspas) ou "Redentor" [*Erlöser*] (entre aspas). [67]

Sendo assim, é assaz importante para a compreensão da interpretação que Nietzsche faz de Jesus, que se entenda que ele não considera esse Galileu como um "Messias", um

---

palavra *Übermensch* "foi entendida em quase toda parte, com total inocência, no sentido daqueles valores cuja antítese foi manifesta na figura de Zaratustra: quer dizer, como tipo 'idealista' de uma mais alta espécie de homem, meio 'santo', meio 'gênio'..." (EH, Por que escrevo livros tão bons § 1). E, finalmente, "Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo* [...] Eu não quero ser um santo, preferiria ser 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" (EH, Por que sou um destino § 1, tradução ligeiramente modificada). Voltaremos a abordar essa questão de maneira mais detida na seção "Fisiologia da redenção".

[60] Isso pode ser conferido em AC § 24, mas essa questão será analisada mais cuidadosamente na seção "Fisiologia da redenção" e em "Considerações Finais: Redenção para o 'Redentor' ou redenção *do* redentor".

[61] O fragmento póstumo 15 [108] da primavera de 1888 é o preparatório de AC § 31, no qual o mesmo se dá.

[62] Cf. FP's 3 [73], 5 [33] de 1880 a primavera de 1881; FP 25 [491] primavera-outono de 1884; GC § 137.

[63] AC § 39 e 41.

[64] AC § 51 e 58.

[65] AC § 31 e 40.

[66] AC § 58. *Heilende*, *Heilinger*, *Heilung*, etc., derivam de *heilen*, que é curar, algo que vemos como extremamente significativo para o entendimento das *realidades* tanto do evangelho de Jesus quanto da doutrina cristã na perspectiva de *O Anticristo*. Essa questão será analisada em "Considerações finais: Redenção para o 'Redentor' ou redenção *do* redentor".

[67] AC § 42.

"Salvador", um "Cristo" [68] ou mesmo um "Redentor", e que sempre que esses termos surgem em *O Anticristo*, não é para fazer referência ao mestre da Galiléia investigado pelo filósofo, mas sim à imagem corrompida criada pelo cristianismo eclesiástico. [69] Sem que se identifique essa diferenciação, torna-se bem mais fácil acusar Nietzsche de contradição e ambigüidade, bem como acreditar que ele é um profeta que prega o retorno para o autêntico evangelho de "Cristo". [70]

---

[68] Dessa forma, não há sentido em se pretender, devido ao fato de "*der Christ*" em alemão significar tanto cristão quanto Cristo, que a tradução correta para *Der Antichrist* seria "O Anticristão". Mesmo porque o termo oficial utilizado pelos teólogos alemães da época de Nietzsche para a tradução da palavra de origem grega "*antichristos*", encontrada nas duas Epístolas atribuídas a João, era "*der Widerchrist*" [o Contra-Cristo]. O termo "*Der Antichrist*", derivado das línguas romanas e mais próximo do termo grego, era usado principalmente pelo povo e não pelos teólogos. Nietzsche escolheu voluntariamente o termo "*Der Antichrist*" para reforçar a origem grega do Anticristo: "eu sou, em grego, e somente em grego, o Anticristo..." (EH, Por que escrevo livros tão bons § 2). Com isso Nietzsche queria exatamente se apresentar como o "*inimigo de Cristo*", que apavorava o povo de sua época e os cristãos do tempo de Nero (cf. Souladié, "Antichristianisme er hérésie", p. 105, e "Christ et Antichrist", pp. 144-145). A escolha do termo também é vista por Salaquarda como influência de Schopenhauer (Cf. Salaquarda, "Der Antichrist", p. 129). Tese rebatida por Souladié, que defende uma influência muita mais significativa da obra *Os demônios*, de Dostoiévski (Cf. Souladié, Yanick. "Dostojewskis Antichrist". In: Andreas Urs Sommer (Herausgegeben). *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?* Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 325-334). De nossa parte, consideramos que não se pode descartar a possibilidade de que a escolha do termo também possua relação com uma confrontação com a obra *L'Antéchrist*, de Renan.

[69] O termo "Crucificado" [*Gekreuzigte*] irá surgir nos póstumos (FP's 14 [89]; 14 [91]; 14 [137]; 16 [16] do início de 1888 – começo de janeiro de 1889) e em *Ecce Homo*, Por que eu sou um destino § 2, para designar o nefasto símbolo criado por Paulo.

[70] Em *O Anticristo*, Nietzsche parece fazer uma distinção entre *Christenthum* (cristianismo) e *Christlichkeit* (cristianidade, na tradução de Paulo C. de Souza). Como observou Oswaldo Giacoia Junior: "Nietzsche estabelece uma oposição entre *Christenthum* (Cristianismo) e *Christlichkeit* e *Christ-sein* (respectivamente Cristianicidade e ser-cristão). O Cristianismo 'oficial' consiste na redução do Ser-cristão, da espiritualidade própria à Cristianicidade, a dogmas, fundamento da crença eclesiástica" ("Nietzsche e o cristianismo". In: *Revista Cult*, "Filosofia e fé". São Paulo: Editora Bregantini, n. 88, janeiro de 2005). A passagem em que se dá essa diferenciação diz: "Reduzir o fato de ser cristão [*Christ-sein*], a cristianidade [*Christlichkeit*], a um tomar-por-verdadeiro, a uma mera fenomenalidade da consciência, significar negar a cristianidade" (AC § 39). Não obstante, o termo "*Christlichkeit*", que Nietzsche herda de Overbeck, foi antes usado por ele para se referir ao cristianismo de Paulo (A § 58). Além disso, o termo também pode ser traduzido como "cristandade" (cf. a tradução de PCS para A § 58), que possui um significado bastante específico dentro da teologia, designando aquilo que constitui toda a forma (e poder) temporal da "Igreja de Cristo". No fragmento póstumo 11 [363] de novembro de 1887 a março de 1888, Nietzsche afirma que "a cristandade [*Christlichkeit*] se revela enquanto conclusão lógica do judaísmo", aqui, portanto, *Christlichkeit* se refere ao cristianismo eclesiástico e não ao evangelho de Jesus. Nietzsche volta a afirmar que o cristianismo eclesiástico é a conclusão do judaísmo na seção 24 de *O Anticristo*, mas utilizando o termo "*Christenthum*" ao invés de "*Christlichkeit*". Já no aforismo 11 [367] do mesmo período, Nietzsche faz uma comparação esquemática entre "o primeiro budismo e a primeira cristandade [*Christlichkeit*]", aqui *Christlichkeit* já se refere ao evangelho de Jesus; pode-se supor, assim, que, além dessa "primeira cristandade", o filósofo também pressupõe a existência de uma "segunda cristandade", ou seja, aquela que diz respeito ao cristianismo eclesiástico. Ademais, a expressão "*Christ-sein*" também surge no segundo parágrafo da "Lei contra o cristianismo" para designar não a mensagem original de Jesus, mas aquilo que é próprio do cristão (adepto do cristianismo histórico), sua *realidade*. Portanto, é possível afirmar que Nietzsche fala de duas *Christlichkeit* e

O que concorreu de modo definitivo para que essa distinção entre a figura de Jesus e o cristianismo de Paulo, e por fim, entre Jesus e o próprio Cristo, fosse estabelecida

---

de duas *Christ-sein*, querendo designar com isso aquilo que é próprio, que se depreende necessariamente do fundamento daquilo que significa *ser-cristão*, de sua primeira e última, mais íntima natureza. Porém, deve-se ter em conta que se pode falar de duas *realidades* "cristãs", uma que se refere à prática de Jesus (e que, portanto, é a única que deveria, em última instância, ser designada cristã – em um sentido provisório, de suspensão estratégica de assentimento – da qual Jesus é o único representante, ver AC § 39) e outra que se refere à doutrina cristã (relacionada – em um discurso pautado na *realidade* e não mais como fruto de uma suspensão de assentimento – ao *cristianismo* propriamente dito, do qual Paulo é, segundo Nietzsche, o primeiro bem como o último representante, ou seja, Paulo representaria o cristão por excelência, ver AC § 46). A despeito disso, no parágrafo 39 de *O Anticristo*, Nietzsche de fato utiliza *Christlichkeit* para se referir à realidade do evangelho de Jesus ao contrapô-la ao cristianismo eclesiástico, ao que tal cristianismo elaborou a partir dessa realidade, dessa *cristandade específica*, como esclareceu Giacoia Junior. Porém, supomos que se possa falar também de uma outra realidade cristã, de uma outra cristandade ou cristianidade, a saber, aquela do próprio cristianismo eclesiástico, como se pode verificar no segundo parágrafo da "Lei contra o cristianismo". Deste modo, a distinção entre *Christenthum* e *Christlichkeit* não percorre inteiramente *O Anticristo*, mas se localiza apenas no parágrafo 39. Todo o referido parágrafo constitui, na verdade, um precioso exemplo da chamada "filosofia das aspas" característica de Nietzsche, isto é, a utilização de argumentos estratégicos para problematizar uma dada questão. No caso específico, a questão que se quer problematizar é justamente: afinal, o cristianismo (eclesiástico) teria mesmo o direito – no sentido mais estrito possível – de ser designado de *cristianismo*. É assim que, na seção 39, exatamente após ter utilizado o termo "*Christlichkeit*", Nietzsche faz uso do termo "cristianismo" [*Christenthum*] para se referir *ao evangelho de Jesus*, ao afirmar que o cristianismo sempre será possível, tendo o cuidado, contudo, de alertar que está se referindo a um cristianismo "autêntico", "original", que mereceria de fato – nesse momento da argumentação – ser chamado de cristianismo, e não ao histórico. E, no início do mesmo parágrafo, o filósofo chega inclusive a chamar Jesus de cristão [*Christen*], ao dizer que só houve de fato um cristão, Jesus. Ora, porém, aqui, tanto o uso do termo *Chistenthum* como *Christen* (tal como *Christlichkeit*) é meramente provisório, pois sua utilização ocorre apenas nesse momento de *suspensão* durante essa problematização do que significa mesmo ser cristão, de como pode o cristianismo ser chamado de *Cris*-tianismo, atuando, desse modo, somente como pressuposto argumentativo temporário. Nietzsche não está fazendo uma confusão ou sendo pouco rigoroso em textos como esse, mas apenas exigindo que o seu leitor o leia com calma, sem pressa, com lentidão, saboreando o texto como um bom filólogo. De todo modo, como a raiz da palavra "*Christlichkeit*" (que na verdade, em *O Anticristo*, só aparece no parágrafo 39, em que seu uso é provisório) remete à figura eclesiástica do Cristo, preferimos evitar recorrer tanto a ela como a *Christenthum* para nos referirmos à mensagem original de Jesus no decorrer do nosso trabalho, a fim de facilitar nossa aproximação com o tema. Recorremos, assim, preferencialmente, a "*evangelho*" [*Evangelium*], palavra mais utilizada por Nietzsche (AC §§ 33-36, 39-41, 43-44), ou "alegre mensagem" [*frohe Botschaft*] (AC §§ 29, 33, 34 e 41-42), "boa nova" [*gute Botschaft*] (AC § 32) e "prática evangélica" [*evangelische Praktik*] (AC § 33). Já com a palavra "Evangelhos" [*Evangelien*] (AC 27-28, 44) queremos nos referir aos três Sinópticos e ao livro de João que compõem o Novo Testamento. A opção por "evangelho" e "alegre mensagem" também se justifica pelo fato de Nietzsche caracterizar a doutrina de Paulo como um "disangelho" [*Dysangelium*] (AC § 39) e uma "má nova" [*schlimme Botschaft*] (AC § 39, FP 11 [282] outono de 1887 a março de 1888), inclusive denominando o "13º apóstolo", que é considerado o mais importante "evangelista" de todos os tempos, de *disangelista* [*Dysangelist*] (AC § 42). Não esquecendo também que Nietzsche se refere a si próprio como o portador da [*outra*] decisiva boa nova: "Eu sou um *mensageiro alegre* [froher Botschafter]" (EH, Por que sou um destino § 1, cf. também carta ao Kaiser Guilherme II, início de dezembro de 1888). Não há aqui, porém, nenhuma "profunda identificação" com Jesus, mas somente um importante aspecto em comum em seus respectivos papéis no interior de uma necessária transvaloração dos valores, ou seja, Jesus é o portador de uma boa nova para a *décadence*, pois lhe oferece uma vida bem aventurada, sem ressentimento, e Nietzsche é o arauto de uma alegre mensagem para os homens mais elevados, pois lhes oferece as esperanças, as metas, as tarefas necessárias, "o caminho reto" para a cultura (cf. EH, Crepúsculo dos ídolos § 2, ver também carta de Peter Gast a Nietzsche de 25 de outubro de 1888).

categoricamente por Nietzsche foi o uso que ele fez de suas fontes. A obra que deu o primeiro impulso para que Nietzsche revise a sua interpretação da figura de Jesus foi *Ma religion*, de Tolstói [71], lida por Nietzsche em Nice, nos primeiros meses de 1888. A tese defendida por Tolstói de que a máxima "Não resistais ao homem mau" contém a chave que abre a compreensão para o evangelho, despertou em Nietzsche a necessidade de conduzir um exame psicológico do cristianismo primitivo e, mais tarde, do tipo de Jesus. Outra fonte que permitiu que Nietzsche encontrasse mais um elemento fundamental para a psicologia do cristianismo primitivo e para o tipo psicológico de Jesus foi uma tradução francesa de *Os demônios*, *Les Possédés*, de Dostoiévski [72], por meio da descrição da sensação de "harmonia eterna" do personagem Kírilov. Com essa leitura, Nietzsche constatou que a máxima "O reino de Deus está dentro de vós" é a *segunda* chave para a compreensão do evangelho. Porém, a análise de outra obra de Dostoiévski se mostra imprescindível para a compreensão do tipo psicológico do redentor, a saber, o romance *O Idiota* [73]. Isso porque, a despeito de não haver qualquer indício que comprove que Nietzsche tenha lido essa obra, a mesma nos oferece um caso exemplar de como o conceito nosográfico de idiotia e sua relação com o cristianismo era entendido no século XIX, por meio da descrição de seu personagem principal, o príncipe Míchkin. Outra fonte extremamente importante é a obra *Prolegomena zur Geschichte Israels*, de Julius Wellhausen [74], na qual Nietzsche descobre quais os mecanismos utilizados pelo código sacerdotal durante o período da diáspora para falsificar a história do reinado de Israel e operar uma verdadeira desnaturalização dos valores naturais. Nietzsche percebe, então, que esse mesmo tipo de perversão psicológica foi utilizado por Paulo para adulterar a história de Jesus e para desnaturalizar o valor natural de sua mensagem. A leitura da obra *Les Sceptiques grecs*, de Victor Brochard [75], também desempenhou um papel importante para a compreensão de que Jesus não havia pregado uma doutrina, mas sim oferecido uma mensagem que estava inteiramente contida em sua prática de vida, de maneira muito semelhante a Pirro e a Epicuro. De igual

[71] Cf. Tolstoï, Léon. *Ma Religion*. Paris : Libraire Fischbacher, 1885.
[72] Cf. Dostoïevski, Theodor. *Les Possédés*. Traduit par Victor Derély. Paris: Bési, 1886.
[73] Cf. Dostoïevski, Theodor. *L'idiot*. Traduit par Victor Derély et précédé d'une préface par Melchior de Vogüé. Paris: Plon-Nourrit et C$^{ie}$, 1887.
[74] Cf. Wellhausen, Julius. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: G. Reimer, 1883.
[75] Cf. Brochard, Victor. *Les sceptiques Grecs*. Paris: Imprimerie Nationale, 1886.

importância foi a obra de Louis Jacolliot, *Manou, Moïse et Mahomet* [76], para a compreensão do ambiente em que Jesus surgiu como sendo constituído pela *tschandala* do mundo antigo. Todas essas obras contribuíram para a concepção e realização do projeto de uma psicologia do redentor. Todas elas foram identificadas pelos mais importantes intérpretes de *O Anticristo* como as principais fontes para a composição da última obra de Nietzsche como um todo, sendo imprescindíveis para a sua compreensão.

Não obstante, outra fonte lida por Nietzsche durante a composição de *O Anticristo*, e que talvez represente a contribuição mais decisiva para o diagnóstico do tipo psicológico de Jesus, não foi ainda, salvo engano, identificada por nenhum dos mais importantes intérpretes de *O Anticristo*, a saber: a obra *Sensation et mouvement*, de Charles Féré. [77] Essa obra forneceu a Nietzsche o conceito de *hiperexcitabilidade*, que constitui a *realidade* somática básica dos indivíduos ditos degenerados e que condiciona sua incapacidade de resistência e de luta. Ora, é por meio do conceito de hiperexcitabilidade que Nietzsche descreve e analisa a compleição fisio-psicológica do tipo Jesus. Que Féré seja uma fonte de Nietzsche é algo que já havia sido devidamente registrado no aparato crítico de Colli e Montinari, porém, poucos discutiram sua importância para *O Anticristo*. Todavia, entre aqueles que estabeleceram uma ligação entre o trabalho de Féré e a interpretação que Nietzsche faz de Jesus em seus últimos escritos, nenhum, até onde pudemos constatar, fez qualquer referência à obra *Sensation et mouvement*, mas somente à *Dégénéréscence et criminalité* [78], o que, em nossa interpretação, não revela de forma satisfatória a importância de Féré para essa discussão, pois, ainda que *Dégénéréscence et criminalité* também desempenhe um papel extremamente relevante na compreensão de todo o aparato médico que Nietzsche irá mobilizar para diagnosticar o tipo de Jesus, é *Sensation et mouvement* que fornece o fundamento conceitual para a compreensão do fenômeno da degenerescência fisiológica que Nietzsche utilizará. [79]

---

[76] Cf. Jacolliot, Louis. *Manou, Moïse, Mahomet*. Paris: Librarie Internationale, 1876.

[77] Cf. Féré, Charles. *Sensation et mouvement:* études expérimentales de psycho-mécanique. Paris: Félix Alcan, 1887.

[78] Cf. Féré, Charles. *Dégénéréscence et criminalité* : Essai physiologique. Paris: Félix Alcan, 1888.

[79] Sommer faz uma breve menção a Féré ao falar da incapacidade para a luta (de Jesus) como sintoma da degenerescência, remetendo, porém, à obra *Dégénérescence et criminalité*. Além disso, Sommer não faz nenhuma ligação entre o conceito de hiperexcitabilidade e *Sensation et mouvement*, nem mesmo entre hiperexcitabilidade e Féré. (Cf. Sommer, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist"*, p. 289). Já Gregory Moore

Faz-se ainda necessário destacar um segundo conjunto de fontes para a compreensão do tema abordado aqui, a saber, as obras dos principais interlocutores de Nietzsche no que se refere ao estudo da figura de Jesus, trabalhos bastante familiares para ele, mas que o filósofo sentiu necessidade de reinterpretar a luz de suas novas investigações, qual sejam, as obras dos historiadores David Strauss e Ernest Renan. Nietzsche entrou em contato com *Das leben Jesus* (1837) [80], de Strauss, ainda muito jovem, e a leitura desse livro provocou um grande impacto nas convicções religiosas do aspirante a teólogo, sendo a mesma em parte responsável pelo seu abandono da fé cristã. Algum tempo depois, Nietzsche leu a *Vie de Jésus* (1863) [81], de Renan, admirando-se com a vivacidade com que o historiador francês descrevia a trajetória do homem Jesus, acabando por dar preferência a essa obra em detrimento do livro de Strauss. [82] Contudo, já a partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche dará início a uma série de críticas às idéias defendidas por Renan sobre história, religião, arte e política. Porém, é munido dos resultados obtidos com aquele primeiro grupo de fontes acima referido que Nietzsche estabelece um afastamento muito mais marcante das teorias de Renan, bem como de Strauss, no que diz respeito às origens do cristianismo, realizando, durante o período de gestação de *O Anticristo*, uma cuidadosa releitura da *Vie de Jésus*, de Renan. A principal crítica que Nietzsche dirige a Strauss está na ilusória confiança que este último depositava nos métodos científicos da investigação histórica para a análise dos Evangelhos. Para Nietzsche, o grande problema a respeito dos documentos que narram a vida de Jesus não está nas suas inúmeras contradições, tão bem exibidas por Strauss, mas sim no que essas

---

estabelece de modo muito mais preciso a conexão entre a discussão sobre o tipo de Jesus, idiotia, hiperexcitabilidade e não resistência presentes em *O Anticristo* e o trabalho de Féré, referindo-se, todavia, assim como Sommer, exclusivamente à *Dégénérescence et criminalité* (cf. Moore, Gregory. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 149 ss.).

[80] Cf. Strauss, David Friedrich. *Das Leben Jesu*: kritisch bearbeitet. Tübingen: C. F. Osiander, 1837.

[81] Cf. Renan, Ernest. *Vie de Jésus*. Paris: Calman Lévy, 1883. A primeira edição dessa obra foi em 1863, porém Renan publicou em 1867 uma edição melhorada e muito ampliada, que foi a que Nietzsche utilizou. Embora Nietzsche já conhecesse *Vie de Jésus* desde sua juventude, foi na primavera de 1888 que ele fez um estudo intensivo dessa obra. Mesmo quando a obra é datada como sendo a primeira edição de 1863, foi a 13ª edição "*revue et augmentée*" que Nietzsche da fato leu. Como comprovou Giuliano Campioni em *Nietzche-Studien* 21 (1992), p. 404 e *Nietzsche-Studien* 24 (1995), p. 402. Sobre as datas de emissão dessa 13ª edição, cf. Antonio Morillas, *Nietzsche-Studien* 35 (2006), p. 301, nota 1.

[82] A influência dos escritos de Renan no pensamento de Nietzsche vai muito além das investigações acerca da origem do cristianismo. Cf. Campioni, Giuliano. *Les lectures française de Nietzsche*. Traduit de l'italien par Cristel Lavigne-Mouilleron. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, Cap. II, pp. 51-107.

contradições deixam a revelar. Ora, e o que elas revelam é o grau de corrupção psicológica operada por seus redatores, justamente aquilo que fez com que a reconstrução da imagem histórica de Jesus feita por Renan se tornasse uma enorme incongruência psicológica. Enredado nas teias das adulterações contidas nos Evangelhos, Renan acreditou poder dar conta de reconstituir o caráter de Jesus por meio das categorias "herói" e "gênio", algo que permitiria, segundo ele, a elaboração de uma narrativa coerente e verossímil da vida de Jesus, a despeito das contradições dos Evangelhos. Contudo, Nietzsche argumenta que somente uma investigação acerca do tipo psicológico do redentor, que ainda pode ser apreendido desse inaudito embuste que são os Evangelhos, pode nos fornecer a pista para o autêntico significado da vida e da obra de Jesus. Segundo Nietzsche, essa investigação revela que o tipo de Jesus deve ser diagnosticado como idiota, o que não se coaduna de forma alguma com os conceitos de "gênio" e "herói" utilizados por Renan em seu retrato histórico de Jesus. [83]

Não obstante, todas essas fontes, tanto as do primeiro quanto do segundo conjunto, forneceram a Nietzsche diversos elementos dos quais ele se apropriou para elaborar seu diagnóstico do tipo psicológico de Jesus, e a identificação desses elementos cumpre um papel imprescindível para a compreensão de sua investigação. Por conseguinte, sem que se faça referência ao uso dessas fontes, corre-se o grande risco de se fazer um julgamento equivocado a respeito de sua interpretação de Jesus, e tende-se a considerar tal interpretação, sobretudo, como mera afronta, provocação e ultraje, ou mesmo como sintoma de delírio. Foi o exatamente o que o ocorreu quando o Arquivo-Nietzsche dirigido pela irmã do filósofo tomou a decisão de ocultar a utilização que Nietzsche fez dessas fontes por temer que a originalidade do filósofo fosse posta à prova. Não obstante, assim que *O Anticristo* foi lançado, vários críticos acusaram o livro de não passar de um amálgama de idéias tomadas de outros autores, o que fez com que o Arquivo-Nietzsche

[83] As influências exercidas por Schleiermacher, Bruno Bauer, Hermann Lüdemann e Overbeck no estudo da gênese do cristianismo feito por Nietzsche, também poderiam ser um interessante objeto de investigação, mas isso extrapolaria nosso escopo. Ademais a importância de Strauss e Renan como principais interlocutores de Nietzsche é dada pelo próprio filósofo que faz questão de se referir diretamente aos dois no início de sua investigação sobre o tipo psicológico do redentor. Sobre Bauer e Overbeck, cf. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*. E sobre Lüdemann e Overbeck, cf. Havemann, Daniel. *Der 'Apostel der Rache'*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

cerrasse suas portas ainda mais. Contudo, é provável que esse tipo de crítica não tivesse surtido qualquer efeito se essas fontes fossem reveladas mais rapidamente, o que só veio a ocorrer com o lançamento da edição crítica organizadas por Colli e Montinari, que mostrou que nos escritos póstumos de Nietzsche, podem ser encontrados inúmeros indícios, por meio de várias referências diretas e extratos colhidos pelo filósofo, da leitura feita por ele dessas obras. Isso porque, dessa forma, é muito mais fácil demonstrar o grau de originalidade da obra de Nietzsche, precisamente pela comparação com as obras que lhe serviram de matéria prima. [84] Portanto, ao fazermos uma análise dessas fontes de Nietzsche não pretendemos mostrar que sua interpretação da figura de Jesus em *O Anticristo* carece de independência, mas sim indicar que sua investigação não só possui uma intenção filosófica séria, como também um alto rigor conceitual, ao inseri-la no interior de todo um debate teórico sobre o tema. [85] Afinal, mesmo quando Nietzsche faz empréstimo de declarações retiradas quase que literalmente das obras de Renan e Tolstói, por exemplo, as mesmas adquirem um significado novo e específico ao seu pensamento, pois são utilizadas para responder a problemas que surgem unicamente no interior de sua filosofia da vontade de poder, constituindo, portanto, assimilações e reelaborações, e não simples reproduções de idéias alheias. Como nos esclarece Giuliano Campioni, o grande herdeiro da escola Montinari, no seu livro que procura traçar as fontes francesas utilizadas por Nietzsche e averiguar o papel que as mesmas desempenharam em seu pensamento:

> Nossa intenção não é evidentemente diminuir a originalidade de Nietzsche – como o fazem seus 'inimigos' ou como podem ainda recear todos aqueles que, muito numerosos, exploram o filósofo de uma maneira estética e imediata, a procura de mestres absolutos de sabedoria ou de profetas do niilismo – e menos ainda de denunciar um gigantesco plagiador, mas de "lançar um ponto em direção a cultura dos tempos de Nietzsche" e de "conhecer o caldo cultural" (Montinari) no qual ele agiu, de uma maneira poderosamente original, e que ele, por sua vez,

[84] Como bem disse Pascual: "A maneira como Nietzsche assimila as sugestões dessas obras, que ele leu de maneira simultânea, e o modo que combina tais sugestões e se serve delas pondo-as a serviço de sua intenção própria, mostra que carece de sentido a questão sobre a 'originalidade' de Nietzsche." (Loc. Cit., p. 20)

[85] Strauss e Renan conheciam o trabalho um do outro; Tolstói e Dostoiévski, por seu turno, conheciam as obras de ambos os historiadores; Burckhardt e Wagner, que conheciam muito bem os escritos de Schopenhauer, Strauss e Renan (este último também influenciado por Schopenhauer) reforçaram ainda mais no jovem Nietzsche o interesse por essa discussão; sem contar que todos os chamados psicólogos franceses com quem Nietzsche amadurece sua perícia no escrutínio psicológico se auto-intitulavam herdeiros de Renan. Para toda essa complexa trama, esse "*filigrane*" do texto, cf. o trabalho de rigor filológico impressionante de Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*.

> estimulou. É todo esse pano de fundo que Nietzsche, assimilando e radicalmente transformando, transmitiu ao novo século. [86]

Pode-se acrescentar a essa questão o fato de que em sua investigação sobre o tipo psicológico de Jesus e sobre a gênese do cristianismo, Nietzsche não toma distância apenas das posições defendidas por seus principais oponentes nessa discussão, ou seja, Strauss e Renan, mas também de Tolstói e Dostoiévski, que lhe forneceram importantes elementos para travar esse debate. E por mais que não haja exatamente o que discordar em Wellhausen, Brochard e principalmente Féré, Nietzsche vai sempre, como já comentado, resignificar os resultados obtidos por esses autores.

Nesta perspectiva, o objetivo do presente trabalho é apresentar o diagnostico feito por Nietzsche do tipo psicológico do redentor, indicando a importância que tal investigação exerce para a compreensão da gênese do cristianismo, revelando, assim, o grau de permissividade que essa religião representa para a vida, o que constitui um elemento essencial para que uma transvaloração de todos os valores possa ser realizada.

O trabalho está estruturado da seguinte forma. No primeiro capítulo, mostraremos as tentativas feitas por Strauss e Renan de se escrever uma "vida de Jesus" no campo da investigação histórica, empreendimento que Nietzsche considera fadado ao fracasso. No segundo capítulo, procuraremos indicar como se deu a elaboração do projeto de uma psicologia do redentor, qual o real objetivo dessa investigação e qual o método que Nietzsche lança mão a fim de realizá-la, além de destacar a importância de Wellhausen na escolha desse método. No terceiro capítulo, abordaremos quais os elementos principais da análise fisio-psicológica do tipo Jesus feita por Nietzsche, que revelam o autêntico significado de sua vida e morte, bem como a necessidade de sua falsificação por parte do cristianismo histórico. Verificaremos também, nesse último capítulo, a importância de Féré para o fornecimento de todo um aparato conceitual, médico-psiquiátrico, que Nietzsche irá mobilizar para a descrição da compleição fisio-psicológica do tipo Jesus; bem como o papel que Tolstói, Dostoiévski e Jacolliot desempenharam para a identificação da sintomatologia do tipo Jesus (o mesmo, de forma muito mais breve, no que se refere a Brochard).

[86] Campioni, Ibidem, p. 3.

No primeiro apêndice, tentaremos mostrar como se deu, em suas linhas gerais, a invenção do cristianismo por Paulo por intermédio da idéia de que sua visão do Cristo ressuscitado era a comprovação da imortalidade da alma. Com base nisso, Paulo criou a doutrina de que a morte de Jesus representou a salvação da humanidade pela remissão de seus pecados e de que somente pela fé neste seu "Cristo Redentor" é possível obter a salvação da alma e ter acesso à vida eterna no Paraíso. Com a criação desse seu novo Deus, "o Crucificado", Paulo promove, então, a união entre a *décadence* do Oriente e do Ocidente, por meio da qual a vida é negada em sua totalidade e os valores da *décadence* se tornam hegemônicos.

No segundo apêndice, gostaríamos de propor um breve estudo sobre o tipo psicológico do Parsifal, personagem principal da obra homônima de Richard Wagner, por considerarmos a investigação sobre o tipo de Jesus um tema intimamente associado com a crítica que Nietzsche faz ao músico como grande promotor dos valores da *décadence*. Esse estudo também é importante para um maior aprofundamento da crítica de Nietzsche aos conceitos de "gênio" e "herói" empregados por Renan como atributos para conceber o retrato histórico de seu Jesus, o qual, por sua vez, foi utilizado por Wagner como principal molde para a composição da personalidade de seu Parsifal.

## 1 – "VIDAS DE JESUS"

Em sua investigação sobre a figura de Jesus empreendida em *O Anticristo*, Nietzsche faz questão de nomear os seus dois principais interlocutores: Strauss e Renan. Para o filósofo, o trabalho de ambos os historiadores mostrou, por motivos diferentes, que o projeto de se escrever uma "vida de Jesus", ou seja, uma narrativa biográfica sobre os fatos e acontecimentos que estruturam a trajetória do homem Jesus, é um empreendimento irrealizável. Na primeira versão de *Das Leben Jesu*, Strauss não procurou, de fato, escrever uma "vida de Jesus", e sim muito mais determinar o caráter de incompletude e confusão dos elementos que podem ser considerados autenticamente históricos nos relatos evangélicos, preferindo não se arriscar a tentar reconstituir uma tal história de vida, propondo apenas uma interpretação que resolveria essas contradições: a explicação mitológica. Renan, por sua vez, apresentou sua *Vie de Jésus* como uma réplica ao livro de Strauss, tentando demonstrar como é possível complementar os elementos históricos dos Evangelhos pela intuição do caráter moral da alma de Jesus e pela exposição de como essa alma se desenvolveu em contato com a sociedade e a cultura palestina de sua época, e escrever, assim, uma verdadeira "vida de Jesus". Ora, segundo Nietzsche, a aplicação feita por Strauss dos métodos científicos que a história dispunha na época para a análise dos Evangelhos revelou-se infrutífera, pois, a despeito do êxito obtido pelo historiador em exibir as inúmeras contradições existentes nos relatos evangélicos, sua tentativa de explicar as origens do cristianismo do ponto de vista mitológico não conseguiu atingir o cerne da questão sobre as dificuldades de se reconstituir uma "vida de Jesus". A inépcia de Renan em questões psicológicas, por outro lado, não permitiu que o historiador percebesse que somente as manipulações operadas em torno do caráter de Jesus puderam fazer com que esse mestre da pacata Galiléia fosse confundido com algo que só poderia ser explicado mediante os atributos "gênio" e "herói".

### 1.1 – Strauss e o método histórico-crítico

A seção 28 de *O Anticristo* serve como uma espécie de preâmbulo à investigação do tipo psicológico do redentor. Nela, Nietzsche faz referência ao que talvez ele considere

como sendo o avanço mais significativo da historiografia moderna a respeito da explicação dos fatos que ocasionaram o nascimento da religião cristã, ou seja, aos resultados obtidos pelo historiador alemão David Strauss em sua obra *Das Leben Jesu*. Entretanto, para Nietzsche, a obra de Strauss também indica que a pesquisa histórica se vê, nesse caso, tolhida por diversos obstáculos, os quais a mesma se mostra incapaz de superar ao contar unicamente com o auxílio da metodologia científica moderna. De acordo com o filósofo, a obra de Strauss é bastante eficaz e mesmo edificante como exercício exegético; um exemplo extremamente instrutivo para um jovem filólogo em formação de como devem ser aplicados os métodos científicos de que dispõe em seu ofício para uma leitura crítica das fontes. Mas, para um filólogo mais experiente, que aprendeu a ler um texto também com o olhar acurado do fisiólogo e do psicólogo, a colher os sinais que revelam a intenção por trás dos textos como sintomas de uma determinada forma de vida, como uma interpretação que responde às necessidades instintuais de uma dada organização vital – para esse filólogo maduro, a obra de Strauss não passa de recreação para o entretenimento de uma douta curiosidade. Nietzsche faz questão de admitir, assim, o quanto a obra de Strauss de fato lhe proporcionou momentos de deleite em sua juventude, mas que agora uma atitude mais séria deveria ser exigida daquele que deseja revelar o que se oculta por trás dessa mentira de milênios: "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." [87] Não obstante, mesmo em seus escritos de juventude, Nietzsche já exibe uma atitude crítica com respeito à obra de Strauss, sem nunca, no entanto, desmerecer a excelência do historiador enquanto crítico das fontes. Influenciado por Renan e Wagner, Nietzsche irá criticar, em sua juventude, a interpretação que Strauss faz de Jesus como um produto mitológico criado coletivamente. Outro ataque decisivo nesse período se dirige à pretensão de Strauss em se arvorar em filósofo e profeta em seu "evangelho de cervejaria" [*Bierbank-Evangeliums*] [88] intitulado *Der alte und der neue Glaube: ein Bekenntnis* [89], que serviu a Nietzsche como objeto de escárnio dirigido

[87] AC § 28.
[88] Cf. EH, As extemporâneas § 2; CI, O que falta aos alemães § 2.
[89] Cf. Strauss, David Friedrich. *Der alte und der neue Glaube*: ein Bekenntnis. Leipzig: G. Hirzel, 1872.

contra a cultura [*Bildung*] alemã em sua primeira consideração extemporânea*: David Strauss, o confessor e o escritor*.

### 1.2 - Strauss e a sua confissão

A obra *Der alte und der neue Glaube* foi primeiramente publicada em 1872, na época Strauss estava com 64 anos. Por conta desse livro, o escritor angariou subitamente um inesperado respeito entre os círculos eruditos alemães. A obra foi, na verdade, recebida com grande entusiasmo, passando a ser considerada como um clássico moderno [90], e, em apenas três meses após o seu lançamento, já estava em sua quarta edição. Antes disso, porém, Strauss amargou um extenso período de execração, durante o qual ele foi banido diversas vezes dos postos acadêmicos que veio a ocupar, até se ver compensado unicamente com o auxílio de uma pensão. Tudo isso devido à recepção negativa, tanto entre os teólogos dogmáticos e liberais quanto entre os historiadores, de sua *Das Leben Jesu*, que lhe rendeu fama, mas não prestígio. [91]

Em *Der alte und der neue Glaube*, Strauss, fortemente influenciado pela teoria darwinista, tentou expor os motivos que o levaram a abandonar a fé cristã e a adotar aquela que, segundo ele, é a única fé adequada ao grau de desenvolvimento da consciência do homem moderno, a saber, a confiança que se pode depositar nas descobertas obtidas pelas ciências naturais. Strauss apresenta o seu livro como uma "confissão", que promete deixar exposto o pensamento que lhe guiou em sua *Das Leben Jesu*, ainda que em *Der alte und der neue Glaube* ele tente se afastar um pouco da filosofia hegeliana que lhe serviu de fundamento para a composição de seu primeiro escrito.

Para Strauss, a crítica e a história haviam demonstrado que Jesus não poderia mais ser objeto de crença. A concepção de mundo que a astronomia, a física, a química e a

---

[90] Cf. Strauss, David Friedrich. *L'ancienne et la nouvelle foi*: Confession. Traduit par Louis Narval, préface par E. Littré. "*Quand le tumulte des premiers combats s'était assoupi, on s'était peu à peu habitué à me témoigner quelque estime; on me faisait même de différents côtés l'honneur non brigué de me traiter comme une sorte de prosateur classique*" (Préface de l'auteur a la quatrième édition, pp. xxxiv-xxxv). Não tivemos acesso à quarta edição alemã.

[91] Cf. Schweitzer, Albert. *The quest of the historical Jesus*: a critical study of its progress from Reimarus to Werde. New York: The Macmillan Company, 1950, pp. 68-96.

biologia haviam descoberto nada tem em comum com os dogmas da teologia cristã. Assim, Strauss estrutura sua obra em torno de quatro perguntas capitais: (1) Somos ainda cristãos? (2) Nós temos ainda uma religião? (3) Como nós concebemos o mundo? (4) Como nós ordenamos nossas vidas? A resposta para a primeira questão deve ser negativa, pois "nós", homens modernos, diz Strauss, não podemos depositar nossa crença em uma fé que repousa sobre fábulas, dogmas incompreensíveis e contrários à ciência. Quanto à segundo questão, Strauss responde com cautela, declarando que por mais que o homem moderno não possa aceitar a crença na imortalidade da alma, ele se vê ainda como um ser dependente do universo, e tal sentimento é o fundamento de toda religião. O homem moderno ainda se mantém religioso porque, após o abandono da fé cristã, ele ainda se vê compelido a buscar uma resposta para a terceira questão, mesmo que em outro lugar que não a religião cristã. E é na ciência que ele agora encontra essa resposta, e somente ela pode agora ordenar nossas vidas (quarta questão). Apenas a ciência pode doravante ocupar o lugar de uma nova fé, substituindo a antiga como princípio organizador e regulador da vida social e moral. [92]

No entanto, Strauss declara que sua confissão não quer disputar o lugar de nenhuma outra. [93] Seu "nós" faz referência apenas aqueles que, por se verem isolados, tal como ele, sentem a necessidade de unir forças em torna dessa nova fé, em busca daquilo que pode ser realizado por meio dela. Sua exposição dessa nova forma de conceber o mundo não tem como objetivo, segundo ele, a mera disputa polêmica contra a Igreja, mas somente determinar e reunir os motivos que levaram esses homens modernos a se separarem dessa instituição: "*D'un côté, on avait un Christ qui ne pouvait plus être le fils de Dieu , mais un homme dans le vrai sens du mot* [...] *de l'autre, on se voyait de mieux en mieux préparé à expliquer la constitution de la nature dans sa diversité et sa gradation jusqu'à l'homme, sans le secours d'un créateur et sans faire appel au miracle*." [94] Strauss declara que não tem nenhuma intenção de discutir a excelência de Jesus enquanto homem, porém, fez-se dele o centro de uma Igreja e de um culto por aquilo que ele não foi, não por aquilo que ele ensinou, mas por preceitos que permanecem incompletos e, por conseqüência, falsos. E,

[92] Para um estudo mais completo sobre a importância de *Der alte und der neue Glaube* para a crítica do cristianismo em Nietzsche, cf. Valadier, *Nietzsche e la critique du christianisme*, pp. 23-68; e para a recepção dos historiadores e da teologia liberal, cf. Schweitzer, Op. Cit., pp. 68-77.
[93] Cf. Strauss, *L'ancienne et la nouvelle foi*, Préface a la quatrième édition, p. xxxi.
[94] Strauss, *L'ancienne et la nouvelle foi*, Préface a la quatrième édition, pp. xxxvii-xxxviii.

mesmo assim, a excelência de um homem "*n'autorise aucune prétention à l'adoration d'une église; surtout quand cette excellence, prenant son origine dans des conditions et des idées qui sont loin de nous et même en quelque sorte opposées aux nôtres, devient de jour en jour moins propre à nous servir d'exemple dans les divers moments de notre vie*." [95] Em *Der alte und der neue Glaube*, Strauss declara tentar confessar, portanto, a única fé que o homem moderno consegue ainda se permitir.

### 1.3 – A primeira *Extemporânea*

As *Extemporâneas* são descritas por Nietzsche como "integralmente guerreiras". [96] Desses quatros atentados, "o primeiro teve êxito extraordinário. O barulho que provocou foi esplêndido em todos os sentidos". [97] Na primeira das *Considerações extemporâneas*: *David Strauss, o confessor e o escritor*, Nietzsche atacou o velho Strauss como o arauto de uma fé ilusória e otimista que uma cultura [*Bildung*] de eruditos nutria a respeito de si mesma. O golpe teria sido tão violento que Nietzsche chegou a acreditar que seu impiedoso ataque concorrera para fulminar definitivamente o combalido Strauss [98], falecido um ano depois: Ewald, de Göttingen, deu a entender, afirma Nietzsche, que seu "atentado resultara mortal para Strauss". [99] Para Nietzsche, o embate contra Strauss representou sua entrada na sociedade: "No fundo eu havia posto em prática uma máxima de Stendhal: ele aconselha a fazer a entrada na sociedade com um *duelo*". [100] Muitos intérpretes costumam acatar a tese de Curt Paul Janz de que esse escrito polêmico não passaria de uma obra de encomenda que Nietzsche realizou para atender a um pedido pessoal de Wagner. Entretanto, os argumentos que Pascual utiliza para rebater essa tese mostram-se, a nosso ver, suficientemente contundentes e decisivos, mostrando que essa obra não pode ser assim tão facilmente

[95] Strauss, *L'ancienne et la nouvelle foi*, Préface a la quatrième édition, p. lii.
[96] EH, As extemporâneas § 2.
[97] Ibidem.
[98] Sobre o enorme contraste que há entre o vigor da juventude que *Das Leben Jesu* exibe e a maneira cambiante e sem forças com que Strauss expõe sua concepção de mundo em *Der alte und der neue Glaube*, cf. Schweitzer, Op. Cit., p. 75-76: "*There is no force and no greatness in the book* [Der alte und der neue Glaube]. *It was a dead book, in spite of the many editions which it went through, and the battle which raged over it was, like the fiercest of the Homeric battles, a combat over the dead*."
[99] EH, As extemporâneas § 2.
[100] Ibidem.

considerada como despida de toda e qualquer independência. [101] Tratava-se, como bem observou Pascual, de "uma luta de vida ou morte": era preciso destruir aquela "culturaria" [*Gebildetheit*] [102] alemã caso se quisesse garantir alguma possibilidade para a implantação dos ideais nietzschianos de um projeto de Re-nascimento da cultura [*Kultur*] alemã assentado sobre três pilares: a Grécia pré-platônica, Schopenhauer e a sua idealização de Wagner. "Não é uma obra de encomenda. É, ainda que de maneira negativa, uma exposição do pensamento de Nietzsche, que diz: vossa arte não é a minha arte; vossa filosofia não é a minha filosofia; nem sequer estamos de acordo em como se deve escrever". [103]

Em *David Strauss, o confessor e o escritor*, Nietzsche toma como pretexto para atacar a cultura alemã o sucesso que o livro superficial e mal escrito de Strauss havia angariado entre os círculos eruditos que haviam festejado o seu lançamento como o advento de um novo clássico alemão, ou melhor, o primeiro clássico dessa nova cultura de escritores de periódicos e fabricantes de novelas, que celebravam a vitória da Alemanha sobre a França como constituindo igualmente uma vitória no terreno cultural. "O *primeiro* ataque (1873) [das *Extemporâneas*] dirigiu-se à cultura [*Bildung*] alemã, à qual já então eu descia os olhos com inexorável desprezo. Sem sentido, sem substância, sem meta: uma mera 'opinião pública'".[104] Essa "opinião pública", que se iludiu de tal forma a respeito de si mesma a ponto de se considerar como uma verdadeira cultura [*Cultur*], tal como a que a França possuía, não poderia desconfiar minimamente da ameaça nefasta que essa ilusão representava, pois essa mesma ilusão detinha o poder de, na verdade, acabar por transformar essa tão aclamada vitória em uma derrota completa: pela extirpação do espírito alemão em favor do "*Reich* alemão". Daí o impacto que Nietzsche atribuía ao seu livro: "Eu havia atacado em sua ferida uma nação vitoriosa – dizia que sua vitória *não* era um acontecimento cultural [*Cultur-Ereigniss*], mas, talvez, talvez algo bem diferente..." [105] De acordo com o filósofo, a pretensa "cultura" ["*Cultur*"] alemã, que havia se provado, na

[101] Cf. Pascual Andrés Sánchez. "Introducción", in: *Consideraciones intempestivas, 1: David Strauss, el confesor y el escritor* (y fragmentos póstumos). Introducción, traducción y notas Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
[102] Cf. Co. Ext. I § 1.
[103] Pascual, Loc. Cit., p. 19
[104] Cf. EH, As extemporâneas § 1.
[105] EH, As extemporâneas § 2. "EH, As extemporâneas § 2. Cf. também carta a Brandes de 19 de fevereiro de 1888.

visão dos eruditos alemães, como superior à cultura [*Cultur*] da França quando da derrota desta, não passava de um acúmulo de saberes desordenados e destituídos de qualquer estilo próprio, uma mera cultura [*Bildung*] sem centro, sem um solo próprio, que nem mesmo sabia fazer uso daquilo que ela havia desterrado de outros povos e pátrias e declarado como seu, estando muito mais próxima de uma barbárie do que de uma *cultura* [*Kultur*] autêntica. Semelhante cultura [*Bildung*] alemã representa, pelo contrário, exatamente a antítese daquilo que constituí uma verdadeira *cultura* [*Kultur*] segundo a célebre conceituação feita por Nietzsche nessa primeira *Extemporânea* sob a influência de Jacob Burckhardt [106]:

> A cultura [*Kultur*] é antes de tudo a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo. O saber muitas coisas e ter aprendido muitas coisas não constituem, contudo, um meio necessário da cultura, nem tampouco um sinal de cultura e resultam compatíveis, de forma mais precisa, com a antítese da cultura, com a barbárie, quer dizer, com a carência de estilo e com a mistura caótica de todos os estilos. [107]

Essa cultura [*Bildung*] alemã havia erigido a obra de Strauss como o seu grande clássico, no qual ela se auto-glorificava como o próprio ápice da história universal. Sendo assim, a obra de Strauss representava o legítimo reflexo dessa cultura, a grande declaração de suas mais ousadas pretensões, a verdadeira anunciação de suas futuras e presunçosas realizações. Deste modo, na primeira *Extemporânea*, Nietzsche procura desferir um duro golpe contra essa cultura ao "ridicularizar" David Strauss "como o protótipo do filisteu da cultura [*Bildungsphilister*] alemã e *satisfait*", ou seja, como o maior exemplo do erudito que nutre uma supersticiosa convicção a respeito de si mesmo que o leva a acreditar que ele é um autêntico filho das Musas. [108]

Em seu "evangelho de cervejaria", Strauss confessa essa cultura de filisteu de duas formas, com as palavras e com as obras, ou seja, "com as palavras do confessor e as obras do escritor". [109] Seu livro é, portanto, uma confissão dessa cultura filistéia tanto naquilo que diz respeito ao seu conteúdo quanto no fato do mesmo ser o produto de um escritor, isto é,

---

[106] Cf. Chaves, Ernani. "Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt". In: *Cadernos Nietzsche*, Vol. 9, 2000, pp. 41-66.
[107] Co. Ext. I § 1.
[108] Cf. Co. Ext. I § 2.
[109] Co. Ext. I § 3.

tanto pelas idéias expostas como pelo estilo em que elas são expostas. Nietzsche pretende, assim, mostrar a superficialidade, vulgaridade e falta de substância dessa cultura [*Bildung*], denunciando a ligeireza das idéias de Strauss e o modo leviano com que ele as escreve. Com isso, o filósofo conta expor ao vexame a "grande" confissão dessa cultura a respeito de si mesma e o "grande" estilo que ela se crê detentora.

Além de atacar a "opinião pública" alemã, que elegeu o livro de Strauss como um clássico, que acreditou que a vitória da Alemanha na guerra representava igualmente uma vitória da cultura [*Bildung*] alemã, de denunciar essa dita cultura como mero acúmulo de saber, privado de uma visão de conjunto, de elaborar um estudo sobre como pensa e age o filisteu da cultura, de denunciar a superficialidade de sua visão de mundo e de seu estilo, Nietzsche também irá fazer em *David Strauss, o confessor e o escritor* e em vários fragmentos póstumos contemporâneos a esse escrito, uma análise do último livro de Strauss como sendo, na verdade, o lamentável resultado de um avanço indevido do historiador para além dos limites da crítica historiográfica, à qual ele deveria ter se restringindo como autêntico homem da ciência: "Sua confissão é uma *extrapolação* [*Überschreitung*]: por querer aparentar que era filósofo, o douto que nele havia sucumbiu". [110] Ora, em sua "Confissão", Strauss sentiu necessidade de se afastar do hegelianismo, e, buscando se aproximar da visão científica do mundo que as teorias darwinistas haviam instituído, acabou se vendo presa de sua inaptidão enquanto pensador, revelando-se como desmerecedor da tarefa a que se propunha. "Até um ilustre crítico da Bíblia se põe a tagarelar como uma cozinheira saída do fogão químico quando começa pouco a pouco a dissipar-se e a apartar-se dele os vapores hegelianos". [111] Nietzsche acusa Strauss de tentar ser o apóstolo, o Paulo, de um novo messias, do grande benfeitor da humanidade, isto é, Darwin. [112] Porém, argumenta Nietzsche, Strauss nunca conseguiu realmente se ver livre dos insalubres odores emanados pelo hegelianismo, irremediavelmente entranhados em seu tacanho espírito, isto é, ele manteve conservado o aspecto malsão de sua inspiração

[110] FP 27 [2] primavera-outono de 1873.
[111] FP 19 [201] verão de 1872 – início de 1873.
[112] Cf. Johnson, Dirk Robert. "Nietzsche's early darwinism: the 'David Strauss' essay of 1873". In: *Nietzsche Studien*, Band 30, Berlin: Walter de Gruyter, 2001, pp. 62-79.

hegeliana. [113] Ainda que a influência de Hegel tivesse sido tão pouco saudável para o jovem Strauss, ela havia permitido, por um lado, que o mesmo pudesse caminhar sobre alguma base sólida enquanto se ocupava de sua eficiente tarefa enquanto crítico da Bíblia. Porém, em *Der alte und der neue Glaube*, Strauss se viu sozinho com seus próprios pensamentos e, sem uma base concreta de sustentação, a exposição de sua visão de mundo se revelou assaz mesquinha e sem qualquer substância, mesmo assim, o hegelianismo [*Hegelei*] ainda se mostrava fantasmagoricamente presente em seu inegável otimismo, ou seja, em seu aspecto mais prejudicial. Como esclarece Nietzsche:

> A terrível dilapidação do hegelianismo. Quem acredita dele ter sido salvo, como Strauss, jamais estará totalmente curado. Strauss experimentou duas desventuras: em primeiro lugar, o hegelianismo lhe alcançou e lhe apequenou, numa época em que deveria deixar-se guiar por um filósofo mais sério. Em segundo lugar, foi iludido por seus adversários de que a sua causa era uma causa popular e de que ele próprio era um autor popular. Por conseguinte, nunca pôde deixar de ser um teólogo, nem se transformar num discípulo rigoroso de sua ciência. Então, ele se ocupou em abandonar o máximo possível Hegel e o teológico: em vão. O primeiro se mostra em seu rasteiro otimismo a respeito do mundo, com o Estado prussiano como ponto final da história universal, o segundo na investida excitante contra o cristianismo. [114]

Sendo assim, Nietzsche vê no velho David Strauss, nada além do que um mero reflexo pálido, uma vaga lembrança do crítico criterioso e cuidadoso que expôs de forma tão eficaz as contradições da Bíblia em sua *Das Leben Jesu*. Contudo, nenhum auxílio pode ser oferecido a esse douto que se acreditou popular: "Não consentimos de modo algum que se simule estar filosofando acerca de algo diante de nós, não o consentimos, por exemplo, a David Strauss, ao qual não é possível prestar nenhuma ajuda quando sai da atmosfera que lhe é específica, a atmosfera histórico-crítica". [115] Por conseguinte, Nietzsche nunca deixou de demonstrar profundo respeito ao trabalho do jovem crítico da Bíblia, Strauss (antes dele haver se tornado o velho David Strauss tão aclamado pela opinião pública), ao seu olhar acurado, cauteloso e perspicaz, que pôs tão belamente a descoberto as incongruências dos relatos evangélicos, solapando como falsas e contraditórias tanto as explicações da teologia liberal quanto do dogmatismo. Esse aspecto do trabalho de Strauss, Nietzsche jamais

[113] Cf. Co. Ext. I § 9.
[114] FP 27 [30] primavera-outono de 1873.
[115] FP 19 [19] verão de 1872 – início de 1873.

chegará a questionar, vendo no mesmo um estímulo salutar para a honestidade e para a seriedade intelectual na árdua tarefa da pesquisa científica, tanto durante a *Primeira Extemporânea* quanto na época de *O Anticristo*. Como o filósofo faz questão de esclarecer em *David Strauss, o confessor e o escritor*:

> Houve um tempo em que Strauss era um douto bravo, rigoroso, que trabalhava arduamente [*straffgeschürzten*], e que, para nós, parecia tão simpático quanto todos aqueles que na Alemanha servem com seriedade e ênfase à verdade e sabem serem senhores dentro dos seus limites; esse que agora é famoso na opinião pública com o nome de David Strauss se transmutou em uma pessoa distinta: talvez sejam os teólogos os culpados de que isso tenha ocorrido, em todo caso, no que nos diz respeito, assim como sua seriedade de outro tempo nos obrigava à seriedade e à simpatia, seus jogos de agora com a máscara do gênio [*Genie-Maske*] resultam para nós odiosos e ridículos. [116]

Sendo assim, apesar do tom crítico com que Nietzsche se refere a Strauss em *O Anticristo*, a influência que ele sofreu do historiador não ficou restrita unicamente à sua adolescência, mas ainda se manteve viva mesmo em seu último período de produção, porquanto foi Strauss quem primeiro ensinou Nietzsche a manter uma atitude de constante desconfiança com relação aos Evangelhos e a sempre buscar a integridade nas coisas de espírito.

### 1.4 – *Das Leben Jesu*, exame crítico

Strauss publicou a primeira edição de *Das Leben Jesu*: *kritisch bearbeitet* em 1835, aos 27 anos. Com essa obra o historiador inaugurou uma nova forma de se interpretar a vida de Jesus ao estender a explicação mitológica (já utilizada, ainda que com menos competência, por alguns historiadores na interpretação do Antigo Testamento e de alguns elementos da vida de Jesus) para todo o conjunto narrativo composto pelos Evangelhos, com bastante eficiência e clareza lógica. [117] Por romper com todos os paradigmas pré-existentes da crítica neo-testamentária, Strauss foi rechaçado igualmente por teólogos, tanto os dogmáticos quanto os liberais, e por historiadores, mas foi sua obra que trouxe um novo

[116] Co. Ext. I § 10.
[117] "*Considered as a literary work, Strauss's first Life of Jesus is one of the most perfect things in the whole range of learned literature*" (Schweitzer, Op. Cit., p. 78).

fôlego à investigação histórica das origens do cristianismo, e vários dos resultados de sua crítica evangélica são até hoje considerados como pontos pacíficos [118], como já admitia o próprio Renan.

*Das Leben Jesu* teve quatro edições principais (sem contar a sua versão popular): a primeira de 1835/1836, dividida em dois volumes; uma segunda em 1837, que não continha alterações; uma terceira de 1838-1839, contendo diversas modificações em que Strauss faz uma série de concessões aos seus críticos (De Wette e Neander), sobretudo com respeito à credibilidade do Quarto Evangelho [119]; e uma quarta, em 1840, em que ele remove essas concessões, admitindo não saber explicar como pôde ter vacilado tão rapidamente sobre o seu ponto de vista.

O método utilizado por Strauss consiste em apontar as contradições externas e internas dos Evangelhos. As contradições externas dizem respeito à suposta autoria dos Evangelhos como sendo de origem apostólica ou provindas de testemunhas oculares. As contradições internas são aquelas que surgem da comparação dos relatos evangélicos entre si, bem como aquelas que podem ser verificadas no interior de cada relato tomado isoladamente. Um novo tipo de contradição surge, por sua vez, quando se tenta explicar os relatos evangélicos ou segundo a interpretação supranaturalista dos teólogos dogmáticos, ou de acordo com a interpretação naturalista e racionalista dos historiadores e teólogos

---

[118] Segundo Schweitzer, as descobertas de Strauss: "*are far from having lost their significance at the present day. They marked out the ground which is now occupied by modern critical study. And they filled in the death-certificates of a whole series of explanations which, at first sight, have all the air of being alive, but are not really so. If these continue to haunt present-day theology, it is only as ghosts, which can be put to flight by simply pronouncing the name of David Friedrich Strauss, and which would long ago have ceased to 'walk', if the theologians who regard Strauss's book as obsolete would only take the trouble to read it*" (Schweitzer, Op. Cit., p. 84).

[119] Cf. Strauss, David Friedrich. *Vie de Jésus* ou Examen critique de son histoire. Traduite par E. Littré. Paris: Libraire Ladrange, tome premier: 1839, tome second: 1840. "*Les caractères de ce qui est digne de foi et de ce qui ne peut être cru, de ce qui s'approche et s'éloigne de la vérité, se heurtent et se croisent d'une façon si singulière dans cet évangile* [Quatrième]*, le plus remarquable de tous, que, dans la première rédaction de mon livre, j'avais, avec le zèle d'une polémique exclusive, mis uniquement en évidence le côté défavorable, qui me semblait avoir été négligé; mais, peu à peu, le côté favorable a repris ses droits*" (tomer premier, Préface a la troisième éd., p. v-vi). A tradução de Littré, feita a partir da terceira edição de *Das Leben Jesu*, possui uma grande importância filológica para o nosso objeto de estudo, pois foi por meio dela que Renan teve acesso à obra de Strauss. Isso era algo que irritava o erudito alemão, que censurava Renan por conhecer unicamente entre os trabalhos exegéticos alemães, inclusive o seu, aqueles que foram traduzidos para o francês. Ver verbete "Allemagne" no "Dictionnaire par Laudyce Rétat", in: Renan, Ernest. *Histoire des origines du christianisme*. Paris: Robert Laffont, Vol. 1, 1995. Demos preferência, assim, a tradução de Littré e, sempre que possível, citaremos em nota o texto em alemão (de acordo com a segunda edição, 1837).

liberais. [120] Para Strauss, todas essas contradições só podem ser dissipadas de forma satisfatória mediante uma explicação mítica das narrativas evangélicas. O principal argumento de Strauss é apontar que a forma dessas narrativas segue um modelo mítico já pré-existente, ou seja, aquele que se encontra no Antigo Testamento. Vários elementos presentes nas lendas acerca da genealogia, nascimento, missão, milagres, morte, ressurreição e ascensão de Jesus, têm como fonte direta os mitos acerca dos patriarcas, dos grandes profetas, reis e heróis de Israel. A partir do momento em que se decidiu que Jesus era o Messias, tudo aquilo que a *tradição* esperava acerca do Messias foi transportado, ou melhor, serviu como matéria prima para a criação das lendas sobre Jesus.

De acordo com Strauss, é necessário substituir tanto a interpretação ortodoxa (que admite os milagres e a intervenção sobrenatural), bem como a interpretação que tenta fazer uso dos conhecimentos das ciências naturais para explicar a história de Jesus, pela explicação mitológica. [121] Ainda que a interpretação mitológica já tivesse sido utilizada pelos predecessores de Strauss (De Wette, Eichhorn, Gabler), ela nunca fora levada totalmente às suas últimas conseqüências nem aplicada de forma tão consistente. Antes, a explicação mitológica estava confinada apenas a alguns elementos da história do nascimento e da morte de Jesus, enquanto que o verdadeiro núcleo da tradição evangélica, do Batismo à Ressurreição, havia sido deixado de fora da esfera mítica.[122]

Strauss esclarece que nem toda a história de Jesus deve ser considerada mitológica, mas que cada aspecto dessa história deve ser submetido ao exame crítico, a fim de saber se ele não contém nada de mitológico. A interpretação dogmática dada pela Igreja partia de duas pressuposições: primeiramente, que os Evangelhos possuíam caráter histórico e, segundo, que essa história era uma história sobrenatural. O racionalismo da teologia liberal, por sua vez, rejeita aquela segunda pressuposição do dogmatismo, prendendo-se, todavia, ainda mais à primeira, ou seja, que esses livros possuem de fato um conteúdo histórico;

---

[120] "*The supernaturalistic explanation of the events of the life of Jesus had been followed by the rationalistic, the one making everything supernatural, the other setting itself to make all the events intelligible as natural occurrences. Each had said all that it had to say. From their opposition now arises a new solution the mythological interpretation*" (Schweitzer, p. 80).
[121] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, Préface de la première éd., p. 6 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, Vorrede zur ersten Auflage, p. x.
[122] Cf. Schweitzer, Op. Cit., p. 78.

quanto aos aspectos que a teologia dogmática atribuía ao sobrenatural, a teologia liberal busca explicá-los a partir de causas naturais. Strauss, porém, argumenta: "*La science ne peut ainsi rester à mi-chemin; il faut encore laisser tomber l'autre supposition; il faut rechercher si et jusqu'à quel point nous sommes, dans les évangiles, sur un terrain historique; c'est là la marche naturelle des choses.*" [123] Ora, de acordo com Strauss, a grande maioria dos relatos evangélicos não contém somente uma multidão de julgamentos errôneos, o que, de todo modo, é sempre fácil verificar em qualquer relato feito por testemunhas oculares, mas também, não raramente, fatos falsos e acontecimentos impossíveis, que nunca poderiam ter sido narrados por testemunhas oculares, e, dado que somente uma *tradição* é capaz de formar esse tipo de ficção, é necessário concebê-los de uma maneira mítica. [124]

Strauss define o mito como um relato fantástico de um fato ou a apresentação de um pensamento sob uma forma aparentemente histórica e que determina o gênio e a linguagem simbólica e cheia de imaginação de uma dada tradição. [125] O conteúdo em si de uma narrativa mítica não pode ser considerado histórico, mas somente uma exposição simbólica e fantasiosa de como uma determinada *tradição* interpreta os eventos e as idéias que lhe definem enquanto *memória viva de um povo*. [126] Conforme o historiador, o *mito* diferencia-se da *lenda*, visto que o primeiro se constitui na invenção de um fato com o auxílio de uma idéia, a lenda, por outro lado, tem como ponto de partida um fato do qual uma idéia é intuída, no entanto, essa mesma idéia servirá como fonte principal para a transmissão do fato, dando origem a um relato de caráter igualmente não histórico, que pode se tornar mítico quando também passar a conter fatos inventados. A explicação natural dos teólogos liberais parte do pressuposto de que as narrativas evangélicas possuem um conteúdo

[123] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, Préface de la première éd., p. 7. "*So kann auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es mufs auch die andere Voraussetzung fallen gelassen, und erst untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen. Diefs ist der natürliche Gang der Sache*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, Vorrede zur ersten Auflage, p. xi).
[124] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 47 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 41.
[125] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 39 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 32.
[126] "*Then, too, the offence of the word myth disappears for any one who has gained an insight into the essential character of religious myth. It is nothing else than the clothing in historic form of religious ideas, shaped by the unconsciously inventive power of legend, and embodied in a historic personality. Even on a priori grounds we are almost compelled to assume that the historic Jesus will meet us in the garb of old Testament Messianic ideas and primitive Christian expectations*" (Schweitzer, p. 79).

estritamente histórico, buscando interpretar os fenômenos sobrenaturais que elas relatam por meio de explicações científicas. Já a explicação mítica de Strauss, detém-se sobre a formação dessas narrativas, como, por que e por quem elas foram elaboradas. Strauss esclarece que essa explicação mítica parte do princípio de que a narração, apesar de conter algo aparentemente histórico, é desenvolvida por um espírito superior (tradição) em favor de uma verdade ou opinião que se localiza para além da história.

Strauss também vê como problemática a posição adotada pelo ponto de vista mítico-histórico de Bauer, que tenta localizar um pano de fundo factual envolto nas narrativas fantásticas dos Evangelhos. Para Strauss a idéia de mito é de tal maneira tão pouco compreendida por Bauer: "*qu'il explique l'apparition de l'ange à la naissance de Jésus par un météore enflammé; qu'il suppose, à son baptême, un éclair et un coup de tonnerre en même temps que le vol fortuit d'une colombe au-dessus de sa tête; qu'il donne un orage comme fondement de la transfiguration, et que, des anges sur le tombeau de Jésus ressuscité , il fait des linceuls blancs.*" [127] Confundir de tal modo os relatos evangélicos como sendo em parte história pura e em parte mito é confundir os dois pontos de vista, é se negar a sacrificar a história e a abdicar totalmente da crítica para tentar em vão encontrar aí um meio termo.

Strauss reconstrói todo o itinerário da lenta introdução da abordagem mítica no estudo histórico-crítico da Bíblia do seguinte modo: no começo, somente o Antigo Testamento foi considerado como mitológico, o Novo Testamento, porém, ainda era visto como histórico. Depois, a explicação mitológica avançou até o Novo Testamento, restringindo-se, entretanto, apenas a infância de Jesus. Logo em seguida, a história da ascensão também passou a ser considerada mítica. Por último, os milagres passaram a ser divididos em naturais (os operados por Jesus) e os míticos (que ocorreram em torno dele). [128] Strauss, por sua vez, defende ser necessário aplicar a idéia do mito a todo o conjunto da

[127] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 53. "[...] *am schreiendsten aber ist der Widerspruch, wenn man in einer Mythologie des N. T., wie die BAUER'sche, ein solches Nichtverstehen dessen, was ein Mythus ist, findet, dafs z. B. bei den Eltern des Täufers wirklich eine lange, unfruchtbare Ehe angenommen, die Engelerscheinung bei Jesu Geburt durch ein feuriges Phänomen erklärt, bei seiner Taufe ein Blitz und Donnerschlag sammt einer zufällig überhin fliegenden Taube vorausgesetzt, bei der Verklärung ein Gewitter zum Grunde gelegt, und die Engel im Grabe des Auferstandenen zu weissen Leintüchern gemacht werden*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 47).
[128] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, pp. 56-58 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, pp. 50-52.

história da vida de Jesus, pondo na categoria de mito não somente os milagres da infância de Jesus, mas também os da sua vida pública; não somente os milagres operados em torno dele, como também os milagres operados por ele: "*En effet, du moment que l'idée du mythe est introduite dans l'histoire évangélique, aucune ligne de démarcation ne peut plus être tracée; et depuis le début jusqu'à la fin, le mythe pénètre de force jusqu'au cœur de cette histoire.*" [129]

De acordo com Strauss, o principal obstáculo contra a interpretação mítica da vida de Jesus é a suposição de que pelo menos dois Evangelhos, Mateus e João, são provenientes de testemunhas oculares. Ora, não há evidências suficientes que possam provar a tese de que os redatores desses Evangelhos tenham sido testemunhas oculares ou que ao menos tenham mantido contato com alguma testemunha ocular, sem contar que a atribuição da autoria desses Evangelhos a algum apóstolo é uma superstição que nenhum crítico sério ousaria tentar mais defender no estágio atual da crítica. [130] Ademais, mesmo que Jesus tenha tido uma existência histórica, e mesmo que somente uma geração se tenha passado entre sua morte e a redação dos Evangelhos, isso já seria tempo suficiente para que o material histórico se mesclasse de tal forma com o mítico, que seria impossível tentar distingui-los. Além disso, de acordo com Strauss, "*durant même tout le cours de son existence politique, le peuple hébreu n'a jamais eu, à vrai dire, un sentiment net de l'histoire; ses livres historiques les plus récents, par exemple ceux des Macchabées, et même les ouvrages de Josèphe, ne sont pas exempts de récits merveilleux et extravagants.*" [131] Mas, na verdade, a questão sobre a autoria dos Evangelhos é mesmo de menor monta, porque ela pouco poderia dizer em relação aos problemas que surgem do exame do

[129] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, pp. 60. "*In der That will sich auch, den Begriff des Mythus einmal auf die evangelische Geschichte angewendet, eine solche Schranke nirgends ziehen lassen, und so-wohl vom Anfang als vom Ende der evangelischen Geschichte dringt das Mythische mit Macht auch in den Kern derselben ein*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 54).

[130] "*C'est un résultat inattaquable de la critique, que les titres des livres bibliques ne supposent en eux-mêmes rien sur l'origine de ces livres, si ce n'est tantôt le dessein de l'auteur, tantôt aussi l'opinion de l'antiquité juive ou chrétienne*" (Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 70). "*Es ist ein unumstöfslicher Satz der Kritik, dafs die Ueberschriften der biblischen Bücher an sich vorerst nichts, als bald das Vorgeben des Verfassers, bald aber auch nur die Meinung des judischen oder christlichen Alterthums, über den Ursprung derselben enthalten*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 65).

[131] Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 79. "*Allein ein rein historisches Bewufstsein ist dem hebräischen Volk während der ganzen Zeit seines politischen Bestehens eigentlich niemals aufgegangen, da selbst seine spätesten Geschichtswerke, wie die Bücher der Makkabäer und sogar die Schriften des Josephus, nicht frei von wunderhaften und abenteuerlichen Erzählungen sind*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 75).

conteúdo em si desses relatos, ou seja, suas inúmeras contradições internas. [132] A começar pela total imprecisão geográfica a respeito de onde se passam os acontecimentos, os erros acerca de eventos históricos e sobre a política do Império; bem como a confusão de datas, de nomes, de pessoas (ora Maria Madalena é uma prostituta, ora uma discípula; ora Lázaro é um amigo próximo de Jesus, ora um quase desconhecido), da descrição de costumes em total desacordo com a época e o lugar, da descrição anacrônica dos rituais, da hierarquia e política do Templo, da quantidade de milagres de Jesus, do número de vezes que ele teria ido a Jerusalém durante sua missão pública, de como ele teria feito essa entrada, etc.; o caráter completamente fantasioso das árvores genealógicas de Jesus e a contradição entre aquela apresentada em Mateus e aquela de Lucas; a ambigüidade sobre se sua mãe e alguns de seus irmãos e irmãs o viam como um Messias ou como um louco [133], etc.; e por último, os elementos sobrenaturais contido neles, em franco desacordo com o estado atual do conhecimento científico, suas descrições e referências a fatos absurdos e falsos

Assim, o método de trabalho que Strauss utiliza em seu exame sobre os relatos acerca da vida de Jesus procura seguir os princípios da dialética hegeliana [134]: cada evento da vida de Jesus é considerado separadamente; primeiramente ele é analisado sob o prisma da explicação supranaturalista e, logo depois, sob o prisma da explicação racionalista ou naturalista; cada perspectiva se mostra contraditória e impossível em si mesma, acabando por se auto-anular; e, ao serem comparadas, uma perspectiva refuta a outra; Strauss, então, mostra como os elementos inexplicáveis desses relatos são, na verdade, de natureza mítica e não histórica, dissolvendo, desse modo, a contradição que deles surgem.

---

[132] "*D'après ce qui vient d'être dit, on voit que les témoignages extrinsèques sur la rédaction de nos évangiles, loin de nous forcer à croire que ces livres aient été composés par des témoins oculaires, ou seulement par des personnes bien informées, sont absolument insuffisants pour décider un problème dont la solution ne dépend plus que des raisons intrinsèques, c'est-à-dire de la nature même des récits évangéliques*" (Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 80). "*Da es sich nach dem Bisherigen mit den äusseren Zeugnissen für die Abfassung unsrer Evangelien von Augenzeugen oder sonst genau Unterrichteten so verhält, dafs sie, weit entfernt, uns zu dieser Annahme zu zwingen, die Entscheidung ganz auf das Ergebnifs der innern Gründe, d. h. der Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen selbst, ausgesetzt sein lassen*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 76).

[133] Uma questão que irá adquirir bastante importância nas discussões bastante em voga no final do século XIX acerca da relação entre patologias mentais e o fenômeno religioso (cf. a seção "Fisiologia da redenção" deste trabalho).

[134] Cf. Schweitzer, Op. Cit., p. 84 ss.

### 1.4.1 – O mito como criação coletiva

É algo que salta aos olhos, para Strauss, que os mitos evangélicos, ainda que representem coisas que jamais aconteceram, foram compostos sem uma intenção fraudulenta premeditada e foram considerados verdadeiros sem uma excessiva credulidade, porém, ao mesmo tempo, isso parece servir como objeção ao caráter mitológico desses relatos. Entretanto, se essa dificuldade fosse real, seria igualmente impossível explicar miticamente os relatos das religiões pagãs.[135] De acordo com Strauss, não se pode aplicar à formação do mito a suposição de que ela consista numa invenção, ou seja, numa criação premeditada e livre pela qual o autor busca revestir de verossimilhança algo que ele próprio reconhece como sendo falso. Baseando-se nos pressupostos defendidos por Otfried Müller em sua obra *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Strauss concebe o mito como *uma criação coletiva elaborada por uma tradição*. Por isso, a tentativa de se identificar os autores dos Evangelhos é irrelevante, já que, qualquer que sejam seus *redatores* eles não poderiam ser considerados de fato os *autores* do mito Jesus. Por conseguinte, o mito, para Strauss, não pode ser concebido como a criação individual de um homem dotado de espírito superior, por um poeta, por um *gênio original*, mas sim como uma criação geral e superior de um povo, de uma comunidade religiosa. [136] Contudo, como seria possível admitir a complexidade do mito, que parece exigir toda uma série de planos de elaboração e exposição, sem a suposição de que um único indivíduo espiritualmente superior é o seu autor? E, além disso, como esse mesmo indivíduo poderia conseguir convencer a todos de que sua invenção não é uma ficção? Strauss explica que os indivíduos mais dotados que conferem ao mito uma estrutura poética não podem ser considerados inventores dos mitos, visto que no exercício dessa atividade eles obedecem a impulsos que agem simultaneamente entre todos os que pertencem a uma comunidade, por isso, tais poetas não agem com o objetivo de convencer os outros, e sim sob a influência das mesmas convicções morais compartilhadas por todos. É, portanto, a tradição que dá forma ao mito, conduzida, de maneira inconsciente, por impulsos que respondem a necessidades que condicionam a existência de um povo. Assim como o desenvolvimento do mito se dá de

[135] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 93 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 89.
[136] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 97 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 93.

forma insciente pela coletividade, seus elementos ficcionais também não são elaborados de maneira arbitrária. Nesse sentido, Strauss argumenta que o grande empecilho para a compreensão do mito enquanto criação coletiva é a falsa noção de que eles são elaborados de uma única vez e não pouco a pouco e sucessivamente sob a ação e circunstâncias de acontecimentos diversos. As impressões que uma tradição elabora sob a ação desses acontecimentos permanecem continuamente vivas na mentalidade e no discurso de um povo, e, sem serem fixadas na forma escrita, estão sob constante mudança e flutuação, daí sua extrema complexidade. [137] Para Strauss, todas as ficções do mito são elaboradas de forma não premeditada e inocente, sem qualquer intenção deliberada por parte da comunidade. Como esclarece Müller, citado por Strauss: "*Une certaine nécessite dans la production du mythe, l'ignorance de son caractère parmi ceux qui le produisent, telle est la double idée sur laquelle nous insistons. En la comprenant, nous comprenons en même temps que la discussion pour savoir si le mythe provient d'un individu ou de plusieurs, du poëte ou du peuple, ne porte pas, dans les cas mêmes où l'on peut la soulever, sur le fond de la question.*" [138] O narrador do mito é somente o órgão pelo qual uma comunidade se auto-define, em obediência as necessidades que tornam a existência de um povo possível. Mesmo os mitos mais complicados são desenvolvidos de forma inconsciente, e sua complexidade se deve a sua lenta formação e elaboração no interior da tradição. No caso da narrativa do mito de Jesus, por mais que a sua fixação na forma escrita tenha ocorrido em um intervalo de tempo bastante breve, os elementos para a sua composição já haviam sido preparados pela tradição muito antes da própria existência histórica de Jesus. Um mito não é a produção de um indivíduo, mas de sociedades inteiras e de gerações sucessivas, transmitido oralmente e recebendo, aos poucos, um caráter mais elaborado esteticamente por um narrador ou outro, porém, sempre de maneira involuntária, às vezes, de forma mais grosseira e rústica, e, outras vezes, como objeto do trabalho poético de um indivíduo mais dotado e inspirado.[139] Mesmo quando há uma adição de um elemento fictício por parte do

[137] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 99 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 95.
[138] Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 95. "*Es ist der Begriff einer gewissen Nothwendigkeit und Unbewufstheit im Bilden der alten Mythen, auf welchen wir dringen. Haben wir diesen gefafst, so sehen wir auch ein, dafs der Streit, ob der Mythus von Einem oder Vielen, von dem Dichter oder dem Volke ausgehe, auch wo er sonst Statt hat, nicht die Hauptsache trifft*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 92).
[139] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, pp. 97-98 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 94.

poeta, não se pode falar aqui, para Strauss, de uma invenção voluntária, pois, diferente da sociedade moderna, o poder da imaginação é visto em sociedades menos esclarecidas como uma faculdade divina, uma via de acesso imediato à verdade e não à ilusão.[140] E quando o poeta age assim, ele está apenas dando, involuntariamente e sem premeditação, um novo movimento e configuração ao conhecimento que ele herda da tradição, a algo do qual ele não pode ser considerado, portanto, individualmente, como sendo o criador.

### 1.4.2 – A não historicidade dos Evangelhos

Para Strauss, tanto o Antigo quanto o Novo Testamento não podem ser considerados como documentos de caráter histórico, mas como fixações na forma escrita dos mitos elaborados pela tradição de uma comunidade religiosa. No entanto, Strauss chega a admitir que nem sempre se pode estender ao conjunto dos livros bíblicos e, principalmente, aos Evangelhos o caráter que constitui o principal atributo do mito em geral, isto é, o fato de serem eles compostos sem uma intenção e sem que os autores tivessem consciência de suas próprias ficções. Isso porque, sobretudo nos ciclos lendários, ou seja, nos relatos que exprimem uma intuição de uma idéia a partir de um fato, podem ocorrer invenções premeditadas e calculadas, motivadas, sobretudo, por interesses partidários. Entretanto, ainda assim, Strauss insiste, "*une fiction, même quand elle n'est pas complètement sans calcul, peut cependant encore ne comporter aucune fraude*." [141] Conforme Strauss, mesmo essa intenção partidarista ainda possui caráter mítico, porque ela surge da necessidade de um partido religioso contrapor suas próprias convicções às de outros partidos, ou seja, não como forma de adulterar um acontecimento, mas procurando exprimir a verdade segundo os sentimentos daquele grupo. Além disso, na Antiguidade, sobretudo na Antiguidade judaica, história e ficção, poesia e prosa, faziam parte de um mesmo conjunto de transmissão de conhecimento. Isso explica, por exemplo, os motivos que levaram vários escritores judeus, ainda que muito estimados, e os primeiros cristãos a publicarem seus

[140] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, pp. 103 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 100-101.
[141] Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, pp. 103-104. "*Aber eine Dichtung, wenn sie auch nicht absichtslos ist, kann darum doch immer noch arglos sein*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 102).

livros sob um nome reputado, sem acharem que com isso estavam cometendo uma fraude. [142]

### 1.4.3 – O problema das contradições

Para Strauss, os mitos que compõem os Evangelhos podem ser classificados em: mitos evangélicos propriamente ditos, ou seja, um mito sobre Jesus que não relata um fato, mas sim uma idéia de seus primeiros seguidores; mitos puros, referentes às duas principais fontes da formação do mito de Jesus, a saber: em primeiro lugar, as expectativas sobre a chegada do Messias existentes entre os judeus antes e independente de Jesus, e, em segundo, a impressão que Jesus causou por conta de sua personalidade, de sua ação e de seu destino, sendo que tal impressão foi responsável pela modificação da idéia que seus compatriotas tinham a respeito do Messias; mitos sobre acontecimentos históricos, nos quais um fato particular serve como tema a ser revestido de concepções míticas pela imaginação tendo como base uma idéia; bem como as lendas, que são relatos fantasiosos ainda não integrados totalmente ao conjunto mítico em geral. [143]

Entretanto, como é possível identificar com precisão um relato como tendo caráter mítico e não histórico. Strauss esclarece que o mito em si possui dois aspectos principais, "*d'abord il n'est pas de l'histoire; secondement, il est une fiction, produit de la direction intellectuelle, d'une certaine société; par conséquent on le reconnaîtra à deux ordres de caractères, les uns négatifs, les autres positifs.*" [144] As características positivas do mito mostram-se na sua forma e no seu conteúdo: sua forma é predominantemente poética; mas o que o diferencia da simples poesia é justamente o seu conteúdo, que se distingue por estar em franca concordância com as idéias que prevalecem no local em que ele nasce. Por exemplo, como os judeus apreciavam representar grandes homens como filhos de mães

[142] Cf. Strauss, *Vieé de Jésus*, tome premier, p. 104 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 102.
[143] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, pp. 105-106 bis – Seção ausente na segunda edição.
[144] Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 107. "*Wie der Mythus selbst die zwei Seiten an sich hat, erstlich nicht Geschichte, sondern zweitens eine aus der Geistesrichtung einer gewissen Gemeinschaft hervorgegangene Dichtung zu sein: so wird er eben auch an diesen zwei Seiten, mithin einerseits an negativen, andrerseits an positiven Kriterien, als solcher sich erkennen*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 103).

longamente estéreis, isso basta para desconfiarmos da historicidade, diz Strauss, do relato que mostra o nascimento de João Batista segundo esse modelo.

As características negativas do mito podem ser definidas por sua oposição direta aos textos históricos. Um relato não pode ser considero histórico, ou seja, aquilo que ele conta não aconteceu, ou não aconteceu da maneira como ele conta, quando: (1) os acontecimentos relatados são incompatíveis com as leis conhecidas e universais que regulam a marcha dos acontecimentos; (2) os acontecimentos relatados são incompatíveis com relação a sua própria estrutura interna e com os outros relatos que com ele se relacionam. [145]

Por conta dessa primeira lei que regula a natureza histórica de um relato, Strauss exclui da esfera histórica, portanto, todos os relatos que descrevem qualquer tipo de evento sobrenatural como real: uma interferência imediata de Deus no transcurso dos acontecimentos, um fenômeno produzido por um indivíduo dotado de poderes sobrenaturais, etc. Essa lei também regula tudo aquilo que acontece pela ordem da sucessão. Se nos é dito, por exemplo, que desde a sua infância Jesus despertou o mesmo sentimento de admiração que ele despertaria quando adulto, é necessário duvidar do caráter histórico desse relato. A ordem da sucessão deve, portanto, ter como medida principal as leis psicológicas, que não permitem conceber a existência de um homem que teria agido e pensado de maneira psicologicamente inadmissível com base no homem em geral ou nele mesmo segundo seu modo habitual de ser. Por exemplo, o relato que diz que os dirigentes do Sinédrio teriam pedido aos guardas que vigiassem a tumba de Jesus para que os discípulos deste não viessem a levantar falso testemunho sobre a sua ressurreição, mas que, com o sumiço do corpo, ao invés de acusar aqueles discípulos de terem roubado o corpo, pagam aos guardas para que eles mantenham silêncio sobre o ocorrido, não pode ser considerado, sem dificuldades, como sendo um relato histórico. Porém, Strauss esclarece que se deve agir com muita prudência na aplicação desse critério e sempre em conjunção com os outros critérios da explicação mítica, tendo em vista a constante possibilidade de acontecimentos inesperados e de que os homens ajam sem qualquer fidelidade ao seu caráter.

[145] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 109 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 106.

A segunda lei apontada por Strauss exclui do campo histórico os relatos que se contradizem em suas relações. Por exemplo, um relato afirma que Jesus só iniciou sua pregação na Galiléia após a prisão de João Batista, porém, outros relatos dizem que ele já a teria iniciado bem antes dessa prisão. Em outros casos, dois ou mais relatos apresentam o mesmo dado de maneira diferente, esse desacordo pode estar relacionado com coisas acessórias: tempo, lugar, nomes; ou com todo o pano de fundo dos acontecimentos: por exemplo, segundo um relato, João Batista reconhece Jesus imediatamente como o Messias, em outro, ele instrui os seus seguidores a irem perguntar a Jesus se seria ele, Jesus, o Messias.

Outra objeção ao caráter histórico de um relato se revela quando ele narra acontecimentos ou discursos que se passam em dois lugares diferentes de forma tão idêntica que não se pode admitir que tais acontecimentos ou discursos tenham de fato ocorrido mais de uma única vez. [146] Nos casos em que há dois relatos diferentes sobre um mesmo acontecimento, alguém poderia argumentar que pelo menos um deve ser histórico. Nessa perspectiva, o relato que deveria ser tido como o mais confiável seria aquele que menos contradiz as leis naturais. Todavia, esse não é, de acordo com Strauss, um critério válido para decidirmos sobre o caráter histórico de um relato, pois a existência de dois relatos é uma prova de que pelo menos um deles é mitológico, e se um deles é mitológico o outro possui grandes chances de também o ser. Para uma decisão mais segura, seria necessário que um relato estivesse plenamente de acordo com informações solidamente estabelecidos alhures, como, por exemplo, em relatos de caráter indubitavelmente históricos ou em dados arqueológicos.

### 1.4.4 – As fontes do mito de Jesus

De acordo com Strauss, o mito de Jesus narrado no Novo Testamento teve como fundamento para a sua elaboração, de um lado, a grandeza de espírito e caráter de Jesus e, de outro, as opiniões já existentes acerca do Messias entre os seus compatriotas. O homem Jesus, a figura histórica que de fato deve ter existido, foi objeto de uma profunda admiração

[146] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, pp. 109-110 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 107.

por parte daqueles que ouviram seus ensinamentos e acompanharam sua missão. Essa veneração e entusiasmo alimentados em torno desse homem fizeram com que ele fosse identificado como o Messias prometido, aquele que livraria seu povo da servidão e estabeleceria o reino de Deus. A partir do momento em que Jesus foi tido como o Messias, o seu mito começou a ser elaborado, transportando-se para a sua figura gradualmente tudo aquilo que se esperava e que caracterizava o Messias. Na fórmula cunhada por Strauss: "*Telle et telle chose appartiennent au Messie; or, Jésus a été le Messie; donc, ces choses sont arrivées à Jésus.*" [147] Essa fórmula é a solução principal para todos os problemas que as explicações fornecidas pelos historiadores, teólogos liberais e dogmáticos nunca puderam resolver; é a explicação que dissolve as inúmeras contradições dos Evangelhos: como entender os aspectos miraculosos a respeito do nascimento de Jesus, a anunciação, a virgindade de Maria, a estrela, os magos, o anjo, os pastores, o massacre dos recém-nascidos, a fuga paro o Egito; eventos estes narrados em duas versões diferentes, sendo que, ao invés de se completarem, uma versão contradiz a outra, ambas se excluindo mutuamente. Ora, nenhum aspecto desses eventos tem qualquer fundamento histórico, todos eles possuem uma função mitológica: o nascimento do Jesus histórico não ocorreu da maneira como narram tais narrativas, as mesmas existem unicamente como resposta às expectativas populares sobre como o Messias chegaria ao mundo. Para Strauss, a primeira fonte para a elaboração do mito de Jesus, ou seja, a poderosa impressão que ele causou, *é o único fundamento histórico* que se pode abstrair dos Evangelhos, a segunda fonte, as crenças populares sobre o Messias, devem ser consideradas como o *aspecto filosófico* na criação do mito de Jesus, a união dessas duas fontes deram origem a um relato *mítico* sobre a sua vida e obra, um relato que, portanto, não pode ser considerado como sendo de natureza histórica. Como exemplifica Strauss:

> *Ainsi, par exemple, le mythe de la transfiguration de Jésus a, pour fondement historique, la grande impression que Jésus fit sur ses contemporains et sur les générations suivantes; l'œuvre de la pensée seule, ou, si l'on veut, la portion philosophique, c'est que, du Messie, on attendait une ressemblance avec Moïse et Élie, et par conséquent une illumination de la face; attente qui, à son tour, avait*

[147] Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 102. "*Mit dem Messias mufs sich das und das begeben; Jesus war der Messias: folglich wird sich jenes eben mit ihm begeben haben*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 99).

> *sa cause dans les récits, partie mythiques, partie historiques, de l'Ancien Testament sut ces deux hommes*. [148]

Para Strauss, antes mesmo de Jesus existir, portanto, todos os elementos necessários para a elaboração do mito do Messias já estavam plenamente desenvolvidos. Isso por conta da interpretação que a crença popular fazia do conjunto dos escritos proféticos que falavam de um rei Salvador ungido por Deus. Há diversas interpretações do porquê as profecias foram usadas como provas do caráter messiânico de Jesus. Uma ortodoxa, que diz que isso se deve simplesmente ao fato das profecias se cumprirem em Jesus. Uma racionalista, que diz que os autores do Novo Testamento sempre souberam, de fato, que as profecias não se aplicavam ao Messias. Uma mítica, que diz que as profecias possuem para os judeus um duplo sentido, um premente, sobre a chegada de um novo rei no sentido mais laico, e outro indeterminado, a respeito do reinado ideal do Messias. E uma interpretação crítica, defendida por Strauss, que diz que as profecias dos antigos profetas hebreus foram mal compreendidas pelo judaísmo da diáspora. [149] De acordo com Strauss, as interpretações do judaísmo eram más interpretações das palavras dos profetas do Antigo Testamento, pois descontextualizavam o seu sentido original, que dizia respeito a uma situação bastante concreta e específica para o momento histórico em que elas foram proferidas. A figura libertadora ao qual se referiu um Isaías ou um Daniel, por exemplo, nada mais era do que um rei no sentido propriamente político do termo, que estava destinado a resolver uma dada situação concreta em um período bastante iminente, ou seja, eram de fatos profecias, mas que diziam respeito a um futuro próximo, à primeira ou à segunda geração depois do profeta. Quando os judeus dos tempos de Jesus deslocavam essas profecias para a sua própria época e condição histórica e política, as mesmas perdiam o seu sentido original e entravam em contradição com o contexto do próprio livro em que elas surgiram, o qual se referia a uma outra época, a um outro tipo de problema que

[148] Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 93. "*So ist z. B. an dem Mythus von der Verklärung Jesu das Historische der grofse Eindruck, welchen die Mit- und Nachherlebenden von Jesu empfangen hatten; das blofs Gedachte, oder, wenn man will, Philosophische, das, dafs man vom Messias ein Zusammentreffen mit Moses und Elias und eine Verklärung des Angesichts erwartete, was aber selbst wieder in den theils historischen theils mythischen Erzählungen des A. T. von diesen beiden Männern seine Veranlassung hatte*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, pp. 89-90). Tese muito semelhante àquela que será adotada por Wellhausen, cf. a seção "Wellhausen e o processo de desnaturalização dos valores naturais" deste trabalho.

[149] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, pp. 183-187 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, pp. 188-192.

precisava de resolução, e não aquele enfrentado pelo judaísmo da diáspora. Sendo assim, o mito do Messias foi se desenvolvendo aos poucos, por meio da má interpretação dessas profecias; uma má interpretação condicionada tanto pela nova realidade histórica em que se estava inserido quanto por influência do paganismo (nascimento virginal, nascimento na caverna, expiação, etc.), do zoroastrismo (anjos, magos, estrela guia, juízo final, ressurreição, céu, inferno, etc.), do mitraísmo (vida após a morte, julgamento, salvação da alma, etc.) e do gnosticismo (doutrina do Verbo, Evangelho de João, etc.). Contudo, foi necessário, defende Strauss, que um homem que obtivesse uma admiração tão grande por parte dos seus a ponto de ser considerado o Messias tenha de fato surgido para que essas idéias se concentrassem em torno de sua figura, adquirindo, por sua vez, uma nova configuração. Além disso, era necessário que esse mesmo homem, também imbuído daquelas mesmas interpretações equivocadas das antigas profecias, acreditasse firmemente ser ele o Messias prometido. No entanto, ainda fica sem resposta a questão de se, para Strauss, esse homem poderia ser outro além de Jesus, ou seja, se, mesmo que Jesus nunca tivesse nascido, um outro homem poderia tomar o seu lugar na criação do mito do Messias.

Entretanto, não somente as profecias sobre o Messias serviram de material para a composição do mito Jesus, uma vez que a crença popular também desenvolveu a noção de que os feitos dos patriarcas, heróis, juízes, reis, dos grandes homens do passado do povo hebreu e, principalmente, dos profetas, deveriam também ser realizados pelo Messias, porém, com uma magnitude maior ainda. Os feitos de Elias e Eliseu, por exemplo, foram uma das fontes para a composição do mito do nascimento virginal, das curas, da alimentação do povo, ressuscitação dos mortos, da ascensão, etc. Assim, por exemplo, o milagre da multiplicação dos pães e peixes para alimentar o povo teve como fonte o maná de Moisés e os milagres de multiplicação de alimentos operado por Elias (1 Reis, 17, 8-16) e Eliseu (2 Reis, 4, 42 ss.).[150] A transformação da água em vinho nas bodas é uma reminiscência do poder de Moisés e Eliseu de transmutar a água, etc. [151]

É possível afirmar que, provavelmente, para Strauss, se não houvesse uma crença popular pré-existente a respeito de como o Messias deveria ser, o mito que se criou em

[150] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome second, p. 231 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 240.
[151] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome second, p. 248 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 258.

torno de Jesus nunca teria sido criado, ainda que ele próprio tenha de fato existido, ou talvez, devido a poderosa impressão que sua figura causou entre os seus companheiros, um outro mito, totalmente diferente daquele que conhecemos, teria vindo à luz. A aceitação de que Jesus era verdadeiramente o Messias, por parte dele próprio e de seus seguidores, constitui o ponto inicial para a criação de seu mito: se esse é o Messias, então as profecias se cumpriram. Os Evangelhos foram escritos com essa convicção, não importando se as coisas realmente se passaram assim.

### 1.4.5 – O mito do nascimento virginal

Um caso exemplar do método crítico e da explicação mitológica que Strauss utilizou para a resolução das contradições dos Evangelhos pode ser encontrado em sua investigação sobre o mito do nascimento virginal de Jesus. A chave de leitura para a compreensão de como esse mito foi elaborado está naquela fórmula cunhada por Strauss que diz: Jesus era o Messias; esperava-se que o Messias fosse de tal modo; logo, Jesus cumpriu tudo o que se esperava do Messias. Esse mito do nascimento virginal foi adquirindo a forma que nós conhecemos paulatinamente, pois foi só gradualmente que Jesus foi sendo visto sob um aspecto cada vez mais elevado e divino devido a sua suposta natureza enquanto filho de Deus. As narrativas de Mateus e de Lucas são contraditórias entre si porque foram elaboradas tendo como base profecias diferentes sobre o nascimento do Messias. As genealogias de Jesus já trazem a primeira contradição: se Jesus descende por parte de José da casa de Davi, se ele é filho de Davi, compartilhando seu sangue real, então, como explicar a ausência de intercurso entre José e Maria na concepção de Jesus, pois, só o fato de ele ter sido adotado por José, não lhe confere a hereditariedade necessária como atributo messiânico do sangue de Davi. [152] Portanto, a origem dessas genealogias deve remontar ao tempo em que a primeira Igreja primitiva de Jesus ainda acreditava que seu nascimento tivesse sido fruto de um intercurso natural entre José e Maria. E apesar de, após se adotar a crença no nascimento virginal, elas não serem mais necessárias, as mesmas foram aproveitadas por mera comodidade. Aos poucos, todavia, foi adquirindo força a crença de que Jesus não poderia ter tido um nascimento natural, pois os grandes homens do antigo

[152] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 193 ss – *Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 197 ss.

mundo mitológico, seja do povo hebreu, seja dos pagãos ou do oriente próximo, sempre nasceram de forma extraordinária, e as profecias sobre a chegada do Messias também vaticinavam isso:

> *Par Matthieu, l, 22 et suiv., on voit en outre que le passage d'Isaïe, 7, 14, était rapporté à Jésus dans la première église chrétienne. Jésus, disait-on, doit, conformément à ce passage, naître, comme Messie, d'une vierge par une opération divine; ce qui devait être, concluait-on, est aussi arrivé véritablement, et de cette façon se développa un mythe philosophique (dogmatique) sur la naissance de Jésus. L'explication mythique laisse l'histoire réelle de Jésus dans sa vérité; Jésus est né d'un mariage régulier entre Joseph et Marie, ce qui sauve, ainsi qu'on le remarque avec raison, aussi bien la dignité de Jésus que le respect dû à sa mère*. [153]

Strauss elabora assim um interessante esquema cronológico do mito do nascimento virginal de Jesus, que não só tenta dar conta de como essa crença foi fixada nos Evangelhos, mas também como, tempos depois, ela continuou sendo desenvolvida pela Igreja cristã, até adquirir caracteres cada vez mais fantásticos e divinos. Primeiramente, entre os contemporâneos de Jesus e os redatores da genealogia: Jesus nasce das relações completamente lícitas, ou seja, sob a instituição judaica do casamento, entre José e Maria. Durante a época dos redatores dos evangelhos apócrifos sobre Maria e sobre o nascimento e infância de Jesus (fontes de Mateus e Lucas): Maria e José são apenas noivos; José não tem participação na concepção de Jesus e não mantém relações conjugais com Maria antes do nascimento do infante (logo após eles tiveram outros filhos). Época de Olshausen: mesmo após o nascimento de Jesus, José, ainda que esposo legal de Maria, não quis fazer uso de seus direitos matrimoniais. Durante Epifânio, os Protoevangelhos de Jacó e outros: José já era um ancião decrépito, não podia mais manter relações; seus filhos são de um casamento anterior; ele recebe Maria mais como guardião do que como marido. Época de Crisóstomo: não só a virgindade de Maria não foi destruída pelo nascimento de Jesus, mas também se manteve intacta após as gestações posteriores. Com São Jerônimo, finalmente, não somente

[153] Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 207. "*Aus Matth. 1, 22. f. sieht man ferner, dafs die Stelle Jes. 7, 14. in der ersten christlichen Kirche auf Jesum bezogen wurde. Jesus, dachte man, mufs als Messias, dieser Stelle zufolge, von einer Jungfrau durch Gotteskraft geboren sein; was sein mufste, schlofs man, ist auch wirklich geschehen, und so entstand ein philosophischer (dogmatischer) Mythus über die Geburt Jesu. Seiner wirklichen Geschichte nach ist dann Jesus, dieser Erklärungsart zufolge, aus einer ordentlichen Ehe Josephs und der Maria entsprossen, womit, wie mit Recht bemerkt wird, ebensowohl die Würde Jesu als die schuldige Achtung; gegen seine Mutter besteht*" (*Das Leben Jesu*, Erster Band, p. 215).

Maria, mas também José guardou durante toda a sua vida sua virgindade, e os pretensos irmãos de Jesus não passam de primos seus. [154]

1.4.6 – Impossibilidade de uma "vida de Jesus"

A parte mais extensa de *Das Leben Jesu* de Strauss é, deste modo, dedicada à aplicação do método crítico, identificação de contradições, e explicação mítica dos elementos e episódios dos relatos evangélicos que mais inegavelmente pertencem ao registro mitológico e não histórico: a começar pela anunciação e nascimento do arauto de Jesus, isto é, João Batista; partindo para a análise da árvore genealógica de Jesus; a anunciação de seu nascimento, sua concepção; a natividade e os primeiros eventos após seu nascimento; sua infância e educação, e sua primeira visita ao templo. Todo o primeiro volume de *Das Leben Jesu* é dedicado a esses episódios fabulosos que, como veremos, serão completamente ignorados por Renan, com exceção da educação de Jesus que Renan tentará intuir a partir da condição social de Jesus e da análise do modelo de educação palestina naquela época, sem o recurso, portanto, dos Apócrifos. Quase a metade do segundo volume de *Das Leben Jesu*, por sua vez, é dedicada aos milagres de Jesus; o restante versará sobre a transfiguração, entrada em Jerusalém, paixão, morte e ressurreição. Praticamente nada é dito sobre os ensinamentos de Jesus, o que ele de fato teria professado, a não ser aquilo que diz respeito ao prenúncio de sua morte ou a introdução de elementos notavelmente gnósticos entre suas máximas. Por conseguinte, para Strauss, pelo menos na época de *Das Leben Jesu*, a redação de uma "vida de Jesus" propriamente dita, isto é, uma biografia detalhada tal como a que Renan tentará produzir, é praticamente impossível. [155] Strauss não se preocupou em identificar quais seriam os elementos históricos dos Evangelhos, apesar de admitir que eles existam. [156] Seu único objetivo foi mostrar que, independente dos fatos que ocasionaram a elaboração das narrativas evangélicas, as mesmas possuem uma forma cuja estrutura só pode ser plenamente compreendida segundo

[154] Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, tome premier, p. 218 – *Das Leben Jesu*, Erster Band, pp. 226-227
[155] "*A purely historical presentation of the life of Jesus was in that first period wholly impossible; what was operative was a creative reminiscence acting under the impulse of the idea which the personality of Jesus had called to life among mankind*" (Schweitzer, Op. Cit., p. 80).
[156] "*With critical acumen he resigned the attempt to base a decision on a comparison of the historical data, and allowed the theological character of the two lines of tradition to determine the question*" (Schweitzer, p. 87).

o modelo de narrativa mitológica. Sendo assim, por mais que ele tenha admitido a existência de elementos autenticamente históricos nesses relatos, os mesmos se mostram, segundo ele, tão insignificantes comparados com os mitológicos e tão intrinsecamente misturados a eles que é praticamente impossível identificá-los com precisão e certeza. Além do mais, tais conteúdos históricos são, para Strauss, quase que inteiramente irrelevantes, pois o que lhe interessa é a idéia que o mito de Jesus expressa, ou seja, a realização do que uma dada comunidade religiosa aspira como o modelo mais elevado de homem: o homem-Deus [157], o momento que Jesus representa, de acordo com a concepção hegeliana de história que Strauss possuía, para a constituição do Espírito Absoluto. [158] Essa idéia não é obra de Jesus, mas sim de uma coletividade, da tradição que criou o seu mito. [159] O mito de Jesus seria, nesse sentido, apenas um momento da realização do Espírito Absoluto. Sendo assim, é difícil saber qual a opinião pessoal de Strauss sobre a vida factual de Jesus. [160] Ele não faz uma ligação entre os poucos indícios positivos dessa história como tentará fazer Renan. Não obstante, em momento algum, Strauss colocará em dúvida a existência histórica do homem Jesus. [161] Para Strauss, não só a existência histórica de Jesus se fez necessária para a elaboração de seu mito, quanto também o fato de que ele realmente acreditou ser o Messias segundo todas as expectativas escatológicas. [162]

---

[157] "*God-manhood, the highest idea, conceived by human thought, is actually realised in the historic personality of Jesus*" (Schweitzer, Op. Cit., p. 79).

[158] "*Religion is not concerned with supra-mundane beings and a divinely glorious future, but with present spiritual realities which appear as 'moments' in the eternal being and becoming of Absolute Spirit*" (Schweitzer, Op. Cit., p. 73).

[159] "*And this idea of God-manhood the realisation of which in every personality is the ultimate goal of humanity is the eternal reality in the Person of Jesus, which no criticism can destroy*" (Schweitzer, Op. Cit., p. 80).

[160] "*The tendency of the work to purely critical analysis, the ostentatious avoidance of any positive expression of opinion, and not least, the manner of regarding the Synoptists as mere bundles of narratives and discourses, make it difficult indeed, strictly speaking, impossible to determine Strauss's own distinctive conception of the life of Jesus, to discover what he really thinks is moving behind the curtain of myth. According to the view taken in regard to this point his work becomes either a negative or a positive life of Jesus*" (Schweitzer, Op. Cit., p. 90).

[161] "*To assert that Strauss dissolved the life of Jesus into myth is, in fact, an absurdity which, however often it may be repeated by people who have not read his book, or have read it only superficially, does not become any the less absurd by*" (Schweitzer, Op. Cit., p. 92).

[162] "*The eschatological passages are therefore the most authentic of all. If there is anything historic about Jesus, it is His assertion of the claim that in the coming kingdom He would be manifested as the Son of Man*" ( Schweitzer, pp. 94-95).

### 1.4.7 – Edição popular de *Das Leben Jesu*

Incitado sobretudo pelo grande apelo popular da *Vie de Jésus*, de Renan, e pelas críticas que este lhe dirigiu, Strauss publicou, em 1864, apenas um ano após a publicação da obra de Renan, uma versão popular de seu livro: *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* [163], no qual ele tentou apresentar a figura histórica de Jesus sobre caracteres mais positivos. No prefácio do livro, Strauss inclusive se refere a Renan e reconhece os grandes méritos de seu trabalho. [164] Contudo, essa versão de *Das Leben Jesu* foi duramente criticada, pois Strauss se mostrou completamente diletante e indeciso em suas considerações, não oferecendo, como já se poderia esperar dele, uma verdadeira "vida de Jesus", um estudo completo acerca do Jesus histórico, mas tão somente o retrato do Jesus da teologia liberal. [165] No prefácio à quarta edição de *Der alte und der neue Glaube*, Strauss tentou justificar suas nebulosas considerações a respeito do Jesus histórico, argumentando que, na verdade, essa sua reconstituição do Jesus histórico é o quadro mais nítido que alguém poderia conceber dado o caráter exíguo e amplamente duvidoso dos traços que podem ser considerados autenticamente históricos nos relatos sobre sua vida. Para ele, o fato de que Jesus tenha de fato se auto-proclamado como Messias e acreditado poder realizar todas as esperanças escatológicas guarda as informações mais abrangentes que podemos ter sobre sua existência histórica, e, fazendo uma crítica sutil a Renan, afirma que já demanda esforço e arte mais do que suficiente tentar afastar de Jesus o epíteto de visionário:

> É verdade que nos meus escritos precedentes, e particularmente ainda na minha nova redação de *A Vida de Jesus*, eu fiz grandes esforços para reunir os traços dispersos nos Evangelhos, buscando formar uma figura que pudesse oferecer à natureza e à visão de Jesus uma idéia interessante do ponto de vista humano. Meus adversários acharam pálido e indeciso meu esboço de Jesus, eles exigiam traços mais vivos, mais seguros, enquanto que eu havia me confessado, pelo contrário, que em razão daquilo que sabemos realmente de Jesus, eu tinha desenhado contornos bastante ousados, muito definidos [...] Já daquela vez, os discursos de Jesus sobre a sua vinda sobre as nuvens do céu haviam me dado muito o que fazer; e, além disso, com muita dificuldade e arte, tentar afastar dele a acusação de visionário e exaltado. [166]

[163] Cf. Strauss, David**.** *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*. Leipzig: Brodhaus, 1864.
[164] Cf. Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet,* pp. xx-xxi.
[165] Cf. Schweitzer, Op. Cit., pp. 95-96.
[166] Strauss, *L'ancienne et la nouvelle foi*, Préface de la quatrième ed., p. li.

Talvez Nietzsche, antes de ler a primeira versão de *Das Leben Jesu* de Strauss, tenha lido, na verdade, esta versão popular da obra, a qual, todavia, já teria conseguido lhe causar uma forte impressão. [167] Porém, ao que parece, ele irá mais tarde considerar esta segunda versão como inferior à primeira, justamente por Strauss ter tentado nela, pela primeira vez, ultrapassar os limites de suas habilidades que deveriam permanecer restritas ao seu trabalho de crítica histórica. "Foi um *lapsus* de Strauss ter oferecido uma vida de Jesus. Deveria ter se limitado ao labor histórico". [168] Além disso, bastante influenciado por Wagner [169], Nietzsche irá criticar a atitude de Strauss em querer confrontar Renan sem ter o mesmo talento do historiador francês para a elaboração de um retrato histórico de Jesus, para a descrição dos aspectos positivos dessa figura: "Foi uma insolência por parte de Strauss ter oferecido *Das Leben Jesu* do povo alemão como contra-réplica a Renan que é muito maior que ele." [170] Ademais, provavelmente também como referência à versão

[167] Segundo Pascual, Nietzsche teria lido *Das leben Jesu, kritisch bearbeitet* em Bonn durante o outono de 1864. Porém, devido à coincidência dessa data com o ano de lançamento da versão popular da obra, é muito mais provável que Nietzsche tenha lido a versão popular dela e não a primeira. Nas correspondências daqueles dias entre Nietzsche e sua irmã aparecem algumas alusões polêmicas a *Das Leben Jesu* (KSB II 85 e 285), e, pouco antes de começar as festividades da Páscoa de 1865, Nietzsche escreveu em uma folha solta uma lista de livros para levar nas férias, que contém duas dezenas de obras, a primeira das quais é precisamente o livro de Strauss. Durante essas férias, sem dúvida sob a influência de tal leitura, Nietzsche chegou a redigir dois pequenos ensaios, intitulados, "Sobre a vida de Jesus" e "Sobre a doutrina da ressurreição". Em suas *Erinnerungen an F. Nietzsche*, Leipzig, 1901, seu amigo P. Deussen faz referência não à primeira edição de *A vida de Jesus*, mas sim à sua edição popular: "*Um diese zeit* [por volta de outubro a dezembro de 1864] *war das neue Leben Jesu von Strauss erschienen. Nietzsche schaffte es sich an, und ich solgte seinem Beispiele. In unseren Gesprächen konnte ich nicht umhin, meine Zustimmung auszudrücken. Nietzsche er widerte: 'Die Sache hat eine ernste Konsequenz; wenn Du Christus ausgiebst, wirft Du auch Gott ausgeben müssen'*" (p. 20). "*À cette époque était parue la nouvelle Vie de Jésus de Strauss. Nietzsche se la procura et je suivis son exemple. Dans nos conversations, je ne pouvais m'empêcher d'exprimer mon accord. Nietzsche répliqua: 'L'affaire a une conséquence sérieuse; si tu renonces au Christ, tu devras renoncer aussi à Dieu'*" (Deussen, Paul. Souvenirs sur Friedrich Nietzsche. Traduit par Jean-François Boutout. Paris: Le Promeneur, 2002, pp. 39-40). Pode ser que o livro que consta na lista de 1865, já seja a primeira versão de *Das Leben Jesu*. De todo modo, no ensaio "Sobre a vida de Jesus", Nietzsche, provavelmente influenciado pelas declarações feitas por Strauss na versão popular de *Das Leben Jesu*, já aponta para a dificuldade de se elaborar uma reconstituição histórica da figura de Jesus (cf. KGW I/4 29 [1] de março a abril de 1865 ou Nietzsche, Friedrich. *Gesammelte Werke*. Erste Band. Jugendschriften (1858-1868). Musarion Verlag, München, 1922, p. 259). Por fim, a edição que se encontra conservada na Biblioteca pessoal de Nietzsche como parte do *Acervo-Nietzsche* da Biblioteca Herzogin Anna Amalia de Weimar, é precisamente a *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, de 1864. Cf. Campioni, Giuliano; D'Iorio, Paolo et allii. (Herausgegeben) *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*. Supplementa Nietzscheana, Band 6. Walter de Gruyter: Berlin, New York: 2003.

[168] FP 27 [3] primavera-outono de 1873.

[169] Cf. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, p. 57.

[170] FP 27 [1] primavera-outono de 1873.

popular de *Das Leben Jesu*, Nietzsche irá acusar igualmente Strauss de nutrir uma certa inveja da extrema beleza do texto de Renan: "A elegância de Renan não deixava dormir naquela época a pluma [171] de Strauss". [172]

### 1.5 – Crítica a *Das Leben Jesu* na primeira *Extemporânea*

As primeiras críticas que Nietzsche faz a *Das Leben Jesu*, de Strauss, apareceram na época da *Primeira Extemporânea.* Nesse período, o grande problema que o filósofo vê no livro de Strauss não está em seu caráter crítico, ou seja, nas contradições que ele aponta nos Evangelhos, e sim na sua tentativa de explicar os relatos sobre Jesus segundo a perspectiva mitológica. O principal argumento de Nietzsche se dirige contra a concepção defendida por Strauss do mito enquanto criação coletiva, juntamente com a posição adotada pelo autor de *Der alte und der neue Glaube* de considerar que a identificação do aspecto mítico na origem da religião cristã deveria anular o seu poder. Tanto Renan quanto Wagner foram influenciados por Schopenhauer na aposta do valor do indivíduo genial como oposição ao mito idealista e romântico de uma poesia emanada diretamente e espontaneamente do povo sem a mediação do "gênio". As críticas que Renan dirige contra a teoria de Strauss de que o mito de Jesus foi criado inconscientemente pela tradição, de que essa idéia mais elevada do homem emanou do espírito coletivo e não do indivíduo extraordinário que foi Jesus, foram por sua vez adotadas por Wagner. Ora, a leitura do *Beethoven* de Wagner, fundamentado na concepção de gênio elaborada por Schopenhauer, foi decisiva para que o jovem Nietzsche aderisse ao projeto de um "re-nascimento" do espírito germânico. [173] Além disso, o elogio de Wagner ao Jesus "gênio" e "herói" de Renan contra o mito de Jesus de Strauss influenciou o jovem Nietzsche em várias de suas considerações sobre o aspecto genial do cristianismo e a relação entre mito e razão. [174] Assim, ao acreditar ter minado o poder do cristianismo pela demonstração de sua natureza mítica, Strauss teria provado, de acordo com Nietzsche, sua total incompreensão da essência da religião que está justamente em sua

[171] Brincadeira recorrente de Nietzsche e Wagner que consistia em comparar o caráter de Strauss com a ave com cujo nome em alemão ele fora batizado, a saber, avestruz (*Strauss*).
[172] FP 34 [37] primavera-verão de 1874.
[173] Sobre a importância de *Beethoven*, de Wagner, para o jovem Nietzsche, cf. Burnett, Henry. "O *Beethoven-Schrift*: Richard Wagner teórico". In: *Revista Trans/Form/Ação*. São Paulo, n. 32, 2009, pp. 159-173.
[174] Cf. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, pp. 56-57.

liberdade e força capaz de produzir mitos. É nisto que reside a superioridade "ideal" do mito, mesmo cristão, sobre a ciência e sobre a razão. Strauss teria, assim, esvaziado o mito de seu significado por tentar explicar sua origem histórica:

> Strauss se fez a ilusão de haver destruído o cristianismo, no qual ele pretendeu demonstrar que havia mitos. Porém a essência da religião consiste precisamente nisto, em possuir uma força formadora de mitos e em ter a liberdade para formá-los. Os triunfos que Strauss alardeia consistem em haver encontrado no cristianismo coisas que contradizem a razão e a ciência atual. Ele não suspeita da antinomia fundamental do idealismo nem do sentido sumamente relativo que tem toda ciência e toda razão. Ou expressado de outro modo: precisamente a razão deveria decidir quão pouco consiste o que com ela cabe decidir acerca do em-si das coisas. [175]

Nesse período, Nietzsche também acusa Strauss de retratar Jesus como um lunático (por mais que o historiador tenha declarado ter tentado evitar isso). Isso se deve ao fato de que, na versão popular de *Das Leben Jesu*, Strauss reforça bastante que um dos únicos aspectos que podem ser considerados autenticamente históricos nos Evangelhos é a convicção que o próprio Jesus nutria a respeito de sua natureza messiânica (de que ele voltaria com todo poder, honra e glória sobre as nuvens do céu). Segundo Nietzsche, em uma provável referência à versão popular de *Das Leben Jesu*, a audácia louca de Strauss com as palavras o levou a descrever Jesus "como um visionário que dificilmente se livraria de um manicômio em nossa época; de maneira que se pode qualificar de 'disparate histórico mundial' ['*welthistorischer Humbug*'] a história da ressurreição". [176] O filósofo considera como um grave erro por parte de Strauss a suposição de que Jesus não é responsável pela criação da idéia que seu mito expressa; de que essa idéia foi elaborada inconscientemente e involuntariamente por uma coletividade e não por um único indivíduo dotado de espírito superior: "Strauss esqueceu o que há de melhor no cristianismo, os

[175] FP 27 [1] primavera-outono de 1873. Cf., nesse mesmo sentido, a seguinte referência a Strauss e ao seu "evangelho de cervejaria" em *O nascimento da tragédia*: "Quem ousará, diante de tais tempestades ameaçadoras, apelar, com ânimo seguro, para as nossas pálidas e extenuadas religiões, as quais degeneram, em seus fundamentos, em religiões doutas: de tal modo que o mito, o pressuposto obrigatório de qualquer religião, acha-se paralisado em quase toda parte, e até nesse domínio conseguiu impor-se aquele espírito otimista que há pouco tachamos de germe da destruição de nossa sociedade" (NT § 18).

[176] Co. Ext. I § 6. "Para Strauss, Jesus é um homem que ele encerraria num asilo psiquiátrico" (FP 27 [6] primavera-outono de 1873).

grandes eremitas e santos, esqueceu, em suma, o gênio". [177] Portanto, é possível que, nesse período, Nietzsche pudesse conceber Jesus, senão como herói, pelo menos enquanto gênio. Sabemos que, em *O Anticristo,* Nietzsche não poderá mais admitir que Jesus seja tido como um gênio, difícil é saber com precisão quando exatamente seu posicionamento começa a mudar. Contudo, talvez já seja possível verificar traços de um afastamento com relação à interpretação que Renan faz de Jesus justamente quando se dá a ruptura do filósofo com Schopenhauer e Wagner, particularmente, a partir de *Humano, demasiado humano*, em que Nietzsche inicia uma forte crítica às concepções de "gênio" e "herói" defendidas por Wagner e Renan.

### 1.6 – Crítica a *Das Leben Jesu* em *O Anticristo*

Em *O Anticristo*, ao que tudo indica, a explicação mitológica que Strauss aplica aos relatos evangélicos já não é considerada tão equivocada assim por parte de Nietzsche. Por exemplo, de acordo com o filósofo, foi somente com a decisão dos apóstolos em considerar Jesus em uma batalha contra a ordem dominante, que se transportou para o seu tipo as esperanças messiânicas de um juiz salvador, de um Messias que retornaria nas nuvens do céu para implantar o reino de Deus, um argumento que lembra bastante a fórmula cunhada por Strauss para explicar a natureza mitológica dos relatos evangélicos. Além disso, Nietzsche irá acusar Paulo de ter falsificado o tipo de Jesus com elementos [de uma corrupção] da mitologia e cultos pagãos. Todavia, se a narrativa sobre a vida de Jesus possui um caráter "mitológico", isso só se deve a uma perversão do significado do mito por parte da religião cristã, e não de uma criação que responda a necessidades naturais da condição de existência de um povo, mesmo porque os judeus devem sua existência a uma condição desnaturalizada. [178] Portanto, o fato de tão somente se procurar uma solução para as contradições dos Evangelhos, não representa, para Nietzsche, um passo decisivo para a compreensão da verdadeira natureza da religião cristã, para o desvelamento de sua *pudenda origo*, por mais que essa explicação seja bem sucedida em vários aspectos. Sendo assim, a

[177] FP 27 [1] da primavera-outono de 1873.
[178] Essa questão será discutida mais detidamente no capítulo "Wellhausen e o processo de desnaturalização dos valores naturais".

grande dificuldade na leitura dos Evangelhos não tem a ver com suas inúmeras contradições, como declara Nietzsche referindo-se ao que foi demonstrado em *Das Leben Jesu* e celebrado em *Der alte und der neue Glaube*, de Strauss: "– 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". [179] As dificuldades que Nietzsche diz se deparar ao ler o Novo Testamento se referem ao grau alarmante de corrupção psicológica levada a cabo pelos apóstolos, pela Igreja primitiva e por Paulo. Essa corrupção psicológica fez com que praticamente todo traço histórico sobre a vida de Jesus fosse apagado. Sendo assim, Nietzsche concorda com Strauss a respeito da impossibilidade de uma reconstituição histórica da vida de Jesus. Mas o grande erro de Strauss, e de Renan, foi achar que os Evangelhos são obra de uma *tradição*:

> Que me importam as contradições na "tradição" ["*Überlieferung*"]? 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... [180]

De acordo com Nietzsche, a noção de *tradição*, ou seja, o conjunto das produções espirituais (narrativas míticas, relatos históricos, objetos artísticos, etc.) que conservam, transmitem, reelaboram, reinterpretam, criam e recriam toda a herança cultural de um povo, *não pode ser aplicada aos Evangelhos*, visto que neles *não se encontra o caráter inconsciente*, *espontâneo*, *instintual*, *natural* e sobretudo *honesto* de uma tradição, porquanto eles são fruto de uma milenar *arte de falsificação*, corrupção e adulteração *consciente* e *intencional* dos valores culturais, recorrendo às mesmas técnicas utilizadas nos Livros Sagrados judeus escritos durante a diáspora e na adulteração feita pelo código sacerdotal nessa mesma época dos escritos mais antigos do povo hebreu. [181] Todavia, não é possível verificar essa corrupção somente com o uso dos métodos científicos da crítica histórica. Strauss se enganou completamente, portanto, ao supor que os Evangelhos foram

[179] AC § 28.
[180] Ibidem.
[181] Cf. a seção "A corrupção psicológica dos Evangelhos" deste trabalho.

elaborados por uma tradição, ou seja, de forma inocente, ingênua, inconsciente, *sem a intenção de fraude*. De acordo com Nietzsche, o que ocorreu foi exatamente o oposto: – a história do cristianismo em si é precisamente *a história de um embuste*.

### 1.7 – Nietzsche e seu antípoda, Renan

De acordo com Campioni [182], Nietzsche entra em contato com os escritos de Renan ainda muito jovem, durante os anos de 1860. A leitura que o filósofo faz de Renan se intensifica durante o "idílio de Tribschen", ou seja, na época em que Nietzsche estabelece uma íntima convivência com Wagner e Cosima. Em 1873, Nietzsche pede emprestado à Cosima a obra *Saint Paul*, de Renan, lançada em 1869, como atesta a carta enviada a Wagner em 18 de abril de 1873, em que Nietzsche menciona a devolução deste livro. Após esse período, como testemunha o *Diário* de Cosima, Wagner lê e comenta com constância e continuidade os volumes da *Histoire des Origenes du Christianisme*, de Renan. [183] Entre outubro de 1876 e início de maio de 1877, Nietzsche passa uma estádia na vila Rubinacci em Sorrento, na companhia de Malwida von Meysenbug, Albert Brenner e Paul Rée. Nessa ocasião, ele faz uma leitura conjunta com os amigos da obra *Les Évangiles*, de Renan, lançada em 1877. Wagner e Cosima estavam hospedados no Hotel Vitória em Sorrento durante essa mesma temporada, e foi nesse ambiente que se deu o último encontro entre Nietzsche e Wagner. [184] O prefácio intitulado "O Estado grego", dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, enviados à Cosima no natal de 1872, dá provas da influência marcante que Renan exercia sobre Nietzsche no que diz respeito às suas considerações acerca do gênio. Nesse escrito, Nietzsche denuncia a covardia e a hipocrisia do homem moderno que se esconde atrás das "alucinações conceituais" da "dignidade da vida" e da "dignidade do trabalho". A concepção metafísica de Nietzsche nessa época, influenciada por Schopenhauer, mas também fortemente pelos *Dialogues philosophiques* de Renan (em que a filosofia de Schopenhauer exerce muito importância), vê como instância última e

[182] Cf. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, p. 93

[183] Cf. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche,* p. 53. *Histoire des origines du christianisme* é composta por *Vie de Jésus* (1ª ed. 1863 - 13ª ed. 1867), *Les Apôtres* (1866), *Saint Paul* (1869), *L'Antéchrist* (1873), *Les Évangiles* (1877), *L'Église chrétienne* (1879) e *Marc Aurèle* (1882).

[184] Cf. Chaves, Ernani. "Das Tragische, das Genie, der Held: Nietzsches Auseinandersetzung mit Renan in der *Götzendämmerung*". In: *Nietzscheforschung.* Akademie Verlag, 2010. Band 16: "Nietzsche im Film: Projektionen und Götzen-Dämmerungen", p. 249.

necessária da realidade a produção do gênio, propondo, assim, uma dimensão mais dura e mais heróica para a humanidade do que prega aquelas "alucinações conceituais": "cada homem, como conjunto de seus atos, tem dignidade à medida que é instrumento do gênio, de modo consciente ou inconsciente; [...] o homem só pode justificar sua existência como a de um ser totalmente determinado, servindo a finalidades inconscientes". [185] Contudo, após o rompimento com Wagner, Nietzsche irá se distanciar cada vez mais do "*Rêve*" aristocrático de Renan. Bastante importante para a efetivação desse distanciamento foi à influência exercida por Burckhardt e também por Taine nas reflexões de Nietzsche sobre o gênio. [186] Apesar da independência sempre crescente de Nietzsche com relação à visão renaniana de uma aristocracia de *savants*, Nietzsche aparecerá comumente aos olhos de seus contemporâneos como um discípulo de Renan. Alfred Fouillée, por exemplo, fazendo referência ao diletantismo de Renan, ao estilo vacilante e flutuante que ele utiliza na exposição de suas convicções, à sua decisão de ocultar constantemente sua verdadeira face por trás de nuanças, afirma que, no caso de Nietzsche, uma espécie de "fanatismo do tipo germânico" ignora a necessidade de qualquer cálculo conciliatório, denominando sua filosofia de "*renanisme exaspéré et sans nuances*". [187] Todavia, sobretudo a partir da valorização que Nietzsche faz de Descartes, mais especificamente, do papel que este atribui ao método para o estabelecimento do caminho ordenado que leva ao conhecimento, o culto ao "gênio" romântico professado por Wagner, Schopenhauer e Renan, em que o jovem Nietzsche teve sua "pátria metafísica", é condenado pelo filósofo como uma renúncia à probidade intelectual, um querer cegar-se pela veneração. Com a influência conjunta exercida por Burckhardt, Taine e Descartes, o gênio irá, por fim, aparecer para Nietzsche não mais como um "milagre", mas como o acabamento último do "trabalho acumulado de gerações" [188], de um longo exercício de ascese, de disciplina e de canalização de energia. [189] Entretanto, as relações entre as idéias de Renan e as de Nietzsche, que eram tão

[185] CP, O Estado grego. Tradução de Pedro Süssekind.
[186] Cf. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche,* pp. 59-73.
[187] Cf. Fouillée, Alfred . *Nietzsche et l'imoralisme*. Paris, Alcan, 1902, p. 110. Para mais detalhes da crítica de Fouillée a Renan e Nietzsche, cf. Campioni, pp. 87-88.
[188] FP 9 [68] da primavera de 1888.
[189] Cf. o capítulo "Nietzsche, Descartes et l'esprit français", in: Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, particularmente, p. 31-32.

evidentes para seus contemporâneos, sempre foram de fato muito estreitas. Nietzsche leu com afinco as obras de Renan, em particular, os livros que compõe a *Histoire des Origenes du Christianisme* e a obra *Dialogues philosophiques*. Além disso, os temas que foram discutidos por Renan sempre foram de modo geral objetos de interesse de Nietzsche. E, como é comum ao método de pesquisa de Nietzsche, ele fará ao longo de suas obras, marcadamente em *O Anticristo*, diversas apropriações de resultados obtidos por Renan, conferindo-lhes, todavia, um novo sentido adequado ao seu pensamento. Não é por acaso que Nietzsche buscará marcar a diferença de suas idéias frente àquelas de Renan, ao ponto de denominar o historiador francês em *Além de bem e mal* como seu *antípoda*. [190]

Em *Humano demasiado humano* e em *Opiniões e sentenças*, aparecem alguns resquícios daquela leitura que Nietzsche fez da obra *Les Évangiles* na companhia dos amigos em Sorrento. [191] E em *Gaia ciência*, Nietzsche põe em evidência a insistência de Renan em oferecer em seus *Diálogos filosóficos* toda espécie de consolação metafísica diante de um fundo niilista. Com a perda da crença no velho Deus, Renan acreditava que a humanidade tiraria de si tudo o que fosse necessário para a criação de ilusões em vista do sacrifício pelos seus deveres e para o cumprimento de seu destino em direção à realização do ideal. Mas, por enquanto, declara Renan no prefácio dos *Diálogos*: "*Nous vivons de l'ombre d'une ombre.* " [192] A imagem da "sombra de Deus" e a necessidade de superá-la aparecem também no célebre início do terceiro livro de *A gaia ciência*, juntamente com o anúncio da morte de Deus: "Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também sua sombra!" [193] Entretanto, ao contrário das consolações que Renan oferece, Nietzsche impõe ao homem "o maior dos pesos" [194]: "O eterno retorno impede toda escolha consoladora: ele interdita toda 'sombra de Deus' residual [...] e determina cada vez mais uma seleção de forças". [195]

---

[190] Cf. BM § 48.
[191] Cf. HHI § § 113, 144 e 475; OS § 98. Sobre essas passagens, cf. Chaves, "Das Tragische, das Genie, der Held: Nietzsches Auseinandersetzung mit Renan in der *Götzendämmerung*", p. 249.
[192] Renan, Ernest. *Dialogues et fragments philosophiques*. Paris: Calmann Lévy, 1876, Préface, p. xix.
[193] GC § 108.
[194] GC § 341.
[195] Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, p. 100.

Mas é principalmente com a leitura da obra *Essais de psychologie contemporaine*, de Paul Bourget [196], lançada em 1883, que Nietzsche passa, a partir de *Além de bem e mal*, a criticar abertamente Renan. O primeiro contato de Nietzsche com a obra de Bourget já se dá no inverno de 1883. Os ensaios que compunham o livro de Bourget haviam sido antes publicados separadamente no periódico *La Nouvelle Revue*, sob o título *Psychologie contemporaine: Notes et portraits*, o capítulo sobre Renan fora lançado em 1882.[197] No prefácio escrito em 1889, Bourget declara que sua intenção é traçar a herança de idéias e emoções que sua geração recebeu de seus mestres: Renan, Taine, Flaubert, os Goncourt, Baudelaire e Amiel. [198] Porém, a leitura dessa "*psychologie vivante*" (Taine) que a literatura representa deve ser desprovida de todo julgamento moral. Como Bourget esclarece: "*La psychologie est à l'éthique ce que l'anatomie est à la thérapeutique. Elle la précède et s'en distingue par ce caractère de constatation inefficace, ou, si l'on veut, de diagnostic sans prescription. Mais cette attitude d'observateur qui ne conclut pas n'est jamais que momentanée.*" [199] No prefácio de 1885, Bourget expõe sua tese de que os estados de alma particulares de uma nova geração estão envolvidos em gérmen nos sonhos e teorias da geração precedente, e é nas obras literárias que essa transmissão de uma herança psicológica é mais poderosa. [200] Segundo ele, uma mesma influência se deixa entrever nas obras desses autores, dolorosa, profunda e continuamente, a saber, o *pessimismo*. Ainda que o pessimismo existente na alma de sua geração represente, segundo Bourget, aquilo que a geração de seus mestres na verdade repugnava, ele defende que a análise psicológica da obra desses autores leva à compreensão dessa retomada inesperada daquilo que em 1830 era denominado de "*le mal du siècle*". [201] Quanto ao papel de Renan nessa herança pessimista transmitida aos jovens daquela nova geração, Bourget acredita poder indicar na

[196] Cf. Bourget, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris : Alphonse Lemerre, 1908.
[197] Cf. Oliveira, Jelson R. de. "Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence* para a exumação de um século". In: *120 anos de "Para a genealogia da moral"*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008, pp. 107-128.
[198] Cf. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Préface, p. xi.
[199] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* Préface p. xii. Em *Crepúsculo dos ídolos*, no aforismo intitulado "Moral para psicólogos", Nietzsche faz uma crítica a esse tipo de psicologia "neutra" referindo-se aos irmãos Goncourt, mas que também poderia incluir Bourget: "Não cultivar psicologia *barata*! Nunca observar *por* observar! Isso produz uma ótica falsa, uma visão de soslaio, algo forçado e exagerado" (CI, Incursões de um extemporâneo § 7).
[200] Cf. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Avant-propos de 1885, p. xx.
[201] Cf. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Avant-propos de 1885, pp. xx-xxi.

obra do historiador, de modo mais grave, o gérmen da *melancolia* envolta em seu *diletantismo*. [202]

Nietzsche irá utilizar vários elementos da clara análise feita por Bourget, sem aderir, contudo, ao elogio do crítico ao idealismo e ao sentimento religioso renaniano, em que todo símbolo exterior da religião é visto como uma realização do ideal. Nietzsche tampouco consegue anuir com a complacência que Bourget demonstra para com o diletantismo de Renan. Segundo Bourget, tal diletantismo é fruto do encontro ocorrido no espírito de Renan entre a sua herança céltica e a sua absorção da cultura alemã. Todavia, Bourget defende que Renan não colheu o principal defeito do diletantismo, a saber, a frivolidade, isso devido ao seu sentimento religioso, isto é, ao respeito pela antiga crença ainda que não mais a professando, não mais aderindo aos seus dogmas. Em A*lém de bem e mal*, Nietzsche utiliza a explicação que Bourget faz da sensibilidade religiosa de Renan como uma herança de seu "sangue céltico", que, em contato com a cultura alemã, ocasionou uma mistura de ceticismo com devoção, uma complicação psicológico que é estranha aos homens do Norte:

> O catolicismo parece estar mais intimamente ligado às raças latinas do que o nosso cristianismo a nós, homens do Norte; e, por conseguinte, nos países católicos a incredulidade deve ter um significado bem diverso daquele dos países protestantes – ou seja, uma espécie de revolta contra o espírito da raça, enquanto para nós é antes um retorno ao espírito (ou falta de –) da raça. Nós, do Norte, descendemos indubitavelmente de raças bárbaras, também no que se refere ao dote para a religião: somos *mal* dotados para ela. Pode-se abrir exceção para os celtas, que por isso mesmo proporcionaram o melhor terreno para a infecção cristã do Norte – na França o ideal cristão veio a florescer, tanto quanto permitiu o pálido sol setentrional. Mesmo esses últimos céticos franceses (Auguste Comte, Sainte Beuve), como são estranhamente piedosos para o nosso gosto, na medida em que têm algum sangue celta na origem! [203]

Em *Souvenir d'enfance et de jeunesse*, Renan se refere aos inofensivos loucos que eram deixados vagar livremente pelas ruas de sua amada Tréguier durante sua infância, como testemunhas da "*races du rêve, qui s'usent à la poursuite de l'idéal*", segundo ele, "*les Bretons de ces parages, quand ils ne sont pas maintenus par une volonté énergique, s'abandonnent trop facilement à un état intermédiaire entre l'ivresse et la folie, qui n'est*

[202] Cf. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Avant-propos de 1885, p. xxiv.
[203] BM § 48.

*souvent que l'erreur d'un cœur inassouvi*." [204] Em *La poésie des races celtiques*, Renan descreve os habitantes da Bretanha como "*une race timide, réservée, vivant toute au dedans, pesante en apparence, mais sentant profondément et portant dans ses instincts religieux une adorable délicatesse*." [205] Renan também jamais tentou ocultar, mas sim exibir com grande orgulho, o fato de que ele herdou essa "*infinie délicatesse de sentiment qui caractérise la race celtique*." [206] Mesmo porque, diz ele: "*Chez aucune race, le lien du sang n'a été plus fort, n'a créé plus de devoirs, n'a rattaché l'homme à son semblable avec autant d'étendue et de profondeur*." [207] Quanto à responsabilidade dos Celtas pela propagação do cristianismo na Europa, essa é uma tese que já servia de pano de fundo para as obras de Renan desde seu estudo sobre Francisco de Assis [208] e que conclui o último livro das *Origines*, isto é, *Marc-Aurèle*, em que Renan diminui de maneira definitiva o papel que o judaísmo desempenhou para a formação final do cristianismo: "*les religions sont ce que les font les races qui les adoptent*"; São Francisco de Assis e de Sales entre outros: "*ne sont en rien des juifs. Ce sont des gens de notre race, sentant avec nos viscères, pensant avec notre cerveau*". A raça ariana, os gregos, e sobretudo os celtas, são responsáveis por impedir que o espírito grosseiro, estéril e isento de imaginação do oriente, representado pelo judaísmo, invadisse a Europa. Em *Marc-Aurèle*, o cristianismo se torna cada vez mais um fato cultural indissociável das formas da civilização ocidental: "*le judaïsme n'a été que le sauvageon sur lequel la race aryenne a produit sa fleur*." [209]

Para Bourget, a herança celta de Renan, o doce ambiente religioso em que ele passou sua infância, nunca o abandonou [210], mesmo quando ele "adentrou no templo" [211] da

---

[204] Renan, Ernest. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Préface et commentaires de Jean Balcou. Paris : Presses Pocket, 1992, p. 56.
[205] Renan, Ernest. *La poésie des races celtiques*. In: *Œvres complètes*. Édition définitive établie par Henriette Psichari. Paris : Calmann-Lévy, 1947, p. 252.
[206] Renan, *La poésie des races celtiques*, p. 257.
[207] Ibidem.
[208] Cf. Renan, Ernest. *François d'Assise*. In : *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris : Calmann Lévy, 1884, p. 323-352. Publicado pela primeira vez em outubro de 1866, no *Journal des débats*.
[209] Renan, Ernest. *Marc-Aurèle.* In : *Histoire des origines du christianisme*. Paris: Robert Laffont, Vol. 2, 1995, pp. 1059-1061, passim.
[210] "*Et je ne crois pas m'aventurer beaucoup en disant que si M. Renan fût demeuré dans sa ville natale, et s'il eût écrit en langue bretonne, tout naturellement il eût composé des bardits dans la tradition de ces poètes celtiques dont il a dit que personne ne les égala 'pour les sons pénétrants qui vont au cœur'*" (Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* p. 51).

cultura alemã com a leitura de Herder e Goethe em 1843, fato que o levou a abandonar sua formação no seminário *Saint-Sulpice*. Para Bourget, a força da imaginação de Renan, capaz de trazer novamente à vida a alma dos grandes homens do passado, sua capacidade de "*pénétrer, par une intuition qui ressemble au travail du poète ou du romancier, dans l'intérieur de l'ame de ce personnage*", é inata à sua raça:

> *Il suffit de se rappeler que M. Renan est Breton, pour reconnaître que cette imagination lui vient de sa race, et il a donné lui-même la formule de sa nature d'esprit lorsqu'il a tracé, dans son étude sur la Poésie des races celtiques ce portrait, doucement idéalisé, du Breton,— mais cette idéalisation même n'est-elle pas comme un document de plus?* [...] *Faut-il attribuer ces prédispositions de l'âme celtique à l'héréditaire influence d'un climat mélancolique et qui multiplie autour de l'homme les impressions vagues et ensorcelantes?...* [212]

O encontro desse estado de alma com a filosofia alemão deu origem a um novo tipo de idealismo. Em sua primeira carta aberta a Strauss, publicada em 16 de setembro de 1870 no *Journal des débats*, Renan admite ao colega alemão estar em débito com a Alemanha devido a uma grande consolação, qual seja, sua filosofia, "*je dirai*", ele confessa, "*presque ma religion*" [213], ou seja, o idealismo: "*Ma philosophie, d'ailleurs, est l'idéalisme; où je vois le bien, le beau, le vrai, là est ma patrie*." [214] Porém, o idealismo de Renan, de acordo com Bourget, "*n'est pas le résultat d'un raisonnement, c'en est le principe. Ce n'est pas un effet, c'est une cause. Le drame de l'univers est à ses yeux l'épopée, tour à tour triomphante ou désespérée, de la Science et de la Vertu*." [215] O principal resultado do encontro ocorrido na alma do historiador entre a delicadeza celta e o rigor do pensamento alemão, encontra-se em seu diletantismo: "*Les formules d'atténuation abondent, attestant, avec une certaine incapacité d'affirmer, un souci méticuleux de la nuance*." [216] Bourget

---

[211] Renan, Ernest. *Lettres a M. Strauss*. In : *La réforme intellectuelle et morale*. Paris: Calmann-Lévy, 1875, p. 168. "*J'étais au séminaire Saint-Sulpice vers 1843, quand je commençai à connaître l'Allemagne par Goethe et Herder. Je crus entrer dans un temple, et, à partir de ce moment, tout ce que j'avais tenu jusque-là pour une pompe digne de la Divinité me fit l'effet de fleurs de papier jaunies et fanées.*"
[212] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* pp. 47-48.
[213] Renan, *Lettres a M. Strauss,* p. 168.
[214] Renan, *Lettres a M. Strauss,* pp. 177-178.
[215] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* p. 50.
[216] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* p.48. De modo geral, são três os estados de alma comuns à França do fim do século XIX que Renan representa: o diletantismo, o sentimento religioso e o aristocratismo intelectual, que, para Bourget, foram frutos, no espírito de Renan, de complicações psicológicas causadas pelo

nutre uma grande fascinação por essa forma de vida "*décadent*" que Renan representa e vê nele um *homem superior* e um mestre, a ponto de se declarar "aluno de Montaigne e do senhor Renan". [217] Nietzsche, ao contrário, se opõe à corrupção e à falsidade do instinto renaniano que a indecisão de seu diletantismo revela, e condena a transformação da velha fé em idealismo que Bourget tanto admira: "Escarnecer dos idealistas que crêem que a '*verdade*' se acha lá onde eles se sentem 'bons' ou 'elevados'. Clássico: Renan, citado em Bourget". [218] Nietzsche se refere aqui à longa citação que Bourget faz [219] do ensaio *L'Avenir religieux des sociétés modernes* [220], e que o filósofo usa em *Além de bem e mal* para marcar seu afastamento do sentimentalismo religioso de Renan, para exibir toda a incapacidade do historiador em compreender o que verdadeiramente se passa na "alma" alemã, mas valorizando-o, ao mesmo tempo, como seu antípoda:

> Quanto a Ernest Renan: como é inacessível para nós, setentrionais, a linguagem desse Renan, em que um nada de tensão religiosa vem a todo momento desequilibrar sua alma, num sentido sutil voluptuosa e amante da comodidade! Basta repetir com ele essas belas frases – e quanta malícia e petulância se agita de imediato, como resposta, em nossa alma provavelmente menos bela e mais severa, ou seja, mais alemã! – '[...] *dison donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie... C'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternal, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéresée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là, que l'homme voit le mieux ?...*' [221] Essas frases são de tal modo *antípodas* aos meus ouvidos e a meus hábitos que, ao encontrá-las, meu primeiro movimento de cólera escreveu-lhes ao lado '*la niaiserie religieuse par excellence*!' – até que a minha última cólera chegou a gostar delas, com sua verdade de cabeça para baixo! É tão agradável e tão distinto ter seus antípodas! [222]

---

encontro entre a cultura alemã (elemento masculino) e sua herança bretã (elemento feminino). Três estados excepcionais, três formas de pensar inéditas (Cf. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* p. 54).

[217] Cf. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, p. 74. Cf. também o belíssimo artigo de Campioni: "'… Vivimos a la sombra de una sombra': el nihilismo de Renan y Taine." Traducción Sergio Sánchez. In: *Itinerarios del nihilismo*: La nada como horizonte. Madrid: Arena Libros: 2009, pp. 97-118. A "sombra" do título do artigo, uma alusão ao prefácio dos *Diálogos* de Renan*,* refere-se à influência que Renan e Taine exerciam sobre Bourget e sua geração.

[218] FP 43 [2] do outono de 1885.

[219] **Cf.** Bourget, *Essais de psychologie contemporaine* , pp. 70-71.

[220] Cf. Renan, Ernest. *Questions contemporaines*. In: *Œvres complètes*, Calman-Lévy, 1947, p. 280.

[221] "Digamos então, audaciosamente, que a religião é produto do homem normal, que o homem está mais próximo à verdade quando é mais religioso e mais seguro de um destino infinito... É quando ele é bom que ele deseja que a virtude corresponda a uma ordem eterna, é quando ele contempla as coisas de uma maneira desinteressada que ele acha a morte revoltante e absurda. Como não supor que é nesses momentos que o homem enxerga melhor?" (Tradução de Paulo César de Souza).

[222] BM § 48.

Não obstante, como já havíamos mencionado, foi esse sentimento religioso de Renan, ainda melhor, sua idéia religiosa, que tanto repugnava Nietzsche, que, para Bourget, guardou o historiador do defeito próprio do diletantismo, ou seja, a frivolidade: "*L'auteur de la Vie de Jésus a toutefois été préservé de ce que le dilettantisme exagéré introduit dans l'esprit de légèreté superficielle, par la permanence en lui non seulement de la sensibilité, mais encore de l'idée religieuse*." [223] Ora, de acordo com Bourget, a crença que se espalhou na França logo após o lançamento da *Vie de Jésus* de que seu autor seria o continuador de Voltaire, rapidamente se mostrou fruto de uma lamentável inexperiência crítica e uma fraca preocupação para as nuanças, mas na Inglaterra, onde Renan foi convidado para dar algumas conferências, ele rapidamente se viu identificado como um pensador "*profondément, intimement religieux*". [224] Essa atitude de indecisão, característica do pensamento de Renan, será vista por Nietzsche como um sintoma de uma fraqueza da vontade, de uma *doença* da vontade, de uma incapacidade para o ateísmo radical, de uma "tolice religiosa" desonesta consigo mesma e que ofende profundamente toda probidade intelectual. Na descrição de Bourget: "*Ni haineux ni désespéré, mais respectueux et calme, tel nous apparaît M. Renan dans ses rapports avec la religion, quoiqu'il ait rompu tout pacte avec la foi dans laquelle il a grandi, et qui demeure celle d'une grande partie de ses concitoyens. C'est un hérésiarque sans haine et sans remords*". [225]

O contato com Bourget levou Nietzsche a se aproximar cada vez mais da crítica literária francesa, fazendo com que, ao mesmo tempo, sua confrontação com Renan se tornasse continuamente mais acirrada, afinal, a escolha de Renan como interlocutor na investigação do tipo *psicológico* de Jesus possui também sua importância pelo fato de que o historiador francês foi o mestre (junto com Taine) dessa geração de "psicólogos franceses" tão elogiados por Nietzsche e que tanto lhe instruiu [226]:

[223] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* p. 69.
[224] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 69-70.
[225] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* p. 71.
[226] Cf. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, pp. 74-94; e também Campioni, "… Vivimos a la sombra de una sombra".

> Não vejo absolutamente em que século da história se poderia pôr lado a lado psicólogos tão inquiridores e ao mesmo tempo tão delicados como na Paris de hoje: menciono como amostra – pois o seu número não é pequeno – os senhores Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître, ou para destacar um de raça forte, um autêntico Latino ao qual sou especialmente afeiçoado, Guy de Maupassant. Prefiro mesmo, seja dito entre nós, *esta* geração aos seus grandes mestres, os quais foram todos corrompidos pela filosofia alemã (o sr. Taine, por exemplo, por Hegel, a quem deve a má compreensão de grandes homens e grandes épocas). [227]

Poderíamos acrescentar à lista de Nietzsche, Barbey D'Aurevilly, Ximénès Doudan, os irmãos Goncourt e Émile De Vogüe [228], todos eles, assim como aqueles citados por Nietzsche, tiveram como mestres, não só Taine, mas também Renan (igualmente "corrompido" pela filosofia alemã), ainda que tenham buscado superá-lo, alguns de forma mais dura, outros de forma mais grata e respeitosa. [229] Entre eles, Anatole France, Lemaître e D'Aurevilly, dedicaram em suas obras capítulos inteiros sobre Renan. Esses três,

[227] EH, Por que sou tão inteligente § 3. Em um fragmento preparatório, é Bourget quem aparece em destaque: "Fromentin, Feuillet, Halévy, Meilhac, *les* Goncourt, Gyp, Pierre Loti — — — ou ainda, para nomear um de raça profunda, Paul Bourget, aquele que, por si mesmo, é o mais próximo de mim — — —" (FP 25 [9] dezembro de 1888 – início de janeiro de 1889). É possível que Bourget já não figure em *Ecce Homo* como aquele que Nietzsche mais se identifique por uma questão de cautela, ou talvez por princípios, ou quem sabe para evitar algum tipo de confusão e mal entendido. A pista para o entendimento dessa hesitação do filósofo se encontra em uma carta enviada a Nietzsche por Malwida von Meysenbug em meados de outubro de 1888, apenas em parte conservada (uma provável censura de Elizabeth), em resposta a carta que Nietzsche lhe enviara em 4 de outubro de 1888 seguida da remessa de uma cópia do *Caso Wagner*. Na carta de 4 de outubro, Nietzsche revela a Malwida o desejo de que Bourget pudesse traduzir o *Caso Wagner* caso o crítico francês não fosse alguém que não entendesse nada "*in rebus musicis et musicantibus*". A carta de Malwida resultou no fim da amizade entre ela e o filósofo (que lhe respondeu de modo violento e indignado em uma carta de 18 de outubro e outra de 20 de outubro de 1888), pelo fato de ela repreendê-lo pelo modo desrespeitoso, segundo ela, com que ele tratou Wagner e Liszt em seu opúsculo, sobretudo, ao chamá-los de "bufões" [„*Hanswurst*"]. Após sua crítica, Malwida desencoraja Nietzsche quanto à escolha de Bourget como tradutor do *Caso Wagner*, por este ser, de acordo com ela, wagneriano e vendido ao gosto do público: "Agora, pois, após esse sermão (você dirá: ah! uma wagneriana, e dará de ombros, mas eu não pertenço ao séquito [*Troß*] e conservo minha opinião para mim, reconheço muitas coisas justas em seu escrito), quero dizer-lhe que Monod enviou 2 exemplares a 2 escritores de seu conhecimento, que conhecem perfeitamente a língua alemã e são também músicos. Aliás, há aqui um monte de wagnerianos, quase todos os jovens músicos o são, Paul Bourget o é igualmente, ele estava em Bayreuth. Ele é na verdade um decadente absoluto da modernidade ruim, que de uma maneira detestável põe seu talento ao serviço do gosto corrompido do público e, sob o título de um pretenso realismo, mergulha nos pântanos insalubres da literatura moderna, dos quais as musas puras e castas se afastam com nojo" (KGB III/6).

[228] Cf. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, p. 74.

[229] No verbete "*Jugements sur Renan*" do dicionário escrito por Laudyce Rétat que se encontra na edição organizada por ele das *Origines*, podemos encontrar longas reproduções de ensaios, cartas e diários da crítica literária francesa sobre Renan, entre esses autores, estão: Barbey D'Aurevilly, Sainte-Beuve, Charles Baudelaire, Pierre Leroux, Edmond e Jules de Goncourt, Gustave Flaubert, Anatole France. Cf. Rétat, Laudyce, "Dictionnaire", In: *Histoire des origines du christianisme*, pp. cclxxv-cccxv.

juntamente com Bourget e Doudan, ofereceram material para a crítica que Nietzsche faz a Renan em *Genealogia da moral*.

Em um texto sumamente importante para a relação entre Nietzsche e Renan, Gary Shapiro sugere que a visão madura de Nietzsche sobre a história, especialmente aquela expressa em *Genealogia da moral* e em *O Anticristo*, é uma crítica direta e também uma espécie de paródia da *Histoire des origines du christianisme*, de Renan. [230] Nietzsche formula sua genealogia, diz Shapiro, como sendo, de certa forma, uma alternativa para o modelo de história que Renan defende. A própria distinção estabelecida por Nietzsche entre os termos *Herkunft* [procedência] e *Ursprung* [origem], analisada por Foucault, já constituiria um ataque à história das *origenes* do cristianismo de Renan. [231] A principal diferença entre as visões de história de Nietzsche e Renan está relacionada, segundo Shapiro, com a natureza do discurso narrativo em geral e com o papel que os modelos literários, retóricos e teatrais desempenhariam na elaboração de uma narrativa histórica. A história feita por Renan é inseparável do modelo fornecido pela literatura francesa do século XIX. Para Shapiro, Nietzsche irá propor como modelo alternativo para essa história narrativa e biográfica de Renan, um modelo tipológico e não narrativo. Além disso, é significativo que boa parte do pano de fundo histórico da *Genealogia da moral*, mais especificamente, a guerra da "Judéia contra Roma", seja também o palco onde se desenrolam os acontecimentos narrados por Renan nos últimos volumes de sua *Histoire,* isto é, *L'Antéchrist*, *Les Évangiles*, *L'Église chrétienne* e sobretudo *Marc-Aurèle*.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche pergunta se na *práxis* da historiografia moderna pode ser encontrado um modelo de ciência que não esteja comprometida com os ideais ascéticos e que demonstre "uma maior certeza de vida". Nietzsche provavelmente tem em mente aqui o tipo de história praticada por Ranke e seus seguidores que rejeitam todo tipo de teleologia, nada mais desejando provar, não querendo mais ser juiz. Esse tipo de história "não afirma, e tampouco nega, ela constata, 'descreve'...". Mas, para Nietzsche, essa história não representa uma ciência que brote da exuberância da vida: "Tudo isso é

[230] Cf. Shapiro, Gary. "Nietzsche contra Renan". In: *History and Theory*. Blackwell Publishing, 1982, Vol. 21, n. 2, p. 193.
[231] Cf. Foucault, Michel. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: Machado, Roberto (Org.), *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

ascético em alto grau; ao mesmo tempo, que não haja engano, é *niilista* em grau ainda mais elevado!" Porém, segundo Nietzsche, existe um tipo muito mais danoso do fazer histórico, ou seja, aquele tipo de história da qual Renan é o grande representante, a chamada história "contemplativa":

> Quanto àquela outra espécie de historiadores, ainda mais "moderna" talvez, espécie folgazã, voluptuosa, que flerta simultaneamente com a vida e com o ideal ascético, que usa a palavra "artista" como uma luva e que hoje monopolizou inteiramente o elogio da contemplação: oh, que saudade até mesmo de ascetas e paisagens invernais despertam esses doces espirituosos! Não! esses "contemplativos" que vão para o Diabo! Preferiria mil vezes vagar com aqueles niilistas históricos através da mais densa, cinza e fria névoa! [232]

Na introdução de *Les Apôtres*, Renan afirma que sua intenção é escrever uma história contemplativa, sem apelo à polêmica (como ele acusa Strauss de fazê-lo), e relacioná-la com uma forma mais geral de quietismo: "*Ces œuvres doivent être exécutées avec une suprême indifférence, comme si l'on écrivait pour une planète déserte*." [233] Nietzsche irá atacar a tentativa de Renan em fazer uma convergência entre religião, ciência e arte, tornando a história um palco em que o homem moderno contempla o desenrolar de acontecimentos passados como uma analogia das transformações sociais ocorridas na Europa entre os séculos XVII e XIX, no intuito de mostrar que essas mesmas transformações constituem um caminho necessário para a realização do ideal. Bourget também se detém no caráter contemplativo da história de Renan [234]: "*Reconnaissez-vous à ce: 'Disons mieux, tranquille,' la sérénité railleuse du contemplateur désabusé, qui estime qu'une âme n'est vraiment délivrée de l'universelle illusion qu'à la condition d'en avoir suivi tous les méandres?*" [235] Bourget se admira com o fato deste "estranho Proteu" conseguir encontrar, na sua "voluptuosidade de artista", a indulgência para com os culpáveis (Nero) e a severidade para com os mártires em *L'Antéchrist*. Ora, Renan faz isso, de acordo com Shapiro, com o objetivo de agradar sua audiência. Em *L'Antéchrist,* escrito

[232] GM III § 26.
[233] Renan, Ernest. *Les Apôtres.* In : *Histoire des origines du christianisme*. Paris: Robert Laffont, Vol. 1, 1995, p 327.
[234] E também Anatole France : "*Sa jeunesse fut vouée à un labeur acharné. Pendant vingt ans, il étudia jour et nuit, et acquit une telle habitude de l'effort qu'il put accomplir dans sa maturité de grands travaux avec la quiétude d'un génie contemplatif* " (Anatole France. *La vie littéraire* I. Paris : Calmann-Lévy 1921, p. 323).
[235] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, pp. 57-58.

em 1873, após a derrota na guerra contra a Prússia e o início dos eventos da comuna de Paris, Renan tenta exibir uma continuidade entre a Roma do primeiro século e a Europa do século XIX, com o uso de leis da psicologia social que tornam essa continuidade inteligível. [236] Nero deveria representar, assim, a grande sensibilidade artística, mesmo que na crueldade, do ocidente, frente ao fanatismo do oriente judaico, representado pelos mártires. Essa sublimação do prazer na crueldade que o teatro de Renan tenta provocar, "transposta para o plano imaginativo e psíquico", é condenada por Nietzsche como um narcótico prejudicial para uma platéia já suficientemente enfraquecida e afeminada. Essa afetação provocada pelas "*nostalgies de la croix*" [237] indispõe Nietzsche contra todo esse "espetáculo" [238]:

> Muito piores são os "contemplativos" – nada conheço de mais nauseante que um desses "objetivos" de cátedra, um desses cheirosos hedonistas, meio pároco, meio sátiro, *parfum* Renan, que já com o elevado falsete de seu aplauso revela o que lhe falta, *onde* lhe falta, *onde*, nesse caso, a cruel tesoura das parcas foi manuseada de maneira oh! tão cirúrgica! Isso contraria meu gosto, e também minha paciência: que conserve sua paciência ante tais visões quem nada tem a perder – a mim me enfurece uma tal visão, tais "espectadores" me indispõe contra o "espetáculo", mais ainda que o espetáculo. [239]

A imagem de um Renan que, com sua melancólica descrição de montanhas e prados, lagos e bosques, tenta intuir o estado moral das almas dos homens do passado,

---

[236] Cf. Shapiro, "Nietzsche contra Renan", p. 196.

[237] Expressão que Nietzsche encontra em Bourget : "*Le martyrologe ne semblera-t-il point un recueil d'indéchiffrables extravagances au regard de celui qui n'aura jamais éprouvé les nostalgiques délices de la folie de la Croix ? Il faut cependant que cette folie soit passée pour que l'intelligence et la sensibilité s'équilibrent dans une proportion qui permette la sympathie, mais lucide, et l'analyse, mais tendre. La rencontre est rare et vaut qu'on la signale non point comme une faiblesse, mais comme une force, et ce n'est pas manquer de respect au consciencieux effort de M. Renan que de distinguer chez lui cette part de l'imagination sentimentale*" (Bourget, *Essais de psychologie contemporainep*, pp. 44-45).

[238] Sobre um Renan que quer entreter sua platéia com um verdadeiro "espetáculo", cf. Lemaître, Jules. *Les contemporains* : études e portraits littéraires I. Paris : Libraire Lecène, 1896, p. 208 : "*Je soupçonne cette gaieté de n'être ni sinistre ni héroïque. Il reste donc qu'elle soit naturelle et que M. Renan se contente de l'entretenir par tout ce qu'il sait des hommes et des choses. Et cela certes est bien permis; car, si ce monde est affligeant comme énigme, il est encore assez divertissant comme spectacle.*" Lemaître faz nessa obra um retrato descritivo de Renan durante suas conferências sobre a história de Israel, as quais o crítico teria assistido. O tom crítico vem de forma sutil e de maneira bastante irônica. O problema que Lemaître se ocupa é saber como Renan pode ser *gai*, ou seja, alegre. Para Lemaître, é inegável que Renan seja alegre, mas como, por que e com que direito? "*Sceptique, pessimiste, nihiliste, on l'est quand on y pense: le reste du temps (et ce reste est presque toute la vie), eh bien! on vit, on va, on vient, on cause, on voyage, on a ses travaux, ses - plaisirs, ses petites occupations de toute sorte*" (*Les contemporains*, pp. 208-209).

[239] GM III § 26.

*parfumant* com sua ternura essas paisagens, é dada a Nietzsche por Bourget. Segundo Bourget, a eterna nostalgia que nutria por sua amada Bretanha, suas rochas, charnecas, sua vista para um vasto Oceano, seu horizonte infinito, infundiu em Renan, pouco a pouco, o desejo de fuga do mundo exterior e a necessidade de dirigir todas as suas forças em torno do problema de seu destino: "*Et une fleur de songe a grandi, mystérieuse comme cet Océan, triste comme ces landes, solitaire comme ces rochers. En parcourant lés livres de M. Renan, vous rencontrerez plus d'un pétale de cette fleur, pris entre les feuillets et parfumant de sa fine senteur les dissertations de l'exégèse ou les arguments de la métaphysique...*" [240] Essa mesma ternura e sentimentalismo foi transportada para a maneira com que Renan compunha suas cenas, para sua *mice en scéne*: "*Il y a dans les pages qu'il a consacrées au Martyr du Golgotha quelque chose de la ferveur des femmes qui ont lavé le corps du Sauveur pour le mettre au tombeau, et certaines de ses phrases semblent auréoler d'un nimbe parfumé les cheveux roux, le visage exsangue, la beauté mortelle du Crucifié*." [241] Como Nietzsche afirma em um fragmento póstumo, referindo-se a essa sensibilidade característica de Renan: "Renan, um tipo de Schleiermacher católico, adocicado, *bonbon* [242], sensível aos aspectos sentimentais das paisagens e das religiões". [243]

Para Nietzsche, semelhante "objetividade" de Renan era, na verdade, sintoma de sua fraqueza de vontade, de sua pusilanimidade que se recusa a tomar uma decisão definitiva, de tomar partido, de agir com pulso firme, sempre floreando suas divagações com suas nuanças. Uma tal "objetividade" não passa de "contemplatividade covarde, o lúbrico 'eunuquismo' diante da história, o flerte com ideais ascéticos, a tartufesca equanimidade da impotência". [244] Nietzsche irá encontrar uma interessante discussão sobre essa impotência de Renan em Barbey D'Aurevilly. [245] Esse escritor católico faz uma apologia à energia e à força face à fraqueza, à indecisão e à "flexibilidade" de Renan, incapaz de um ateísmo radical, de uma "impiedade nítida e definida" ligada a uma "ciência hercúlea": "O escritor

[240] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* p, 49.
[241] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 70.
[242] Sobre um Renan "*bonbon*", cf.: Ximénès Doudan. *Lettres*. Paris : Calmann Lévy, Vol. IV, 1879, p. 140.
[243] Fragmento póstumo 38 [5] outono de 1884 – outono de 1885.
[244] GM III § 26.
[245] Cf. D'Aurevilly, Jules Amédée Barbey. *Les oeuvres et les hommes* I. Paris : Amyot, 1860. Livro escrito antes da publicação de *Vie de Jésus*, tomando como objeto de análise a publicação de *Estudes religieuses*, reunião de artigos publicados em *Revue de deux mondés.*

da *Vida de Jesus* não tem o entusiasmo passional do erro, nem o ódio implacável da verdade, nem a adoração pagã do homem pelo homem, tornou-se o único Deus que poderia existir". [246] Quanto ao indecisionismo de Renan, D'Aurevilly declara: "De fato, esse toque de crítica indecisa que se inclina cautelosamente entre os textos, em uma claridade diabólica de Voltaire ou em uma chama incendiária de Diderot, desaparece como um nada". [247] Ao ler os trabalhos de Renan, Barbey D'Aurevilly afirma ficar à espera de um "Anticristo", que nunca vem: "Não, nem mesmo para rir, pois ele é insosso e maçante". [248] É também em D'Aurevilly que Nietzsche encontra a imagem de um Renan "eunuco", vítima, segundo o filósofo, da "tesoura das parcas". D'Aurevilly sente falta da força do ateísmo de Voltaire e lamenta o surgimento desse "retrato" cruel da história de Jesus: "Não há aqui nenhuma virilidade do temperamento, nenhuma sombra de musculatura neste talento mole [...] Sua fraqueza corresponde à fraqueza de seu século: dois anêmicos igualmente pintados! O eunuco gordo e rosado feito por Bizâncio". [249] Como Bourget, D'Aurevilly também analisa o diletantismo de Renan, o caracterizando como medo e covardia em abandonar definitivamente suas convicções religiosas. Ele observa como Renan repreende Feuerbach por sua violência contra Deus e o acusa de ter "*o pedantismo de seu ódio*". [250] Contudo, segundo D'Aurevilly, o maior desejo de Renan seria preparar um prato de ateísmo, com todos os ingredientes da erudição, de modo conveniente a fazer com que até mesmo os homens religiosos possam achar agradável a negação de Deus *em nome* de Deus. Bem diferente de Strauss e de outros críticos alemães de quem ele é tão devedor, denuncia D'Aurevilly, embora Renan sempre tome toda a precaução contra o tom impiedoso com que eles se dirigem contra Deus: "*quand l'Allemagne elle-même attaque*

[246] Apud Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, p. 76. A edição utilizada por Campioni de *Les oeuvres et les hommes* foi editada pela Quentin, 1887, provavelmente uma versão revista e ampliada, que já tinha igualmente como objeto de estudo a *Vie de Jésus*.
[247] Ibidem.
[248] Ibidem.
[249] Ibidem. Lemaître também denuncia a ambiguidade de Renan : "*Son Dieu tour à tour existe ou n'existe pas, est personnel ou impersonnel. L'immortalité dont il rêve quelquefois est tour à tour individuelle et collective. Il croit et ne croit pas au progrès. Il a la pensée triste et l'esprit plaisant. Il aime les sciences historiques et les dédaigne* [...] *Il a des affirmations auxquelles, au bout d'un instant, il n'a plus l'air de croire, ou, par une marche opposée, des paradoxes ironiques auxquels on dirait qu'il se laisse prendre. Mais sait-il exactement lui-même où commence et où finit son ironie? Ses opinions exotériques s'embrouillent si bien avec ses 'pensées de derrière la tête' que lui-même, je pense, nes'y retrouve plus et se perd avant nous dans le mystère de ces 'nuances'*" (Lemaître, *Les contemporaines,* p. 212).
[250] D'Aurevilly, *Les oeuvres et les hommes*, edição de 1860, p. 128.

*Dieu, elle n'y va pas de main morte. Elle ne lui demande pas respectueusement la permission de le jeter par la fenêtre; elle l'y jette, voilà tout, et elle ferme la porte pour l'empêcher de remonter par l'escalier*." [251]

Nietzsche diz não suportar "todos esses percevejos coquetes, cuja ambição é insaciável em farejar o infinito, até por fim o infinito cheirar a percevejos". [252] A representação de Renan como "coquete" é feita por Doudan. Em um fragmento póstumo de 1884, Nietzsche transcreve literalmente de Doudan um julgamento sobre "a grande coquete na ordem dos teólogos e sábios": "Renan a propósito de quem Doudan diz: 'Ele faz o gênero de sua geração naquilo que eles desejam de qualquer maneira, *des bonbons, qui sentent l'infini*'. '*Ce style rêveur, doux, insinuant, tournant autour des questions sans beaucoup les serrer, à la manière des petits serpents. C'est aux sons de cette musique-là, qu'on se résigne à tant s'amuser de tout, qu'on supporte des despotismes en rêvassant la liberté*." [253] Em Anatole France, Nietzsche também encontrou uma observação semelhante sobre o estilo de Renan em sua eterna busca pelo infinito: "*Aujourd'hui, tout lui est facile, et il rend tout facile. Enfin, il est artiste, il a le style, c'est-à-dire les nuances infinies de la pensée.*" [254] Nietzsche também declara não gostar desses "artistas ambiciosos que posam de sacerdotes e ascetas e no fundo não passam de trágicos bufões". [255] Quem despertou a atenção de Nietzsche para o modo como Renan conseguiu encontrar na crítica histórica um ofício pelo qual ele poderia continuar exercendo sua vocação sacerdotal é D'Aurevilly e Lemaître. Para D'Aurevilly, o rompimento com Saint-Sulpice não significou a deserção do sacerdócio, mas apenas um novo chamado para a defesa da religião em um território no qual a sua existência estava sendo ameaçada: "'*La critique des origines d'une religion, dit M. Ernest Renan, n'est pas l'œuvre du libre penseur, mais des sectateurs les plus zélés de*

[251] D'Aurevilly, *Les oeuvres et les hommes*, edição de 1860, p. 127.
[252] GM III § 26.
[253] "[...] bombons, com aroma de infinito. Esse estilo sonhador, doce, insinuante, girando em torno de questões sem, contudo, lhes cerrar, à maneira de pequenas serpentes. É ao som dessa música, que tanto se resigna a se divertir com tudo, que se suportam os despotismos sonhando com a liberdade (Doudan, *Lettres*. p. 140). FP 26 [446] do verão – outono de 1884.
[254] Anatole France, *La vie littéraire I,* p. 323.
[255] GM III § 26.

*cette religion.'* [256] *C'est pour cela sans doute qu'il est sorti de Saint-Sulpice. Manière de se retrouver prêtre quand on a jeté sa soutane aux buissons du chemin!*" [257] De modo semelhante, Lemaître observa como Renan permaneceu para sempre um padre católico, fundando sua própria catedral: "*Mais ce philosophe a gardé l'imagination d'un catholique. Il aime toujours ce qu'il a renié. Il est resté prêtre; il donne à la négation même le tour du mysticisme chrétien. Son cerveau est une cathédrale désaffectée.*"[258]

Mas é em *Crepúsculo dos ídolos*, no aforismo intitulado "Renan" [259], que Nietzsche esclarece de forma definitiva aquilo que separa sua própria filosofia das idéias defendidas pelo historiador, retomando a caracterização de Renan como sacerdote/padre católico: "De que serve todo o livre-pensamento, toda a modernidade, zombaria e volúvel flexibilidade [*Wendehals-Geschmeidigkeit*], se em suas entranhas o indivíduo permanece cristão, católico e até sacerdote!" [260] Referindo-se, provavelmente, aos *Dialogues et fragments philosophiques* [261], de Renan, em que o pensador francês teria tentado expor suas convicções de forma mais determinada e menos diletante, Nietzsche afirma: "Teologia, ou a corrupção da razão pelo 'pecado original' (o cristianismo) [262]. Testemunha disso é Renan, que, quando arrisca um Sim ou um Não de natureza mais geral, erra o alvo com penosa regularidade". [263] Por mais que Nietzsche diga que Renan tenha decidido se arriscar nos *Dialogues*, é necessário precisar o que, no caso do historiador, de fato representa quase uma

[256] Citação ligeiramente imprecisa de Renan, Ernest. *Les historien critiques de Jésus*. In : *Études d'histoire religieuse.* Paris : Calmann-Lévy, 1863, p. 117.
[257] D'Aurevilly, *Les oeuvres et les hommes*, edição de 1860, p. 136.
[258] Lemaître, *Les contemporaines*, p. 204.
[259] Cf. CI, Incursões de um extemporâneo § 2.
[260] CI, Incursões de um extemporâneo § 2. "Beyle e Flaubert, pouco suspeitos nessa matéria, recomendaram, de fato, a castidade aos artistas no interesse de sua arte: eu lhes recomendaria também Renan, que dá o mesmo conselho, Renan é padre..." (FP 14 [117] da primavera de 1888).
[261] *Dialogues et fragments philosophiques* publicado em maio de 1876, foi traduzido em alemão em 1877 por Konrad von Zdekauer (*Philosophische Dialogue und Fragmente*, Leipzig, Koschny). Um exemplar da tradução alemã, que apresenta numerosos traços de leitura nas margens e trechos sublinhados em lápis vermelho, pode ser encontrado na Biblioteca pessoal de Nietzsche como parte do *Acervo-Nietzsche* da Biblioteca Herzogin Anna Amalia de Weimar. Cf. Campioni, Giuliano; D'Iorio, Paolo et allii. (Herausgegeben) *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*. Supplementa Nietzscheana, Band 6. Walter de Gruyter: Berlin, New York: 2003. O *fac-símile* do exemplar pessoal de Nietzsche encontra-se disponível no site da Fundação Clássicos de Weimar: <http://ora-web.swkk.de/digimo_online/digimo.entry?source=digimo.Digitalisat_anzeigen&a_id=12975>, último acesso em: 27/06/2012.
[262] Cf. AC § 5.
[263] CI, Incursões de um extemporâneo § 2.

temeridade. No prefácio dos *Dialogues*, Renan explica que tentou se voltar sobre si mesmo e elaborar uma espécie de estado sumário de suas crenças filosóficas. [264] Os três diálogos que compõe o escrito teriam como objetivo apresentar uma série de idéias desenvolvidas segundo uma ordem lógica, e não de indicar uma opinião ou de professar um determinado sistema. [265] Esse encadeamento lógico teria como ponto de partida as "*Certitudes*", expostas no primeiro diálogo, passando pelas "*Probabilités*", propostas no segundo, até se lançar nos "*Rêves*", anelados no último diálogo. Todavia, Renan diz ter que renunciar antecipadamente a atribuição direta de todas as opiniões professadas por seus personagens como sendo suas. [266] Os leitores inteligentes, esclarece Renan, para quem ele se dirige admitiriam rapidamente que ele não é solidário a nenhum de seus personagens e que ele não deve ser responsabilizado por qualquer opinião que eles exprimam: "*Chacun de ces personnages représente, aux degrés divers de la certitude, de la probabilité, du rêve, les côtés successifs d'une pensée libre; aucun d'eux n'est un pseudonyme que j'aurais choisi, selon une pratique familière aux auteurs de dialogues, pour exposer mon propre sentiment.*" [267] Vemos aqui, portanto, Renan fazendo uso de suas refinadas nuanças para expor aquilo que ele considera como sendo suas convicções mais íntimas, principalmente no fato dele decidir expor o próprio cerne de seu pensamento sob a categoria de *Rêves*, arriscando seu Sim e seu Não da única maneira que seu diletantismo o permitiria fazer, pois isso, para ele, já constitui um perigo imenso.

Acerca dos *Rêves* de Renan, Nietzsche sentencia: "Ele gostaria, por exemplo, de unir *la science* e *la noblesse*: mas a *science* é coisa da democracia, isso é algo bem palpável". [268] A relação entre ciência e democracia nos *Dialogues*, de Renan, também chamou a atenção de Bourget. Segundo o crítico, além de seu diletantismo e de seu sentimento religioso, Renan apresenta um terceiro estado da alma comum à França do fim do século XIX, a saber, o seu aristocratismo intelectual, fruto igualmente das complicações

[264] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, préface, p. v.
[265] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, préface, p. vi.
[266] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, préface p. vii.
[267] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, pp. vii-viii.
[268] CI, Incursões de um extemporâneo § 2. "Ausência absoluta de instinto no senhor Renan que têm por uma só e mesma coisa a ciência e a *noblesse*. A ciência é essencialmente democrática e *anti-oligárquica*" (FP 9 [29] do outono de 1887).

psicológicas ocasionadas pelo encontro ocorrido em seu espírito do elemento masculino que a cultura alemã representa com o elemento feminino de sua herança bretã. [269] Já em *La réforme intellectuelle et morale*, pode-se encontrar uma vigorosa argumentação dirigida contra o próprio princípio iluminista da democracia, ou seja, a igualdade natural. [270] Mas é nos *Dialogues philosophiques*, especificamente na parte intitulada "*Rêves*", que Renan apresenta um plano global para a escravidão da maioria por uma elite de pensadores. Uma das causas essenciais de uma tal doutrina, segundo o exame de Bourget, "*la plus inconsciente sans doute, mais non pas la moins active*", é, afirma o crítico, o orgulho que Renan deposita na noção de hereditariedade. Renan "*ne serait pas un savant de notre époque, s'il ne croyait pas au dogme de la sélection et à la primauté des races qui ont su durer. C'est dire qu'il constate avec une légitime fierté les titres de cette famille celtique dont il est le fils. Il signale l'inhabileté de ses congénères à la conquête de l'argent, il admire leur idéalisme invincible, leur héroïsme doux, leur antiquité ininterrompue* ." [271] Bourget argumenta que a democracia parece ser, à primeira vista, o ambiente mais favorável ao talento, porque ela oferece todo tipo de oportunidade para aquele que se esforça. Porém, precisamente por isso, ela acaba acirrando de forma sempre mais exagerada a lei da concorrência, conduzindo cada vez mais à especialização, dando origem, assim, a uma casta de homens superiores. Todavia, como a democracia é fundada sob o princípio errôneo da igualdade, sua conseqüência lógica a conduz inevitavelmente a estabelecer o sufrágio universal como sua forma apropriada de representação política. Contudo, "*Il ne faut pas une grande vigueur d'analyse pour reconnaître qu'inévitablement aussi le suffrage universel est hostile à l'homme supérieur*." [272] Deste modo, a civilização moderna se vê presa de um grave conflito (a saber, a divergência intrínseca entre democracia e ciência) ocasionado por sua própria condição de existência e que, mais cedo ou mais tarde, tenderá a eclodir de forma alarmante em seu interior. "*Il est certain que la première tend de plus en plus à niveler, tandis que la seconde tend de plus en plus à créer des différences. 'Savoir,*

[269] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 54.
[270] Renan, Ernest. *La réforme intellectuelle et morale.* In: *La réforme intellectuelle et morale*. Paris : Michel Lévy Frères, 1875.
[271] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 87.
[272] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 89.

*c'est pouvoir,' disait le philosophe de l'induction*." [273] Segundo Bourget, a solução encontrada por Renan para esse conflito entre democracia e ciência, com a democracia apostando na igualdade e na educação igual para todos (o que, para Renan, é impossível, pois as raças e os talentos de espírito são desiguais), e a ciência tendendo a criar uma parcela abastada de espíritos instruídos e elevados, está na previsão de que, com a propagação e consolidação da teoria evolucionista, a sociedade passará a ver cada vez mais a si mesma como um organismo em que cada parte precisa desempenhar sua função em benefício do bem estar do todo. Entretanto, a reflexão e o juízo de Nietzsche vão contra as observações de Bourget sobre esse sonho aristocrático de Renan, visto que, para o filósofo, não pode haver qualquer conflito entre democracia e ciência, mas sim uma natural associação, visto que a ciência [moderna], para ele, sempre será coisa do populacho, estando irremediavelmente associada com a democracia. [274]

Para Nietzsche, a república de *savants* sonhada por Renan não passa de uma consolação para espíritos fracos: "Ele deseja, com ambição nada pequena, representar um aristocratismo do espírito: mas, ao mesmo tempo, põe-se de joelhos ante a doutrina oposta, o *évangile des humbles*, e não apenas de joelhos..." [275] Não obstante, para os contemporâneos do filósofo, como já mencionado, esse aristocratismo com nuanças de Renan teria sido levado até suas últimas conseqüências justamente pelo próprio Nietzsche. Em uma carta muito famosa enviada de Nice a George Brandes em 2 de dezembro de 1887, Nietzsche declara: "A expressão 'radicalismo aristocrático', que você empregou, é excelente. É, permita-me dizer, a coisa mais inteligente que eu já li a meu respeito". Todavia, Nietzsche provavelmente não desconfiava que Brandes fez uso da expressão "radicalismo" exatamente como uma forma de acentuar a continuidade e, ao mesmo tempo, a diferença de intensidade entre o aristocratismo de Renan e o de Nietzsche. Referindo-se às declarações feitas por Nietzsche na *Segunda Extemporânea* a respeito da necessidade de

[273] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*m, p. 93.
[274] Cf. CI, Incursões de um extemporâneo § 2.
[275] CI, Incursões de um extemporâneo § 2. "O cristianismo é a revolta de tudo o que rasteja no chão contra aquilo que tem *altura*, o evangelho dos "humildes" *torna* humilhado... [*das Evangelium der 'Niedrigen' macht niedrig*...]" (AC § 43). Tradução modificada. Em PCS: "o evangelho dos 'pequenos' torna pequeno", tradução correta, mas optamos por aproximar o texto de *O Anticristo* da crítica que Nietzsche faz a Renan. Cf. também EH, O caso Wagner § 1.

que uma maioria se submeta à tarefa cultural da produção do grande homem, Brandes afirma, em um ensaio escrito em 1889: "*So heisst es bei Renan fast gleichlautend : 'In Summa ist der Zweck der Menschheit die Erzeugung grosser Menschen... nichts als grosse Menschen; die Rettung wird durch grosse Menschen kommen'*." [276] Segundo Brandes, tanto Renan quanto Flaubert "*würden Nietzsche's Grundidee unterschreiben, dass ein Volk der Umweg ist, den die Natur macht, um ein Dutzend grosser Männer hervorzubringen*." [277] Brandes aproxima o *Übermensch* de Nietzsche do "*déva*" de Renan; o pensador francês utiliza esse termo sânscrito, que designa deuses ou gênios, para se referir a uma nova espécie de homem que um dia seria desenvolvida por meio da técnica e da manipulação genética, um indivíduo dotado do máximo saber e, portanto, de poder:

> *Nietzsche's mit vollem Ernst ausgesprochene Zukunfts-phantasien über die Erziehung des Uebermenschen und dessen Er-greifen der Macht auf Erden, haben eine solche Aehnlichkeit mit Renan's halb scherzend, halb skeptisch entworfenen Träumereien von einem neuen Asgaard, einer wirklichen Fabrik von Äsen* [278] *(Dialogues phil. 117), dass man kaum an einer Beeinflussung zweifeln kann. Nur, dass Renan unter dem überwältigenden Eindruck der Commune in Paris in Dialogform so schrieb, dass Pro und Contra zu Worte kommen, während bei Nietzsche der leichte Traum sich zu einer dogmatischen Ueberzeugung krystallisirt hat. Es verwundert und verletzt daher ein wenig, dass Nietzsche nie andere Aeusserungen als antipathische über Renan vorbringt. Er berührt kaum seine geistes aristokratische Tendenz, aber er verabscheut die Ehrfurcht vor dem Evangelium der Demüthigen, die Renan überall an den Tag legt und die freilich in einem gewissen Streit mit der gehofften Errichtung einer Brutanstalt für Uebermenschen steht.* [279]

---

[276] Brandes, Georg. „Friedrich Nietzsche: Eine Abhandlung ueber Aristokratischen Radicalismus". In: *Menschen und Werke, Essays*. Frankfurt: Rütten & Loening, 1895, pp. 137-224 (p. 151). Brandes, George. *Nietzsche: An essay on aristocratic radicalism*. London: William Heinemann, 1914: "*This is the same formula at which several aristocratic spirits among his contemporaries have arrived. Thus Renan says, almost in the same words : 'In fine, the object of humanity is the production of great men . . . nothing but great men; salvation will come from great men*'" (p. 12). Cf. Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 103. Cf. também, Georg, Brandes. *Nietzsche: Essai sur le radicalisme aristocratique*. Paris: L'Arche, 2006, pp. 27-28.

[277] Brandes, "Eine Abhandlung ueber Aristokratischen Radicalismus", p. 152. "[…] *would have subscribed to Nietzsche's fundamental idea that a nation is the roundabout way Nature goes in order to produce a dozen great men*" (Brandes, *An essay on aristocratic radicalism*, p. 12). Cf. também: Brandes, *Essai sur le radicalisme aristocratique*, p. 28.

[278] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 117.

[279] Brandes, "Eine Abhandlung ueber Aristokratischen Radicalismus", pp. 182-183. "*Nietzsche's visions, put forth in all seriousness, of the training of the Superman and his assumption of the mastery of the world, bear so strong a resemblance to Renan's dreams, thrown out half in jest, of a new Asgard, a regular manufactory of AEsir, (Dialogues philosophiques, 117), that we can scarcely doubt the latter's influence. But what Renan wrote under the overwhelming impression of the Paris Commune, and, moreover, in the form of dialogue, allowing both pro and con. to be heard, has crystallised in Nietzsche into dogmatic conviction. One is*

Outro contemporâneo de Nietzsche, Jean Bourdeau, também defendeu a proximidade entre as idéias de Renan e a filosofia de Nietzsche: "*Les vrais inspirateurs de Nietzsche ont été Schopenhauer et Renan*", diz ele. Bourdeau também identificará o *Übermensch* com os *déva*: "*L'analogie avec Renan est frappante: même conception essentiellement aristocratique de l'histoire: 'En somme, la fin de l'humanité, c'est de produire non des masses éclairées, mais quelques grands hommes... Toute civilisation est lœuvre des aristocrates.' Même rêve de voir un jour se développer au sein de l'humanité une espèce supérieure* [...] *La* déva *de Renan, c'est* l'Uebermensch *de Nietzsche*." [280]

Em seus *Dialogues philosophiques*, Renan exibe como uma "*certitude*" que a moral deva ser reduzida à submissão do homem aos desígnios da natureza, e que a revolta, a "revolução" contra um estado de coisas visto como engano constitui a imoralidade, o crime por excelência, o único crime [281]. O engano, a ilusão é necessária para que a natureza possa cumprir seus objetivos mantendo os homens apegados à vida. O papel do grande homem é de "*collaborer à la fraude qui est la base de l'univers ; le plus bel emploi du génie est d'être complice de Dieu*", de ajudar a enganar os indivíduos pelo bem do conjunto, professando aos homens a virtude, mesmo sabendo que eles não tirarão nenhum proveito dela. [282] "*La vertu est un amen obstiné, dit aux fins obscures que poursuit la Providence par nous*." [283] Como "*probabilités*", Renan postula que o objetivo da natureza pode ser resumido na palavra "*conscience*": "*Le monde aspire à être de plus en plus; or l'être dans sa plénitude, c'est l'être conscient. Tout l'effort du monde tend à se connaître, à s'aimer, à*

---

*therefore surprised and hurt to find that Nietzsche never mentions Renan otherwise than grudgingly. He scarcely alludes to the aristocratic quality of his intellect, but he speaks with repugnance of that respect for the gospel of the humble which Renan everywhere discloses, and which is undeniably at variance with his hope of the foundation of a breeding establishment for supermen*" (Brandes, *An essay on aristocratic radicalism*, pp. 36-37). Cf. também: Brandes, *Essai sur le radicalisme aristocratique*, p. 66.

[280] Jean Bourdeau, *Les maîtres de la pensée contemporaine*, Paris, Alcan, 1904, pp. 129-130. Bordeau foi indicado a Nietzsche por Taine para ser o tradutor do *Crepúsculo dos ídolos*. Taine informara a Nietzsche que Bordeau era redator do *Journal des débats* e da *Revue des Deux Mondes*, Nietzsche, já enlevado pela grande euforia e exaltação que prenunciava a eminente catástrofe turina, referiu-se a Bordeau em diversas cartas como "redator chefe" desses célebres periódicos. Os dois chegaram a trocar cartas nessa ocasião. Cf. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, p. 81-82 ; Campioni, "Introduzione", in : *Lettere da Torino*, pp. 28-29 ; Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Chronik zu Nietzsches Leben* (KSA, 15), Turin, Dezember; cartas a Jean Bourdeau de Turim de 17 e 29 de dezembro de 1888, e primeiro de janeiro de 1889.

[281] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 42.

[282] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 45.

[283] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 46.

*se voir, à s'admirer*."[284] Sendo assim, a conscientização do mundo se dá pela realização do ideal: "*L'idéal existe; il est éternel; mais il n'est pas encore matériellement réalisé; il le sera un jour*." [285] O ideal se realizará por uma consciência análoga à humana, mas infinitamente superior. E a desigualdade das raças é o que, secretamente, move a humanidade, conferindo-lhe um objetivo a perseguir: o desenvolvimento dessa consciência superior. [286] A obra universal de tudo aquilo que vive é tornar Deus perfeito (realizar o ideal). Essa obra era, até então, realizada cegamente, mas a razão um dia assumirá para si esse grande trabalho e "*après avoir organisé l'humanité, organisera Dieu*". [287] Um pequeno número de *sages* levará esse empreendimento adiante, enganando a massa por meio de artifícios e mecanismos cuja real natureza é conhecida apenas por essa elite. A arte serve apenas provisoriamente para o cumprimento desse objetivo, *sua tendência é desaparecer*; e mesmo a virtude será, por fim, *suprimida* pelo saber: "*Le progrès de l'humanité n'est en aucune façon un progrès esthétique. La nature atteint son but par la vertu, par l'art, par la science, surtout par la science. Il viendra peut-être un temps (nous voyons poindre ce jour) où un grand artiste, un homme vertueux seront choses vieillies, presque inutiles; le savant, au contraire, vaudra toujours de plus en plus*." [288] Já em seus "*Rêves*", Renan entrevê um dia, concebido por sua imaginação, em que a história do ser se passará para além da humanidade, um dia em que o universo terá um objetivo superior à humanidade. No entanto, a solução democrática jamais poderá servir para a realização desse sonho: "*La démocratie sectaire et jalouse est même ce qu'on peut appeler l'erreur théologique par excellence, puisque le but poursuivi par le monde, loin d'être l'aplanissement des sommités, doit être au contraire de créer des dieux, des êtres supérieurs, que le reste des êtres conscients adorera et servira, heureux de les servir*." [289] Dessa maneira, a humanidade não possui um fim em si mesma: "*En somme, la fin de l'humanité, c'est de produire des grands hommes; le grand œuvre s'accomplira par la*

[284] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 58.
[285] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 78.
[286] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques,* p. 65.
[287] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 78-79.
[288] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 84.
[289] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 104.

*science, non par la démocratie.*" [290] Quanto à felicidade individual, Renan esclarece que, na verdade, as pessoas do povo dispõem de mil prazeres e de mil compensações que os sábios se vêem impedidos de desfrutarem. O *évangile des humbles* que Nietzsche escarnece é aquele que deseja oferecer aos pequenos todo tipo de compensação para o alegre sacrifício em nome do ideal: "*Ce monde supérieur que nous rêvons pour la réalisation de la raison pure n'aurait pas de femmes. La femme resterait la récompense des humbles, pour qu'ils eussent un motif de vivre. Ils ne seraient pas les plus à plaindre.*" [291] E, finalmente, chegará o dia em que a humanidade criará Deus, em que o ideal será concretizado num ser que ultrapassará em todas as medidas o homem:

> *Une large application des découvertes de la physiologie et du principe de sélection pourrait amener la création d'une race supérieure, ayant son droit de gouverner, non-seulement dans sa science, mais dans la supériorité même de son sang, de son cerveau et de ses nerfs. Ce seraient là des espèces de dieux ou dévas, êtres décuples en valeur de ce que nous sommes, qui pourraient être viables dans des milieux artificiels.*[292]

Assim, esse sábio-sacerdote conclama os humildes para se oferecerem ao altar do ideal: "*Consolons-nous, pauvres victimes; un Dieu se fait avec nos pleurs*." [293] Deste modo, podemos compreender melhor porque Nietzsche sente necessidade de aprofundar sua confrontação com as idéias de Renan. Fazia-se necessário marcar com nitidez a distância que ele toma das concepções defendidas por Renan, de seus "sonhos", a fim de não se ver confundido com ele. Esse era um medo justificável na época, tendo em vista a importância do pensamento de Renan para as discussões filosóficas de então. Contudo, a oposição é aqui irredutível, em particular entre a concepção filosófica do "além do homem" e aquela do "*déva*" de Renan. A ascese e a consagração absoluta dos *savants* (que governarão por meio da ilusão estética e moral) e dos "*dévas*" (que exercerão seu poder tiranicamente por meio da ameaça de um "inferno efetivo") ao "deus desconhecido" exprimem somente a

[290] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques,* p. 103.
[291] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 104.
[292] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques,* p. 116. "*Un âge se conçoit où la production d'un déva serait évaluée à un certain capital, représentant les appareils chers, les actions lentes, les sélections laborieuses, l'éducation compliquée et la conservation pénible d'un pareil être contre nature. Une fabrique d'Ases, un Asgaard, pourra être reconstitué au centre de l'Asie*" (Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, pp. 116-117).
[293] Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 143.

profunda fidelidade de Renan aos valores cristãos, inconciliáveis com uma posição aristocrática efetivamente *radical*. [294] Ademais, a pressuposição de que a ciência é superior à arte, de que o verdadeiro espírito aristocrático deveria ser procurado entre os *savants* é uma concepção diametralmente oposta à noção de um aristocratismo criador de valores defendido por Nietzsche.

Nietzsche denuncia a astúcia sacerdotal de Renan em querer seduzir para a abnegação e para o sacrifício: "Renan tem sua inventividade na sedução, exatamente como um jesuíta e um confessor; à sua espirituosidade não falta o amplo sorriso de padre – como todo sacerdote, ele se torna perigoso apenas quando ama. Ninguém o iguala nisso, em adorar de uma maneira mortalmente perigosa..." [295] Essa busca infinita de Renan pelo ideal e seu diletantismo "demasiado adocicado e ondulante [*zu süsslich und undulatorisch*]" [296] são vistos por Nietzsche cada vez mais como sintomas da mais vasta doença da vontade que caracteriza a época moderna: "Esse espírito de Renan, um espírito que enfraquece o nervo, é uma fatalidade mais para a pobre, doente França, doente da vontade –". [297] Bourget também faz uso de termos parecidos para se referir à abundância das fórmulas atenuantes em Renan, sua preocupação meticulosa com as nuanças, que atestam uma certa incapacidade para afirmar: "*serait terrible si, à l'incapacité d'affirmer, correspondait l'incapacité de vouloir.*" [298] Embora, para Bourget, esse não seja o caso de Renan, para Nietzsche, ao contrário, é exatamente disso que aqui se trata.

---

[294] "Escarnecer do instinto defeituoso de Renan, que amalgama *noblesse* e ciência. A *science et la démocracie* pertencem-se mutuamente (a despeito do que afirma o senhor Renan), bem como a arte e a boa sociedade" (FP 9 [20] do outono de 1887). Esse tema também está presente em Bérard-Varagnac, Émile, *Portraits littéraires*, pp. 280-282.

[295] CI, Incursões de um extemporâneo § 2. Em um preparatório, há uma variação dessa comparação entre Renan e os que são perigosos quando amam, dessa vez, com a mulher representando estes últimos: "Renan, que tem em comum com as mulheres, o fato de não se tornar mortalmente perigoso a não ser quando ama; ele que jamais abraça um velho ídolo do ideal sem pequenos pensamentos como pano de fundo, sempre curioso em ver se aquilo que ele abraça, já não vacila..." (FP 14 [41] da primavera de 1888). Segundo Chaves, essa mudança não pode ser considerada simplesmente a substituição de um termo pelo outro. No contexto dos últimos escritos de Nietzsche, haverá uma íntima correlação entre a mulher, o sacerdote, amor e sedução, essa relação atinge sua culminância na análise do tipo psicológico de Wagner em o *Caso Wagner*. Cf. Chaves, "Das Tragische, das Genie, der Held: Nietzsches Auseinandersetzung mit Renan in der *Götzendämmerung*", p. 256.

[296] Carta a Resa Von Schirnhofer, de Paris, 11 de março de 1885.

[297] CI, Incursões de um extemporâneo § 2.

[298] Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, pp. 67-68.

## 1.8 – Renan contra Strauss

Na introdução de sua *Vie de Jésus* [299], Renan se refere a Strauss de maneira pouco favorável. Para ele, apesar de Strauss ter feito importantes e inegáveis avanços na crítica dos textos evangélicos, o historiador alemão não pôde se desvencilhar do seu ranço teológico. Strauss teria, então, ficado preso a uma análise voltada excessivamente para questionamentos que estavam limitados apenas a denunciar a incongruência dos discursos da tradição eclesiástica. Uma atitude que Renan buscará superar, almejando alcançar um ponto de vista mais independente e mais amplo do que uma mera polêmica [300] com os dogmas cristãos. Portanto, Renan informa que sua *Vie de Jésus* não deixa de ser uma réplica aos equívocos cometidos na *Das Leben Jesu* de Strauss. Como afirma o historiador francês:

> *La critique de detáil des textes évangéliques, en particulier, a été faite par M. Strauss d'une manière qui laisse peu à désirer. Bien que M. Strauss se soit trompé d'abord dans sa théorie sur la redáction des Évangiles, et que son livre ait, selon moi, le tort de se tenir beaucoup trop sur le terrain théologique et trop peu sur le terrain historique, il est indispensable, pour se rende compte des motifs qui m'ont guidé dans une foule de minuties, de suivre la discussion toujours judicieuse, quoique parfois un peu subtile, du livre si bien traduit par mon savant confrère M Littré*. [301]

Porém, foi em um artigo intitulado *Les historiens critiques de Jésus*, publicado pela primeira vez no periódico *La liberté de penser*, em 1846, quinze anos antes da publicação de *Vie de Jésus*, que Renan criticou de forma mais detida o trabalho de Strauss, já anunciando a publicação de uma obra que seria, segundo ele, autenticamente científica e histórica, ou seja, sua *Vie de Jésus*, em oposição ao livro de Strauss, que teria permanecido enredado ao domínio teológico. Embora seu artigo tenha como título *Les historiens critiques de Jésus*, o principal alvo de Renan é mesmo Strauss. Renan se refere muito brevemente a Eichhorn como o primeiro a tentar extrair dos relatos bíblicos uma

---

[299] Cf. Renan, Ernest. *Vie de Jésus*. In: *Histoire des origines du christianisme*. Paris: Robert Laffont, Vol. 1, 1995.

[300] "*Qui ne voit, d'ailleurs, que, si mon but étaint de faire guerre aux cultes établis, je devrais procéder d'une autre manière, m'attacher uniquement à montrer les impossibilités, les contradictions de textes et des dogmes tenus pour sacrés? Cette besogne fastidieuse a été-faite mille fois et très bien faite*" (Renan, *Les Apôtres*, introduction, p. 328).

[301] Renan, *Vie de Jésus*, Introduction, pp. 25-26.

interpretação histórica; a Dr. Paulus como o primeiro a lançar as bases para uma história crítica de Jesus, a Gabler, Bauer, Vater e De Wette como precursores da interpretação mítica da Bíblia (remetendo o leitor à introdução de *Das Leben Jesu* de Strauss para um estudo mais completo), até chegar a Strauss como aquele que sucedeu estes últimos na explicação mítica dos Evangelhos, porém, não mais de forma eclética, e sim absoluta. [302] Contudo, é interessante que Renan tenha escolhido Strauss como seu principal interlocutor na investigação histórica sobre a vida de Jesus e que, ao mesmo tempo, insista em apresentá-lo não como historiador, mas meramente como teólogo e discípulo de Hegel:

> *De tous les penseurs de l'Allemagne, Strauss est peut-être le plus mal apprécié en France. La plupart ne le connaissent que par les injures de ses adversaires et pour avoir entendu dire qu'un extravagant de ce nom a nié l'existence du Christ; car c'est en des termes aussi absurdes que l'on a résumé la* Vie de Jésus [de Strauss]. *D'un autre côté, ceux qui envisageraient Strauss comme un historien dégagé de toute préoccupation étrangère à la science, se méprendraient sur son véritable caractère. Strauss, il faut le dire, quelque surprenante que puisse paraître cette double assertion, Strauss est à la fois un théologien (pour plusieurs un théologien timide) et un philosophe de l'école de Hegel*.[303]

No prefácio de *Études d'histoire religieuse*, de Renan, livro que reúne diversos artigos sobre história das religiões, incluindo *Les historiens critiques de Jésus*, o historiador francês rebate as acusações de que o seu trabalho tem como principal objetivo a polêmica: "*Je proteste donc une fois pour toutes contre la fausse interprétation qu'on donnerait à mes travaux, si l'on prenait comme des œuvres de polémique les divers essais sur l'histoire des religions que j'ai publiés, ou que je pourrai publier à l'avenir.*" [304] Fazendo uma provável alusão a Strauss, Renan reconhece que, se forem vistos como obras polêmicas, seus ensaios não dão provas de qualquer talento, e argumenta que a polêmica é totalmente alheia ao espírito científico: "*La polémique exige une stratégie à laquelle je suis étranger: il faut savoir choisir le côté faible de ses adversaires, s'y tenir, ne jamais toucher aux questions incertaines, se garder de toute concession, c'est-à-dire renoncer à ce qui fait l'essence même de l'esprit scientifique. Telle n'est pas ma méthode*." [305] Expondo o seu método, que

[302] Cf. Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, pp. 153-154.
[303] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, pp. 154-155.
[304] Renan, *Études d'histoire religieuse*, Préface, p. 11.
[305] Renan, *Études d'histoire religieuse*, Préface, p. 11.

é aplicar as leis psicológicas às almas dos homens do passado em relação ao meio no qual estavam inseridas, Renan já expõe como condição de uma história de caráter científico a apreensão das *nuanças* que a polêmica tende a ignorar: "*L'histoire de l'humanité est pour moi un vaste ensemble où tout est essentiellement inégal et divers, mais où tout est du même ordre, sort des mêmes causes, obéit aux mêmes lois. Ces lois, je les recherche sans autre intention que de découvrir l'exacte nuance de ce qui est.*" [306] Novamente fazendo uma provável crítica velada a Strauss, Renan defende que a polêmica não pertence ao domínio histórico, e que, além disso, ainda que a mesma seja necessária, ela já teria sido suficientemente representada por talentos bem mais elevados, como Voltaire: "*A cette polémique, dont je suis loin de contester la nécessité, mais qui n'est ni dans mes goûts ni dans mes aptitudes. Voltaire suffit. On ne peut être à la fois bon controversiste et bon historien*." [307] Renan, em uma possível referência à fama que Strauss desfrutava por conta de *Das Leben Jesu*, também diz que a polêmica é própria não do cientista, mas sim do escritor que almeja o reconhecimento popular. [308]

Em *Les historiens critiques de Jésus*, Renan buscou denunciar o caráter não científico da obra de Strauss. Segundo ele, o livro do historiador alemão deve ser considerado como pertencente quase que exclusivamente ao domínio teológico: "*Oui, il ne faut jamais l'oublier quand on lit la* Vie de Jésus*, ce livre est un livre de théologie, un livre d'exégèse sacrée, un livre du même ordre que ceux de Michaëhs, Eichhorn, Paulus, qui prétendaient bien ne pas sortir du monde théologique*."[309] Longe de poder ser considerada uma obra produzida por um tipo de Anticristo, afirma Renan, *Das Leben Jesu*, de Strauss, só pode ser plenamente compreendida quando se identifica sua verdadeira natureza, isto é, como sendo o trabalho típico de um *teólogo*, com apenas um diferencial, que esse teólogo,

[306] Renan, *Études d'histoire religieuse*, Préface, p. 12.
[307] Ibidem. A referência a Voltaire pode ser uma ironia com relação a uma possível pretensão de Strauss em tentar ser um "Voltaire da Alemanha". Renan volta a utilizar o mesmo tom irônico em sua primeira carta a Strauss: "*La France est nécessaire comme protestation contre le pédantisme, le dogmatisme, le rigorisme étroit. Vous qui avez si bien compris Voltaire devez comprendre cela. Cette légèreté qu'on nous reproche est au fond sérieuse et honnête*" (*Lettre a M. Strauss*, p. 178). Strauss chegou a publicar o livro: *Voltaire*: *Sechs Vorträge*. Leipzig: Hirzel, 1872.
[308] "*La popularité, je le sais, s'attache de préférence aux écrivains qui, au lieu de poursuivre la forme la plus élevée de la vérité, s'appliquent à lutter contre les opinions de leur temps; mais, par un juste retour, ils n'ont plus de valeur dès que l'opinion qu'ils ont combattue a cessé d'être*" (Renan, *Études d'histoire religieuse*, Préface, p. 13).
[309] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, p. 155.

por mais paradoxal que possa parecer, é um discípulo de Hegel: "*La Vie de Jésus n'est au fond que la philosophie du chef de l'école allemande contemporaine appliquée aux récits évangéliques; la christologie du théologien n'est que la traduction symbolique des thèses abstraites du philosophe.*" [310] A acusação de que Strauss não passa de um teólogo hegeliano tem como principal objetivo desmascarar sua interpretação da figura de Cristo como mera abstração sem qualquer fundamento histórico: "*Ce Christ à priori, on le devine bien, n'est point encore le Christ historique, celui qui a porté le nom de Jésus. C'est l'esprit humain, et l'esprit humain seul, qui réunit tous les attributs du Christ hégélien*." [311] Segundo Renan, Strauss parte desde o início de sua investigação do princípio de que nunca poderá haver um único indivíduo que contenha exclusivamente em si todos os maiores atributos da essência divina[312] e humana a um só tempo, pois esse não seria o modo pelo qual a idéia se realiza. Ora, é principalmente essa tese de Strauss que provoca uma verdadeira indignação por parte de Renan e contra a qual ele se insurge com tal virulência no artigo *Les historiens critiques de Jésus*. Para Renan, seria quase uma injúria supor que o Jesus histórico não é o principal responsável pela "revolução" que carrega o seu nome : "*Nul homme n'ayant eu et nul homme ne devant avoir un sentiment plus vif de son identité avec le Père céleste, il ne sera jamais possible de s'élever au-dessus de lui en matière de religion, quelques progrès que l'on fasse dans les autres branches de la culture intellectuelle*." [313] E, para explicar esse caráter extraordináro de Jesus, Renan já lança mão de um dos dois conceitos fundamentais que ele utilizará em sua *Vie de Jésus* para elaborar seu retrato do Jesus histórico, a saber, o conceito de "gênio": "*A la tête de tous les grands actes de l'humanité se trouvent des individus doués de hautes facultés, que l'on désigne d'ordinaire par le titre de génies, mais qui, lorsqu'il s'agit de créations religieuses, méritent un nom plus saint. Jésus fut de ce nombre*." A vida de Jesus não foi, para Renan, um mito elaborado por uma tradição, uma idéia já previamente em gestação pelo espírito coletivo, tal vida representa a realização inaudita operada por um indivíduo extraordinário, fundador de um culto puro.

[310] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, p. 157.
[311] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, p. 158.
[312] Que Jesus contenha atributos divinos é uma opinião que Renan não irá conservar em sua *Vie de Jésus*.
[313] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, p. 160.

Segundo Renan, os mal-entendidos contidos na obra de Strauss também se explicam em grande parte pela escolha de seu método abstrato: "*Manquant du sentiment de l'histoire et du fait, Strauss ne sort jamais des questions de mythe et de symbole: on dirait que pour lui les événements primitifs du christianisme se sont passés en dehors de l'existence réelle et de la nature.*" [314] Renan argumenta que a identificação das contradições nos Evangelhos, método que serve de base para a explicação da vida de Jesus do ponto de vista mítico feito por Strauss, não apresenta um real motivo para que esses relatos possam ser tidos como desprovidos de caráter histórico. Somente alguém imbuído pelos princípios do sistema hegeliano, defende Renan, poderia chegar a uma tal conclusão: um verdadeiro historiador não seria tão parcial e taxativo. Exigindo novamente, por conta disso, que o historiador se atenha as percepções das *nuanças*, Renan afirma:

> *Strauss a fort bien vu que le tissu des Évangiles prête largement à la critique, et que tous les récits des évangélistes ne peuvent être acceptés comme certains (les contradictions des quatre textes en sont la preuve évidente). Un historien conclurait-il de là que les récits évangéliques ne correspondent à aucune réalité? Non certes. Mais Strauss, dominé par ses idées théologiques et philosophiques, Strauss, exclusivement préoccupé de la nécessité de substituer un système d'exégèse à un autre, ne tient pas compte des nuances*. [315]

De acordo com Renan, para a compreensão da verdadeira natureza dos relatos evangélicos, é necessário que o historiador entenda que a principal característica de todas as histórias primitivas e lendas religiosas é apresentar o real e o ideal misturados em diferentes proporções, e que sua tarefa é justamente a de dar conta das nuanças desse tipo de relato.[316] Em épocas e lugares em que o mito já não exercia tanta força, como na Palestina de Jesus, o maravilhoso não representa exatamente uma criação pura do espírito humano, e sim muito mais uma maneira específica de se representar fatos reais. [317] Portanto, a atribuição de *mito*, plenamente adequada quando aplicada às narrativas religiosas da Índia e da Grécia, é inexata quando aplicada aos relatos evangélicos, elaborados em uma época bem mais avançada e dotada de um grau de reflexão muito maior. Renan prefere, assim, classificar os Evangelhos como relatos *lendários*, ou seja, relatos que narram eventos factuais envoltos

[314] Renan, *Les historiens critiques de Jésus,* pp. 161-162.
[315] Ibidem.
[316] Cf. Renan, *Les historiens critiques de Jésus,* p. 162.
[317] Cf. Renan, *Les historiens critiques de Jésus,* p. 163.

em elementos fantásticos. De tal modo, Renan acredita ser plenamente possível restituir a Jesus o seu papel decisivo na fundação do cristianismo: "*Je préférerais pour ma part les mots de légendes et de récits légendaires, qui, en faisant une large part au travail de l'opinion, laissent subsister dans son entier l'action et le rôle personnel de Jésus*." [318]

A teoria de Strauss de que o mito de Jesus teve como fonte principal as idéias que a tradição judaica havia elaborado a respeito do Messias representa, para Renan, o problema mais grave do trabalho do historiador alemão. Ainda que Strauss nunca tenha negado a existência histórica de Jesus e ainda que ele tenha afirmado que Jesus causou de fato uma forte impressão para ser tido como Messias, Renan suspeita que, para Strauss, o cristianismo bem que poderia ter surgido sem a presença de Jesus no mundo: "*Il semble en le lisant que la révolution religieuse qui porte le nom du Christ se soit faite sans le Christ*." [319] A principal censura que Renan dirige a Strauss é a de que ele não se preocupou em explicar como Jesus pôde vir a ser considerado o Messias. Ora, para o historiador francês, foram unicamente as particularidades individuais de Jesus que modificaram as idéias que se tinham sobre o Messias, tais idéias não puderam, portanto, ser tão facilmente transpostas para a vida de Jesus como faz parecer Strauss. Assim, a interpretação de Strauss, declara Renan, malgrado o fato de se apresentar como uma afronta aos dogmas sagrados, deixa, contudo, uma vasta abertura para o mistério, visto que, embora negando todo tipo de milagre e ordem sobrenatural, conserva ainda como pressuposto um tipo de milagre psicológico, ou seja, o de que um mero Galileu pudesse, após uma frustrante morte na cruz, insuflar em seus discípulos a fé de que ele de fato era o Messias aguardado. [320] A única maneira de explicar, de acordo com Renan, a aparição espontânea de uma nova doutrina, o *élan* que a mesma erradia, o espírito de sacrifício e devoção que ela infunde, é pela compreensão de que somente por meio da ação de uma *individualidade* poderosa isso pode ser produzido, e não por uma idéia abstrata.

Renan não nega que a utilização dos relatos evangélicos como fonte de uma investigação histórica apresente inúmeras dificuldades. Assim como para Strauss, os relatos

[318] Renan, *Les historiens critiques de Jésus,* p. 164. "*C'est donc le nom de* légendes *et non celui de* mythes *qu'il convient d'assigner aux récits des premières origines chrétiennes; l'idéal évangélique fut le résultat d'une transfiguration et non d'une création*" (Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, p. 178).
[319] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, p. 167.
[320] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, p. 180.

evangélicos *não são* tidos por Renan como *fraudes* ou *ficções premeditadas*, *conscientes*: "*La légende naissait d'elle-même et sans préméditation mensongère*" [321]. Porém, afirma o historiador francês, assim que a lenda nasce, assim que ela é aceita, ela passa imediatamente a ganhar ares cada vez mais fabulosos. Não obstante, explica ele, devido ao breve intervalo de tempo ocorrido entre o nascimento das lendas narradas nos Evangelhos e a sua redação, ainda é possível estabelecer no interior das mesmas a distinção entre fato e ficção. Para tanto, basta reconduzir as causas que explicam a aparição de um homem tal como Jesus às leis permanentes da consciência humana, sem procurá-las para além da humanidade, mas sim no seio do mundo moral. [322] Para Renan, é necessário sem dúvida reconhecer a existência em torno da vida de Jesus de um trabalho lendário muito semelhante a qualquer poema que tem como objetivo narrar os feitos extraordinários dos grandes vultos do passado, porém, e com isso ele lança mão do segundo conceito que ele irá mobilizar em sua reconstrução histórica da figura de Jesus, é igualmente necessário admitir que esse *herói ideal* cujos feitos são "celebrados" nessas narrativas, possui como modelo um *herói real*, que de fato deve ter realizado feitos memoráveis: "*Il est permis de reconnaître qu'il y a eu sur la vie de Jésus un travail légendaire analogue à celui de tous les poëmes, travail au moyen duquel un héros réel devient un type idéal, sans nier pour cela la haute personnalité du sublime et vraiment divin fondateur de la foi chrétienne*." [323]

Anunciando seu futuro trabalho, Renan defende que somente a França poderia oferecer um estudo verdadeiramente histórico sobre a vida de Jesus, uma investigação que de fato se ativesse aos acontecimentos que estruturam a jornada pessoal desse personagem e às causas que explicam o desenvolvimento de seu caráter e de sua doutrina, e não uma elucubração abstrata e desprovida de princípios científicos tal como aquela produzida por Strauss:

> *On peut affirmer que si la France, mieux douée que l'Allemagne du sentiment de la vie pratique et moins portée à substituer en histoire l'action des idées au jeu des passions et des caractères individuels, eût entrepris d'écrire d'une manière scientifique la vie du Christ, elle y eût déployé une méthode plus rigoureuse, et*

[321] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, pp. 200-201.
[322] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, p. 208.
[323] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, pp. 210-211.

*qu'en évitant de transporter le problème, comme l'a fait Strauss, dans le domaine de la spéculation abstraite, elle se fût approchée bien plus près de la vérité.* [324]

Um outro argumento contra Strauss é ainda lançado por Renan em seu ensaio *François d'Assise*, publicado em outubro de 1866, no *Journal des débats*, e, posteriormente, incluído no volume *Nouvelle études d'histoire religieuse*. A figura de Francisco de Assis é utilizada por Renan como o grande indício histórico que desqualifica a interpretação mitológica de Jesus feita por Strauss, ou ainda, como o grande indicativo da *realidade histórica* de Jesus, percebido e sentido como uma "pessoa"; o acontecimento que atesta, inteira e definitivamente, a *possibilidade histórica* de que um homem tal como Jesus tenha de fato existido: "*François d'Assise a, pour la critique religieuse, un intérêt hors ligne. C'est, après Jésus, l'homme qui a eu la conscience la plus limpide, la naïveté la plus absolue, le sentiment le plus vif de sa relation filiale avec le Père céleste.*" [325] Francisco de Assis seria, assim, a prova categórica de que um ideal tão elevado de homem como aquele que Jesus representa seja *continuamente* possível historicamente.

A noção de *possibilidade* de um Jesus será fundamental para a elaboração do método utilizado por Nietzsche em *O Anticristo*. Para o filósofo, porém, já não está mais em questão investigar *quem* de fato foi Jesus, o que ele afirmou, quais dos acontecimentos que estruturam sua trajetória realmente ocorreram, *como* ocorreram, mas sim buscar identificar um *tipo*, uma determinada *configuração fisio-psicológica sempre possível*. O principal, por conseguinte, não é buscar uma figura histórica, descobrir o *homem Jesus*, o *indivíduo*, mas sim pensar sua contínua possibilidade psicológica, sua realidade a qualquer tempo, sua *presença* sempre possível. É assim que Francisco de Assis também surge num momento determinante na seção 29 de *O Anticristo*, em que o filósofo revela seu objetivo e seu método, marcando nitidamente sua distância com relação a Renan. Para Nietzsche, ainda que os Evangelhos sejam frutos de uma magistral arte da corrupção psicológica, o tipo psicológico do redentor *talvez* ainda se encontre *conservado* neles, assim "como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas". [326] Elemento

[324] Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, p. 169.
[325] Renan, *François d'Assise*, p. 325.
[326] AC § 29. "*Que les Évangiles soient en partie légendaires, c'est ce qui est évident, puisqu'ils sont pleins de miracles et de surnaturel; mais il y a légende et légende. Personne ne doute des principaux traits de la vie de*

fundamental em *Vie de Jésus*, a *realidade histórica* de Francisco de Assis é trazida constantemente à tona por Renan como argumento basilar de sua reconstituição da imagem histórica de Jesus. [327] Nietzsche, por outro lado, faz uso de Francisco de Assis não para demonstrar a possibilidade de *um fato histórico*, mas sim de uma *realidade psicológica*, de um determinado *tipo*, de uma certa configuração de vida, para mostrar que a realidade evangélica vivenciada por Jesus "sempre será possível". [328]

Segundo Renan, a mesquinhez do homem do século XIX e suas pequenas virtudes essencialmente céticas não conseguem admitir a existência histórica das grandes figuras do passado, proclamando-as como impossíveis e quiméricas. Para tais espíritos, é como se, no transcurso geral da história, nem ao menos um só grande homem pudesse ter existido. Caso lhe mostrassem a descrição de uma figura que ultrapassasse o nível ao qual estão habituados, eles rapidamente denunciariam seu caráter mítico, pois tendem a crer que todos os homens foram tão baixos quanto eles: "*Et pourtant nous avons la preuve que, sauf les circonstances miraculeuses, le caractère réel de François d'Assise répond exactement au portrait qui est resté de lui. François d'Assise a toujours été une des raisons les plus fortes qui m'ont fait croire que Jésus fut à peu près tel que les évangélistes synoptiques nous le dépeignent*." [329] Para Renan, as lendas sobre Francisco de Assis mostram, então, exatamente como um relato anedótico e fabuloso pode ser "mais verdadeiro do que a verdade mesma", como a glória de uma lenda pode pertencer a apenas um único indivíduo e não a uma tradição, como somente a ação de um homem extraordinário pode preencher os espíritos de seus admiradores com idéias extremamente elevadas, as quais, sem a real existência desse homem, eles nunca poderiam ter alcançado. Em um provável desafio a Strauss, Renan declara : "*Ceux qui pensent que le caractère fabuleux d'une biographie suffit pour lui dénier toute valeur historique, devraient soutenir que François d'Assise n'a*

---

*François d'Assise, quoique le surnaturel s'y rencontre à chaque pas*" (Renan, *Vie de Jésus*, Introduction, p. 30).

[327] Por exemplo: "*La vie de François d'Assise n'est aussi qu'un tissu de miracles. A-t-on jamais douté cependant de l'existence et du rôle de François d'Assise? Ne disons pas que la gloire de la fondation du christianisme doit revenir à la foule des premiers chrétiens, et non à celui que la légende a déifié. L'inégalité des hommes est bien plus marquée en Orient que chez nous*" (Renan, Vie de Jésus, Chap. XXVIII, p. 257).

[328] Cf. AC § 39.

[329] Renan, *François d'Assise*, pp. 325-326.

*jamais existé, qu'il est un mythe créé pour exprimer l'idéal conçu par ses disciples.*" [330] Para Renan, portanto, os relatos sobre Francisco de Assis, comprovam a existência de lendas que, sem serem de fato biográficas ou históricas, já que contém elementos sobrenaturais, são retratos extremamente *verossímeis*. Cabe ao historiador, entretanto, defende Renan, separar do maravilhoso o dado concreto e anedótico, que, materializando a idéia, concentra em um fato particular o traço geral do caráter de um homem, tendo em vista que esse traço geral, durante o transcurso de toda uma vida, tende a se mostrar naturalmente esparso. [331]

Outro importante elemento sobre a relação entre Renan e Strauss está presente nas cartas que eles trocaram entre si durante a guerra Fraco-Prussiana de 1870-1871. Em uma carta privada a Strauss, escrita após a primeira batalha, Renan fez uma breve alusão à guerra. E em 18 de agosto de 1870, Strauss lhe responde em uma carta aberta, publicada na *Augsburger Zeitung*, expondo-lhe qual seria a justificativa para a Alemanha ir à guerra e propondo-lhe uma troca de idéias sobre as causas e o significado dessa guerra. Renan lhe responde em 16 de setembro de 1870, em uma carta publicada no *Jornal des Débats*, que também publicou a tradução da carta de Strauss. E, em 2 de outubro de 1870, Strauss publica uma nova carta na *Augsburger Zeitung*, mas o periódico se recusa a traduzir e publicar a carta de Renan. Devido ao rigor imposto pelos blocos prussianos, Renan só toma conhecimento da resposta de Strauss ao término da guerra, em fevereiro de 1871. E, em 15 de setembro de 1871, Renan publica uma nova carta a Strauss no *Jornal des Débats*, na qual repreende sutil e ironicamente a atitude de Strauss por este não ter exigido que a *Augsburger Zeitung* traduzisse e publicasse sua carta e por saber muito bem que ele, Renan, não poderia ler sua carta naquele estágio do combate. Outro motivo de censura por parte de Renan foi a atitude tomada por Strauss de fazer uma tradução da primeira carta do historiador francês e publicá-la em um livro, no qual também reuniu suas duas cartas endereçadas ao colega, sem o consentimento deste. [332]

A posição defendida por Strauss em sua primeira carta a Renan é a de um autêntico filisteu da cultura, como diria Nietzsche, defendendo, grosso modo, que a supremacia

[330] Renan, *François d'Assise*, p. 328.
[331] Ibidem.
[332] Cf. Strauss, David. *Krieg und Friede*: zwei Brief an Ernst Renan. Leipzig: G. Hirzel, 1870.

alemã na guerra comprovava sua superioridade cultural. [333] Renan, por sua vez, tentou argumentar que quaisquer que fossem os defeitos do governo da França, a arrogância prussiana, sua confiança absoluta no direito dos mais fortes, constituiria a verdadeira causa da guerra. Sobre a questão da Alsácia, Renan defende que a idéia de nacionalidade não deve ser confundida com a etnografia, por mais que a Alsácia estivesse mais próxima da "raça" germânica, isso não a tornava menos francesa, e a civilização mesma só teria a ganhar com uma tal anomalia, dada a riqueza cultural capaz de ser produzida por conta dessa particularidade. Renan aconselha Strauss, de uma maneira incrivelmente semelhante ao que vai defender Nietzsche em sua primeira *Extemporânea*, a não confundir o sucesso de uma luta armada com um "sucesso" na esfera cultural, ressaltando a grande oposição que há entre a filosofia alemã e a política do Estado prussiano, alegando que, na verdade, é sempre a cultura que sai perdendo em qualquer guerra: "*Le royaume de Dieu* [isto é, o ideal] *ne connaît ni vainqueurs ni vaincus; il consiste dans les joies du cœur, de l'esprit et de l'imagination, que le vaincu goûte plus que le vainqueur, s'il est plus élevé moralement et s'il a plus d'esprit*." [334]

### 1.9 – *Vie de Jésus*

Enquanto Strauss ocupa todo o primeiro volume de sua obra com a análise dos relatos que cercam a história da anunciação, concepção, genealogia, parentesco com João Batista, natividade, infância e juventude de Jesus, Renan dedica apenas um brevíssimo capítulo de sua *Vie de Jésus* à infância e juventude de Jesus, relegando todas as circunstâncias fantásticas de seu nascimento à esfera sobrenatural, desprovida de veracidade histórica, e, portanto, parece anuir tacitamente com os resultados obtidos por Strauss, apesar de sempre evitar o termo "mito" para designar qualquer evento sobrenatural que cerca a vida de Jesus.

---

[333] Cf. Strauss, David. "Letter to Ernest Renan". In: *Letters on the war between Germany and France*. London: Trübner, 1871. É de se supor, portanto, que Nietzsche tenha tido contato com essa correspondência entre Strauss e Renan, o que reforça a importância de Strauss como *alvo ideal* de seu "*primeiro* ataque (1873)" (cf. EH, As extemporâneas § 1) à cultura (Bildung) alemã.

[334] Renan, *Lettre a M. Strauss*, p. 185.

1.9.1 – Crítica das fontes

Em sua *Vie de Jésus*, Renan faz questão de salientar as dificuldades de se reconstituir um quadro histórico sobre o nascimento do cristianismo devido à escassez de documentos confiáveis. O historiador francês admite, pois, que os textos evangélicos *não são* documentos históricos no sentido mais estrito, isso porque, segundo ele, as primeiras comunidades cristãs, que os redigiram, tinham uma concepção de mundo inteiramente única: acreditavam que o mundo e todas as coisas estavam prestes a acabar, que Jesus retornaria para julgar os homens e que toda provisão era vã, inútil e incrédula. Registrar com minúcia e extremo cuidado os episódios da vida de Jesus e os seus ensinamentos era algo que não preocupava de modo algum os primeiros cristãos; esse seria também o motivo dos relatos evangélicos mais antigos terem sido redigidos somente há cerca de 70 anos depois dos eventos narrados. [335] Esses textos eram, pelo contrário, tidos na mais baixa estima por aqueles que guardavam na memória a imagem viva do mestre ou por aqueles que, apesar de nunca o terem visto, poderiam obter diretamente dos discípulos e dos demais seguidores de Jesus o conhecimento dos seus ensinamentos, e isso não só porque os textos evangélicos não eram para eles nítidos o suficiente, mas também justamente porque sua existência denunciava uma preocupação irrelevante com o futuro. Para Renan, portanto, os Evangelhos devem ser tratados como *documentos lendários*, em contraposição a Strauss, que os considerava como narrativas mitológicas. [336]

Todos os Evangelhos foram escritos por razões muito específicas, geralmente por motivos políticos e partidaristas. Renan verifica que cada um dos três Evangelhos sinópticos (Mateus, Marcos e Lucas) e o Evangelho de João apresentam interesses bem particulares em seus registros sobre a existência de Jesus, respondendo somente a essas necessidades em suas narrativas e não a um retrato fiel dos acontecimentos. Outro aspecto apontado por Renan que minimiza o valor estritamente histórico dos Evangelhos é a presença constante de lendas (sobre anjos, demônios, fantasmas, sobre a árvore genealógica de Jesus, sobre a história e o local de seu nascimento, etc) e de relatos sobrenaturais (os

[335] Cf. FP 11 [382] novembro de 1887 – março de 1888.
[336] "*Ces sortes de documents, à demi historiques, à demi légendaires, ne peuvent être pris ni comme des légendes, ni comme de l'histoire. Presque tout y est faux dans le détail, et, néanmoins, il est permis d'en induire de précieuses vérites*" (Renan, *Les Apôtres*, p. 322).

milagres de Jesus, eventos extraordinários no seu batismo e na sua morte, etc). Todavia, a despeito de todos esses fatores que depõem contra uma análise dos Evangelhos como documentos autenticamente históricos, Renan crê ser impossível reconstituir a origem do cristianismo sem recorrer aos mesmos. Dessa forma, contrapondo-se a Strauss, Renan não se considera um crítico radical no que diz respeito à veracidade histórica que pode vir a ser encontrada mediante o estudo dos textos bíblicos. Segundo ele, apesar das grotescas fabulações misturadas aos relatos evangélicos e dos motivos particulares por que os mesmos foram redigidos, é possível, com muita atenção e com uma leitura filológica suficientemente acurada, depurar um modelo autenticamente histórico do plano de fundo dos mesmos. Dessa forma, Renan explica no prefácio a 13º edição de *Vie de Jésus*: "*Loin d'être accusé de scepticisme, je dois être rangé parmi les critiques modérés, puisque, au lieu de rejeter en bloc des documents affaiblis par tant d'alliage, j'essaye d'en tirer quelque chose d'historique par de délicates approximations.*" [337]

As aproximações das quais Renan se refere devem ser feitas entre os raros e praticamente indubitáveis dados sobre a vida de Jesus contidos em relatos de historiadores romanos e judaicos do primeiro século depois de Cristo e em vestígios arqueológicos, com os relatos dos quatro Evangelhos canônicos, de alguns evangelhos apócrifos e de diversos livros apocalípticos próximos à época de Jesus, e, por outro lado, entre as narrativas dos quatro evangelhos entre si. Segundo Renan, mesmo com a reunião de todos esses documentos, o único parecer estritamente histórico e passível de comprovação sobre a vida de Jesus pode ser posto em pouquíssimas linhas, a saber:

> *Il a existé. Il était de Nazareth en Galilée. Il prêcha avec charme et laissa dans la mémoire de ses disciples des aphorismes qui s'y gravèrent profondément. Les deux principaux de ses disciples furent Céphas et Jean, fils de Zébédée. Il excita la haine des juifs orthodoxes, qui parvinrent à le faire mettre à mort par Pontius Pilatus, alors procurateur de Judée. Il fut crucifié hors de la porte de la ville. On crut peu après qu'il était ressuscité.* [338]

Fora tais certezas, nada mais pode, segundo Renan, ser dito com a mais absoluta segurança acerca da vida e da doutrina de Jesus de Nazaré. Tudo o que resta são os relatos

[337] Renan, *Vie de Jésus*, Préface de la treizième édition, p. 6.
[338] Renan, *Vie de Jésus*, Préface, p. 13.

duvidosos, contraditórios e ambíguos dos três Evangelhos sinópticos e de João, pois, de acordo com o historiador, os apócrifos são menos dignos ainda de crédito, visto que neles abundam relatos lendários e miraculosos, e, por trás de cada linha, pode-se entrever o interesse político e partidarista dos sectários que os escreveram, muitos deles com o principal intuito de denegrir a imagem de Jesus e de seus seguidores. Por conseguinte, a única saída é procurar desvendar nos Evangelhos aquilo que pode ser considerado o mais provável sobre os episódios da vida de Jesus e sobre os seus ensinamentos mediante a elaboração de inúmeras hipóteses, porém, a certeza dificilmente pode ser dada aqui. Como esclarece Renan:

> *Por moi, je pense qu'en de telles occasions il est permis de faire des conjectures, à condition de les proposer pour ce qu'elles sont. Les textes, n'étant pas historiques, ne donnent pas la certitude; mais ils donnent quelque chose. Il ne faut pas les suivre avec une confiance aveugle; il ne faut pas se priver de leur témoignage avec un injuste dédain. Il faut tâcher de deviner ce qu'ils cachent, sans jamais être absolument sûr de l'avoir trouvé.* [339]

Além disso, Renan assevera que para se levar a cabo uma reconstituição de quem foi Jesus a partir dos quatro Evangelhos, é imprescindível atentar, outrossim, para a especificidade de cada um deles, porquanto os mesmos foram redigidos em épocas diferentes, por pessoas com convicções distintas, e por motivos e sob condições próprias a cada um deles. Deste modo, segundo Renan, pode-se dizer que, de modo geral: o Evangelho de Mateus é o mais autorizado naquilo que diz respeito aos discursos de Jesus; o Evangelho de Marcos narra com mais precisão vários episódios da vida pública de Jesus; o Evangelho de Lucas une os dois primeiros numa única narrativa preenchendo certas lacunas segundo sua interpretação parcial (baseada, principalmente, na doutrina de Paulo); e o Evangelho de João é o mais problemático, pois distorce e recria claramente os ensinamentos legítimos de Jesus, numa linguagem por demais próxima do gnosticismo, apesar de oferecer uma impressionante precisão nos detalhes sobre os últimos dias de Jesus.

[339] Renan, *Vie de Jésus*, Préface, p. 13.

1.9.2 – O método de Renan

Verifica-se, dessa forma, que a metodologia empregada por Renan se distancia dos procedimentos científicos habituais que a história costumava recorrer em sua época. De acordo com ele, para que a imagem histórica de Jesus possa vir a ser explicada é necessário lançar mão de *hipóteses* e *conjecturas*. Na busca de um quadro mais coerente e provável da vida de Jesus, é imprescindível apelar para a *intuição* e para a *adivinhação*. Ademais, um retrato mais coeso dos episódios que contam o nascimento do cristianismo exige até mesmo um alto grau de *criatividade*. Percebe-se, assim, que, em seu método histórico, Renan parece empenhado em tentar salvar a história da condenação aristotélica de que a mesma consistiria num conhecimento cujo valor gnosiológico seria menor do que o da poesia. Como afirma o Estagirita na *Poética* [340]: "a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular". [341] Ou seja, por encerrar um rol de possibilidades superiores aos estudos históricos, a poesia consegue se aproximar mais de um conhecimento que abarque a essência dos acontecimentos. Tentando fazer da história uma espécie de "ciência artística", Renan se aproxima do que Aristóteles afirma ser a natureza da poesia. Como se constata em uma passagem do prefácio à 13º edição de *Vie de Jésus*: "*Toute circonstance vraie ou probable ou possible devait donc avoir sa place dans ma narration, avec sa nuance de probabilité. Dans une telle histoire, il fallait dire non seulement ce qui a eu lieu, mais encore ce qui a pu vraisemblablement avoir lieu*." [342] Vê-se, por conseguinte, que em sua obra, Renan pretende construir uma narrativa que se detenha na busca não da verdade, da certeza, do indubitável, do que deveras aconteceu, mas sim do que, segundo as regras do entendimento, é verossímil, possível e provável, o que *poderia* ter acontecido. Entretanto, dessa forma, o que Renan propõe é que o historiador se encarregue doravante do ofício próprio ao poeta de acordo com o que é defendido por Aristóteles, pois: "não é ofício do poeta narrar o que aconteceu [mas, sim, tradicionalmente, da história]; é, sim, o de representar o que poderia

[340] Cf. Aristóteles. *Poética*. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
[341] Aristóteles, *Poética*, IX, 1451 b, p. 209.
[342] Renan, *Vie de Jésus*, Préface de la treizième édition, p. 18.

acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade". [343] Tanto é que Renan afirma, de maneira ainda mais similar ao parecer aristotélico, ter visado pintar um quadro sobre a vida de Jesus no qual o todo transparecesse verossimilhança e necessidade, suas conjecturas visaram, segundo ele, oferecer uma imagem *possível* das origens do cristianismo, que exibisse uma harmonia entre luz e sombras. Como esclarece o historiador:

> *Dans un tel effort pour faire revivre les hautes âmes du passé, une parte de divination et de conjecture doit être permise. Une grande vie est un tout organique qui ne peut se rendre par la simple agglomération de petits faits. Il faut qu'un sentiment profond embrasse l'ensemble et en fasse l'unité. La raison d'art en pareil sujet est un bon guide; le tact exquis d'un Goethe trouverait à s'y appliquer. La condition essentielle des créations de l'art est de former un système vivant dont toutes les parties s'appellent et se commandent. Dans les histories du genre de celle-ci, le grand signe qu'on tient le vrai est d'avoir réussi à combiner les textes d'une façon qui constitue un récit logique, vraisemblable, où rien ne détonne* [344]

### 1.9.3 – O caráter de Jesus

O quadro geral que Renan fará da figura de Jesus leva em conta aquilo que sobreviveu à mudança operada em seu caráter desde os primeiros passos de sua jornada pública até os seus últimos momentos em Jerusalém. Renan adverte que, ao se deter sobre as almas dos homens do passado, faz-se necessário entender o meio no qual elas estavam inseridas. Ora, observa o historiador, muitos fazem de Jesus um personagem que esteja suficientemente de acordo com uma época mais recente justamente por ignorarem o meio no qual o seu espírito se desenvolveu, fazendo dele, por isso, ora um santo e moralista, ora um sábio e filósofo, ora um homem de bem e patriota. [345] Para Renan, Jesus é mal entendido mediante esses atributos, nenhum desses termos exprime o significado que sua imagem representava para a sociedade palestina de sua época. Segundo ele, Jesus era, pelo contrário, um "*charmeur*." [346] Renan comenta que as pessoas que hoje se teriam na conta de loucas são tidas no oriente como seres divinos, indivíduos em contato direto e constante

[343] Aristóteles, *Poética*, IX, 1541 a *36*, p. 209.
[344] Renan, *Vie de Jésus*, Introduction, p. 34.
[345] Não obstante, Renan será acusado de cometer justamente esse tipo de anacronismo. Cf. Schweitzer, *The quest of the historical Jesus*, pp. 180-192.
[346] Renan, *Vie de Jésus*, Préface, p. 17.

com uma realidade superior. Tal foi a maneira pela qual Jesus foi percebido no seu ambiente natural. [347]

De acordo com Renan, assim como também vai defender Nietzsche posteriormente, o que Jesus transmitia era muito mais uma prática do que uma nova fé. Para Jesus, Deus não deveria ser motivo de reflexões e embates verbais, pois a possibilidade do estabelecimento da relação íntima que ele vivenciava com Deus era possível a todo aquele que simplesmente o seguisse e o amasse com sinceridade. Como atesta Renan: "*Pour être disciple de Jésus, il ne fallait signer aucun formulaire, ni prononcer aucune profession de foi; il ne fallait qu'une seule chose, s'attacher à lui, l'aimer. Il ne disputa jamais sur Dieu, car il le sentait directement en lui.*" [348] Todas as querelas teológicas da Patrística, da Escolástica e dos reformadores protestantes, era algo inexistente no espírito de Jesus: nada disso o preocupou. Seus preceitos eram provenientes de uma vivência única e íntima com o seu Deus, nenhum deles era resultado de reflexões e eles não representavam, para Jesus, azo para debates e discussões. Isso porque, de acordo com Renan: "*Jésus n'eut ni dogmes ni système; il eut une résolution personalle fixe*." [349] Renan também defende que a promessa de salvação em uma vida futura desprovida de males e dificuldades não era tampouco a preocupação de Jesus, pois tal crença não era nem mesmo recorrente no espírito judaico. Como esclarece Renan: "*Délivré de l'égoïsme, source de nos tristesses, qui nous fait rechercher avec âpreté un intérêt d'outre-tombe à la vertu, il ne pensa qu'à son œvre, à sa race, à l'humanité*." [350] Somente a disseminação de sua vivência íntima com Deus era o que realmente ocupava a alma de Jesus.

Diferente de outros personagens da história das religiões, como Zoroastro, Moisés, Maomé e mesmo Paulo, a relação que Jesus tem para com o seu Deus é extremamente única e original. Renan defende que Jesus se sente em uma conexão íntima com Deus, numa relação direta com ele, sem intermediações de visões e vozes exteriores. Jesus vê

[347] Essa interpretação que Renan faz de Jesus está intimamente conectada com o debate em torno da relação entre patologias mentais e o fenômeno religioso bastante em voga, como já se adiantou, na segunda metade do século XIX. Cf. as seções "Fisiologia da redenção" e "A realidade fisiológica de Jesus" no presente trabalho. Ver igualmente FP 11 [382] novembro de 1887 – março de 1888.
[348] Renan, *Vie de Jésus*, pp. 76-77.
[349] Renan, *Vie de Jésus*, p. 77.
[350] Renan, *Vie de Jésus*, p. 81.

Deus como o *Pai* que habita o seu interior e que preenche completamente o seu coração com o mais puro amor. Como esclarece Renan:

> *Jésus n'a pas de visions; Dieu ne lui parle pas comme à quelqu'un hors de lui; Dieu est en lui; il se sent avec Dieu, et il tire de son cœur ce qu'il dit de son Père. Il vit au sein de Dieu par une communication de tous les instants* [...] *Jésus n'énonce pas un moment l'idée sacrilège qu'il soit Dieu. Il se croit en rapport direct avec Dieu, il se croit fils de Dieu. La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus*. [351]

Verifica-se, dessa maneira, que muitos resultados da investigação de Renan a respeito da relação de Jesus com Deus, do valor conferido por ele à sua própria maneira de agir e vivenciar as coisas, do seu exemplo de vida e da sua forma de estar no mundo, serão posteriormente adotados por Nietzsche em *O Anticristo*, todavia, o filósofo irá conferir um significado fisio-psicológico a tais resultados.

Jesus não foi, para Renan, um pregador de preceitos religiosos, de dogmas, de leis divinas, sua obra era simplesmente a sua vida. Por conta disso, Renan esclarece:

> *Dieu conçu immédiatement comme Père voilá toute la théologie de Jésus. Et cela n'était pas chez lui un pricipe théorique, une doctrine plus ou moins prouvée et qu'il cherchait à inculquer aux autres. Il ne faisait à ses disciples aucun raisonnement; il n'exigeait d'eux aucun effort d'attention. Il ne prêchait pas ses opinions, il se prêchait lui-même*. [352]

Dessa forma, Renan defende que nada mais estranho ao espírito de Jesus do que as formas exteriores de culto, as instituições religiosas e as ordens clericais. Seus ensinamentos representavam, segundo Renan, exatamente o oposto disso tudo, resultados que também serão adotados por Nietzsche. Na verdade, o repúdio de Jesus a necessidade de ritos e de serviços sacerdotais intermediários entre Deus e os homens foi a principal causa de sua condenação por parte da Igreja judaica. Para Jesus, nada mais disso era necessário, nenhuma Igreja poderia fornecer o que ele oferecia livremente: "*Un culte pur, une religion sans prêtres et sans pratiques extérieures, reposant toute sur les sentiments du cœur*." [353] Portanto, conforme Renan, nem mesmo Jesus se apresentava como veículo entre Deus e os

[351] Renan, *Vie de Jésus*, p. 89-90. Cf. FP 11 [389] novembro de 1887 – março de 1888.
[352] Renan, *Vie de Jésus*, p. 90.
[353] Renan, *Vie de Jésus*, p. 94.

homens em um sentido sacerdotal, ele não instituiu ritos exteriores, ele desejou unicamente mostrar aos homens que Deus era o Pai de todos em consonância com o que ele próprio experimentava em seu coração, que nenhuma ponte até Deus era mais necessária. Deste modo, Renan verifica: "*Jamais on n'a été moins prêtre que ne le fut Jésus, jamais plus ennemi des formes qui étouffent la religion sous pretexte de la protéger*." [354] Jesus não tinha o menor interesse em ser visto como um mero clérigo ou doutor estudioso da Lei. Aos que queriam o seu apreço chamando-lhe "*Rabi*, *rabi*": "*il les repoussait et proclamait que sa relegion, c'est de bien faire*." [355] Nenhum artigo de fé era por ele professado, nenhuma conversão a uma doutrina era por ele exigida. Para Jesus, de acordo com Renan: "*La vraie fraternité s'établit entre les hommes par la charité, non par la foi religieuse*." [356] Renan explica, dessa forma, que a imagem fornecida pela cristandade de Jesus como fundador de uma nova Igreja é uma severa agressão ao caráter legítimo do mestre. Ver Jesus como o caminho da salvação, como o único e verdadeiro intermediário no sentido que a Igreja cristã deseja é um juízo grosseiro e falso, uma verdadeira inversão de tudo o que ele representou. De tal forma, assim como em Nietzsche, Renan imputa aos apóstolos, à comunidade cristã inicial e a Paulo a responsabilidade pela inteira deturpação da figura de Jesus, do significado de sua vida e de seus ensinamentos, sendo que o maior indício de uma tal falsificação é justamente o que resultou do trabalho dos evangelistas. Como assevera Renan: "*Les évangélistes eux-mêmes, qui nous ont légué l'image de Jésus, sont si fort au-dessous de celui dont ils parlent que sans cesse ils le défigurent, faute d'atteindre à sa hauteur. Leurs écrits sont pleins d'erreurs et de contre-sens.*" [357]

### 1.9.4 – Jesus e os seus "sublimes paradoxos"

A despeito de se poder traçar esse quadro geral do caráter de Jesus, Renan crê que o mesmo não se manteve de todo inalterável. Para ele, Jesus assumirá diferentes posturas ao longo de toda a sua jornada, até o ponto em que chegará a revelar "*sublimes paradoxes*." [358] Essas mudanças operadas no espírito de Jesus se darão principalmente por conta da maneira

[354] Renan, *Vie de Jésus*, p. 96.
[355] Renan, *Vie de Jésus*, p. 156.
[356] Renan, *Vie de Jésus*, p. 159.
[357] Renan, *Vie de Jésus*, p. 258.
[358] Renan, *Vie de Jésus*, p. 197.

como sua obra é acolhida por aqueles que o escutam. Confiando inteiramente no estado de extrema beatitude que ele encontra no seio de seu Pai, Jesus terá, segundo Renan, uma extrema dificuldade em lidar com a incredulidade daqueles que o ouvem. Assim, Renan nota que vai haver um distanciamento entre aquele mestre Galileu que pregou um culto puro, de plena associação com Deus mediante uma vida dedicada ao amor universal [359], e aquele profeta polêmico que vai se revelar em suas estadias em cidades de pouca acolhida, como Nazaré, sua cidade natal, e Jerusalém, onde acabará encontrando seu destino final. [360]

Como o mestre moralista da Galiléia, Jesus se mostrava ternamente encantado com o mundo, que, para ele, já havia sofrido a mais sublime transformação por meio do estado de bem-aventurança que ele mesmo havia alcançado e que logo todos alcançariam. Por outro lado, enquanto profeta polêmico em Jerusalém, Jesus passará a conceber o mundo como em vias da mais violenta e catastrófica transformação. Como indica Renan: "*Qu'il y eut une contradiction entre le dogme d'une fin prochaine du monde et la morale habituelle de Jésus, conçue en vue d'un état stable de l'humanité, assez analogue à celui qui existe en effet, c'est ce qu'on n'essayera pas de nier*." [361]

Conforme Renan, foi principalmente ao ingressar em Jerusalém, com sua missão pública já em pleno andamento, que Jesus alterou gravemente a sua maneira de ser, o tom de sua pregação e até mesmo os seus ensinamentos. Jerusalém: "*Une ville de pédantisme, d'acrimonie, de disputes, de haine, de petitesse d'esprit.*" [362] Nesse seu primeiro momento na cidade santa enquanto pregador, Jesus preferiu não se revelar publicamente, mas, ainda assim, previa que a incredulidade dos judeus ali residentes não traria qualquer fruto para a sua missão. "*Il sentait probablement qu'il etait ici dans un monde hostile et qui ne l'accueillerait qu'avec dédain. Tout ce qu'il voyait l'indisposait.*" [363] Jesus nutria um grande descontentamento para com a hipocrisia das práticas exteriores efetuadas no Templo de Jerusalém sob a organização dos sacerdotes judaicos, práticas às quais ele era obrigado a se submeter: "*Le culte qu'il avait conçu pour son Père n'avait rien à faire avec des scène*

[359] Para Nietzsche, o que estaria mais de acordo com o tipo psicológico de Jesus.
[360] De acordo com Nietzsche, uma imagem de Jesus fruto da corrupção psicológica proveniente do sectarismo dos apóstolos.
[361] Renan, *Vie de Jésus*, p. 112.
[362] Renan, *Vie de Jésus*, p. 148.
[363] Renan, *Vie de Jésus*, p. 151.

*de boucherie. Toutes ces vieilles institutions juives lui déplaisaient, et il souffrait d'être obligé de s'y conformer*." [364] Jesus padecia de um grande tormento em ter que agir contra as suas convicções mais íntimas para poder ganhar o direito de exercer sua vocação livremente sem ofender, no momento inoportuno, as afetações daquela sociedade. "*Ce lieu* [o Templo]", diz Renan, "*a toujours été antichrétien*." [365] Saber que aquela sociedade hipócrita via a si mesma como uma nação de justos e escolhidos por Deus provocava uma grande repulsa em Jesus: "*L'orgueil de juifs achevai de mécontenter Jésus et de lui rendre le séjour de Jerusalém pénible*." [366] Os principais opositores de Jesus em Jerusalém eram os saduceus, sacerdotes dirigentes do culto, e os fariseus, intérpretes da Lei. Jesus se indignava com a irreligiosidade dos saduceus, com a sua falta de senso moral, sua indiferença e materialismo econômico (viviam das taxas dos rituais de sacrifício). Com os fariseus, por sua vez, ele se mostrava extremamente irritado com seu alto grau de hipocrisia, com a sua prepotência de se outorgarem únicos mantenedores da Lei, sem realmente praticar o que diziam, e com o fato de se exaltarem constantemente acima do povo. Jesus nunca encontraria em Jerusalém qualquer recepção para os seus ensinamentos, mas só ceticismo, desafios e ocasiões para disputas e aborrecimentos.

Em sua segunda e em sua terceira, e última, estada em Jerusalém, Jesus resolveu, contudo, se fazer ouvir. É sobretudo nesses momentos que sua atitude sofre uma grande mudança e que seus ensinamentos se tornam cada vez mais rígidos e ameaçadores: ele prevê um destino calamitoso para aquela sociedade ímpia. Suas doces pregações morais na Galiléia são rispidamente ignoradas e contrariadas em Jerusalém, ele se vê impossibilitado de agir como normalmente agia, para se fazer notado era necessário uma radical mudança de atitude. Em Jerusalém, Jesus se viu em um mundo de incredulidade que ele até então não havia enfrentado: "*Le charmant docteur, qui pardonnait à tous pourvu qu'on l'aimât, ne pouvait trouver beaucoup d'écho dans ce sanctuaire des vaines disputes et des sacrifices vieillis*." [367] Se, até aquele momento, Jesus não havia tido nenhuma necessidade de se voltar contra o judaísmo em si, acabou percebendo que era impossível transmitir sua mensagem

[364] Renan, *Vie de Jésus*, p. 152.
[365] Renan, *Vie de Jésus*, p. 152.
[366] Ibidem.
[367] Renan, *Vie de Jésus*, p. 154.

de amor puro sem atacar frontalmente tal sistema religioso, que todas as inúteis práticas exteriores que a Lei obrigava e o poder influenciador daqueles que se diziam seus mantenedores e intermediários, nublava inteiramente seu acesso ao coração das pessoas. Por conta disso, Renan declara:

> *L'abolition des sacrifices qui lui avaient causé tant de degoût, la supression d'un sacerdoce impie et hautain, et, dans un sens general, l'abrogation de la Loi parurent d'une absolue nécessité. A partir de ce moment, ce n'est plus en réformateur juif, c'est en destructeur du judaïsme qu'il se pose* [368]

Desde então, Jesus já não podia mais continuar com o seu inocente plano de fundação de um mundo guiado pelo amor universal e pela comunhão absoluta com o Pai. Suas pregações vão assumindo cada vez mais um aspecto soturno e grave: "*L'amertume et le reproche se faisaient de plus jour en son cœur*." [369] Somente admitia a franca e espontânea incredulidade dos "pequenos", a quem ele admoestava com compaixão e paciência. Mas se mostrava incapaz de suportar com a mesma brandura a astúcia dos desafios lançados constantemente pelos líderes religiosos judaicos, nesses momentos, ele perdia toda calma e amabilidade: "*Désespéré, poussé à bout, il ne s'appartenait plus*." [370] Respondia às provocações dos sacerdotes com ironia, apontando a hipocrisia deles e ferindo-lhes o orgulho e a vaidade. Como afirma Renan: "*Ce n'était plus ce doux maître du 'Discours sur la montagne', n'ayant encore rencontré ni résistance ni difficulté. La passion, qui était au fond de son caractère, l'entraînait aux plus vives invectives*." [371] Jesus não se sentia à vontade ali, recordava com melancolia seus momentos de triunfo na idílica Galiléia: "*Jésus était un étranger à Jérusalem. Il sentait qu'il y avait là un mur de résistance qu'il ne pénétrerait pás*." [372] Nesse ambiente, Jesus altera seu caráter e o tom de suas pregações quase que plenamente; passa a utilizar as mesmas armas de seus opositores, parece deixar para trás todo a sua ingenuidade e confiança na boa-fé dos homens:

[368] Renan, *Vie de Jésus*, p. 155.
[369] Renan, *Vie de Jésus*, p. 201.
[370] Renan, *Vie de Jésus*, p. 217.
[371] Renan, *Vie de Jésus*, p. 201.
[372] Renan, *Vie de Jésus*, p. 206.

"*L'enseignement de Jésus, dans ce monde nouveau, se modifia nécessairement beaucoup* [...] *Il dut se faire controversiste, juriste, exégète, théologien*." [373]

Renan observa que Jesus só voltou a si nos seus últimos momentos, sobretudo após sua dolorosa resolução, quando aceitou finalmente o seu destino final. A partir desse instante, aquele profeta polêmico que habitou seu espírito em Jerusalém abandona o seu coração, e o mestre Galileu retorna rejuvenescido. Para Renan, somente analisando todas essas metamorfoses pelas quais Jesus passou é possível depurar qual a verdadeira e mais autêntica natureza do seu caráter, que é justamente o daquele ser inspirado que encontrou a mais extrema beatitude no seio do seu Pai, tal como se revelou naqueles últimos instantes de sua vida em que, como diz Renan:

> *Les subtilités du polémiste, la crédulité du thaumaturge et de l'exorciste sont oubliées. Il ne reste que le héros incomparable de la Passion, le fondateur des droits de la conscience libre, le modèle accompli que toutes les âmes souffrantes méditeront pour se fortifier et se consoler*. [374]

### 1.9.5 – O estabelecimento do *reino de Deus*

Uma das mudanças mais significativas na forma como Jesus enxerga o mundo se dará, segundo Renan, num dos pilares da sua pregação, a saber, na idéia de *reino de Deus*. De acordo com Renan, essa idéia representava para Jesus, na primeira fase de sua pregação, que se deu na Galiléia, a propagação, que já estava ocorrendo, do sentimento de bem-aventurança que preenchia todo o seu ser, em comunhão direta com o Pai, e que se manifestava em uma vida de amor pleno. Destarte, Renan atribui a Jesus, nessa etapa de sua jornada, a concepção de reino de Deus como um *estado do coração*, visão de suma importância para a compreensão que Nietzsche fará do tipo psicológico de Jesus. Como mostra Renan: "*Accordant aux puissants de la terre, pour lui représentants de la force, un respect plein d'ironie, il fonde la consolation suprême, le recours au Père que chacun a dans le ciel, le vrai 'royaume de Dieu' que chacun porte en son cœur*." [375] Assim, a expressão "reino de Deus" de natureza messiânica, abstraída do livro de Daniel, escrito este bastante caro a Jesus, será utilizada por ele de uma maneira muito singular e bastante

[373] Renan, *Vie de Jésus*, p. 210.
[374] Renan, *Vie de Jésus*, p. 226.
[375] Renan, *Vie de Jésus*, p. 91.

diversa da interpretação mais tradicional, ou seja, aquela de um futuro estado político no qual os Judeus, sob a liderança de um Messias, um ser ungido por Deus, descendente da casa de Davi, teriam a supremacia total sobre todas as nações do mundo. Na consciência de Jesus, nesse momento, o reino de Deus já havia *chegado*, não como um estado político, mas como uma renovação moral do mundo, em que a vida dedicada ao mais absoluto amor tornaria todos os homens verdadeiramente Filhos de Deus assim como ele o era. Como nota Renan:

> *Le nom de 'royaume de Dieu' ou de 'royaume de ciel' fut le terme favori de Jésus pour exprimer la révolution qu'il inaugurait dans le monde* [...] *'Le royaume de Dieu est parmi vous', disait-il à ceux qui cherchaient avec subtilité des signes extérieurs de sa venue future* [...] *Le Jésus qui a fondé le vrai royaume de Dieu, le royaume des doux et des humbles, voilá le Jésus des premiers jours* [...] [376]

No entanto, a concepção de reino de Deus sofrerá transformações ao longo da vida pública de Jesus. Conforme Renan, isso ocorreu, como já foi visto, por conta da maneira como Jesus reagia às repercussões de seus ensinamentos. Nos seus primeiros dias de pregação, no norte, na Galiléia, o reino de Deus é esse mundo de mansidão, de estado de completa união com Deus, com o amor paterno, *um estado de coração*, de amor puro, que já havia chegado. Por conseguinte, o reino de Deus era uma renovação de caráter espiritual, não tinha a ver, em absoluto, com o estado político e material do mundo, mas com a paz de espírito plena, com a "*théologie d'amour*" [377] universal. Contudo, dando continuidade a sua missão, Jesus sairá da Galiléia, num primeiro momento vai a Nazaré onde é repudiado pelos seus concidadãos; depois, às margens do rio Jordão, prevê uma revolução social em que os oprimidos serão recompensados; e, já no seu último período de pregação, no sul, em Jerusalém, o ceticismo dos sacerdotes e do povo da cidade acabará por levar Jesus a afirmar a vinda de um futuro reino de Deus, no qual se veria o *Filho do Homem*, em todo o seu poder e glória, descer das nuvens, seguido de seu séqüito de tropas celestes, anjos e querubins, um reino onde os homens serão definitivamente julgados.

Ao irmanar a sua escola com a de João Batista, logo após o seu batismo no Jordão, em busca de maior reconhecimento, prestígio e autoridade, Jesus opera a primeira mudança

[376] Renan, *Vie de Jésus*, p. pp. 91-92. Cf. FP 11 [391] e 11 [392] de novembro de 1887 – março de 1888.
[377] Renan, *Vie de Jésus,* p. 91.

em torno da sua antiga concepção de reino de Deus, por um desenvolvimento e amadurecimento, que Renan crê natural, de suas idéias. Se antes o reino de Deus já estava em franca realização como um estado de plena identificação com o Pai ao alcance de todos, Jesus agora passa a concebê-lo como uma grande revolução de caráter iminente que ia inverter o estado atual do mundo e inaugurar um novo onde os "últimos serão os primeiros": "*Son mot d'ordre désormais, c'est la 'bonne nouvelle', l'annonce que le règne de Dieu est proche*." [378] Esse novo estado de coisas já não viria tão facilmente e sem atribulações. Ainda assim: "*Son règne céleste n'avait rien de commun avec le souvenir de David, qui préoccupait la masse des juifs. Il se croyait fils de Dieu, et non pas fils de David. Son royaume et la délivrance qu'il méditait étaient d'un tout autre ordre*." [379]

Dessa maneira, apesar das várias formas com que Jesus, ao longo de sua trajetória, percebe a chegada do reino de Deus, e apesar também de ele se mostrar indeciso sobre se a natureza de tal reino será um estado de coração, uma revolução social ou um tribunal divino universal, Renan defende que a visão primordial do Galileu sempre foi a de uma renovação moral absoluta. Tendo em vista isso, Renan esclarece: "*La révolution qu'il voulut faire fut toujours une révolution morale; mais il n'en était pas encore arrive à se fier pour l'exécution aux anges et à la trompette finale. C'est sur les hommes et par les hommes eux-mêmes qu'il voulait agir*." [380]

Não obstante, pode-se afirmar que é justamente na idéia de reino de Deus que os "sublimes paradoxos" de Jesus se tornam mais patentes, porquanto, de acordo com Renan, mesmo o estado político messiânico tal qual àquele aguardado pelos judeus chegou a fazer parte da idéia que Jesus concebeu do reino de Deus, e essa visão se torna mais forte mormente na sua última viagem a Jerusalém, antes de sua resolução definitiva. Naquele momento, o grau de exaltação que Jesus acabou manifestando foi, segundo Renan, tão violento, que ele profere os mais radicais discursos sobre o seu próprio papel na história da humanidade. Conforme o historiador francês:

> *L'idée fondamentale de Jésus fut, dès son premier jour, l'établissement du royaume Dieu. Mais ce royaume de Dieu, ainsi que nous l'avons déjà dit, Jésus*

[378] Renan, *Vie de Jésus*, pp. 107-108.
[379] Renan, *Vie de Jésus*, p. 162.
[380] Renan, *Vie de Jésus*, p. 109.

> *paraît l'avoir entendu dans des ses très divers. Par moments, on le prendrait pour un chef démocratique, voulant tout simplement le règne des pauvres et des déshérités. D'autres fois, le royaume de Dieu est l'accomplissement littéral des visions apocalyptiques relatives au Messie. Souvent, enfin, le royaume de Dieu est le royaume des âmes,et la délivrance prochaine est la délivrance par l'esprit. La révolution voulue par Jésus est alors celle qui a eu lieu en réalité, l'établissement d'un culte nouveau, plus pur que celui de Moïse.* [381]

A idéia que Jesus fará do reino de Deus vai assumir, portanto, três aspectos diferentes ao longo de sua jornada, cada um obtendo maior destaque em um dos três momentos diversos dessa trajetória. Primeiramente, como pregador na Galiléia, Jesus conceberá o reino de Deus como um estado de coração, como a bem-aventurança advinda da união que se pode estabelecer com o Pai. Em seguida, como colaborador de João Batista no Jordão, Jesus anunciará a "boa nova", a chegada iminente do reino de Deus como uma revolução social em que os papéis sociais serão invertidos. E, num último momento, como o profeta polêmico em Jerusalém, ele passará a vaticinar a vinda do reino de Deus como a realização da promessa do estado messiânico, em que os ímpios e inimigos de Deus teriam sua condenação final. Em cada uma dessas concepções, Jesus assume papéis diferentes, ora como Filho de Deus, ora como Filho do Homem e ora como Messias.

### 1.9.6 – O Filho de Deus, o Filho do Homem e o Messias

O título de *Filho de Deus* é, de acordo com Renan, aquele com o qual Jesus mais se identifica nos seus primeiros momentos de pregação na Galiléia. Isso por conta da conexão íntima que ele acreditava manter constantemente com o seu Pai: "*il franchissait d'un bond l'abîme, infranchissable pour la plupart, que la médiocrité des facultés humaines trace entre l'homme et Dieu*." [382] Malgrado sempre se mostrar contente quando outros lhe atribuíam a denominação de Filho de Deus, o próprio Jesus não tinha o hábito de outorgar tal título a si mesmo. Renan defende que Jesus via apenas a sua *vivência* como aquilo que consistia na qualidade de Filho de Deus e não a sua pessoa em especial: o atributo de Filho de Deus estava ao alcance de todos. Como mostra Renan:

[381] Renan, *Vie de Jésus*, p. 177.
[382] Renan, *Vie de Jésus*, p. 166.

> *Que jamais Jésus n'ait songé à se faire passer pour une incarnation de Dieu lui-même, c'est ce dont on ne saurait douter* [...] *on ne la trouve indiquée que dans les parties du quatrième Évangile qui peuvent le moins être acceptées comme un écho de la pensée de Jésus* [...] *Il se croit plus qu'un homme ordinaire, mais séparé de Dieu par une distance infinie. Il est fils de Dieu; mais tous les hommes le sont ou peuvent le devenir à des degrés divers* [383]

Apesar disso, Jesus não se importava em conferir a si mesmo o título de *Filho do Homem*, principalmente, durante a sua estada no Jordão. O termo, assim como o de "reino de Deus", também era abstraído dos livros apocalípticos, e Jesus o utilizou para fundamentar sua missão de renovar e julgar o mundo na revolução social que se aproximava: "*il s'appelait lui-même 'Fils de l'homme' et qu'il ne semble pas avoir fait le même usage du mot 'Fils de Dieu'. Le titre de Fils de l'homme exprimait sa qualité de juge; celui de Fils de Dieu, sa participation aux desseins suprême et sa puissance.*" [384] Jesus também não se mostrava contrariado, e consentia com o seu silêncio, quando lhe eram dados os títulos honoríficos de Messias e Filho de Davi. Termos que faziam igualmente parte das interpretações apocalípticas da mitologia judaica e que Jesus aceitava, conforme Renan, por mera conveniência. Isso porque, explana o historiador: "*Il associait à son dogme du 'royaume de Dieu' tout ce qui échauffait les cœurs et les imaginations*." [385] Confiando plenamente na superioridade de sua obra e de sua missão, declara Renan, Jesus não hesitará em transpor no seu espírito, com uma tremenda facilidade e quase indiferença, às dificuldades materiais e lingüísticas interpostas no seu caminho, questão que, como se verá posteriormente, receberá igualmente destaque em Nietzsche. Renan atribui essa habilidade de Jesus ao seu forte idealismo. "*La vérité matérielle a très peu de prix pour l'Oriental; il voit tout à travers ses préjugés, ses intérêts, ses passions*." [386] Ele não compreendia nada dos impedimentos que a realidade coloca nas vias de concretização de todo e qualquer sonho. Sua obra era maior do que tudo: era só o que ele conseguia perceber. Todo o resto, como, por exemplo, os sinais da chegada do reino de Deus (os milagres, os exorcismos, etc.), era utilizado por ele, afirma Renan, como mero instrumento

[383] Renan, *Vie de Jésus*, pp. 164-165. Cf. FP 11 [389] novembro de 1887 – março de 1888.
[384] Renan, *Vie de Jésus*, p. 165.
[385] Renan, *Vie de Jésus*, p. 162.
[386] Renan, *Vie de Jésus*, p. 169.

de expressão, para que sua convicção mais íntima atingisse o coração das almas pequenas. Logo, Renan comenta:

> *Il nous est facile à nous autres, impuissants que nous sommes, d'appeler cela mensonge, et, fiers de notre timide honnêteté, de maltraiter les héros qui ont accepté dans d'autres conditions la lutte de la vie. Quand nous aurons fait avec nos scrupules ce qu'ils firent avec leurs mensonges, nous aurons le droit d'être pour eux sévères*. [387]

Percebe-se, conseqüentemente, que Renan interpreta Jesus como um indivíduo convencido de sua missão enquanto transformador da ordem natural do mundo, enquanto renovador moral, a ponto de conceber "sublimes paradoxos" para que seu sonho, sua inspiração original, possa vir à luz. É essa explicação da figura de Jesus que Nietzsche considera um erro crasso em questões psicológicas por parte do historiador francês e que se vai analisar mais detalhadamente nas próximas considerações.

### 1.9.7 – Jesus como herói

Jesus representa, para Renan, um dos grandes homens que transformaram a fisionomia do mundo na busca da concretização de um grande ideal. Suas aspirações mostraram-se tão superiores à baixeza da consciência comum que ele se viu obrigado a empreender uma luta contra a ordem das coisas, contra aqueles que sobrevivem à custa da mediocridade e da ignorância dos simples de espírito. Dessa forma, o conceito de *herói* funcionará para explicar tanto o caráter próprio de Jesus, quanto para mostrar o papel que sua vida representou para a humanidade.

Sendo assim, Renan mostra, primeiramente, que por meio de suas *intuições originais* Jesus levará a humanidade a um novo estágio de conhecimento espiritual, ao estabelecimento de um culto puro, de amor absoluto, de fraternidade universal. Sua jornada se liga aos portentosos feitos dos extraordinários heróis do passado, cujos sacrifícios garantiram à humanidade os seus mais preciosos avanços. A história de Jesus é, pois, uma *tragédia* na qual o arquétipo do herói mitológico é destroçado como promessa de uma nova vida. Nesse sentido, ele é, então, fundamentalmente, o *herói da paixão*, aquele que aceita livremente a morte em nome dos seus sonhos de amor à humanidade. Por outro lado, Jesus

[387] Renan, *Vie de Jésus*, p. 169.

também é aquele que buscou inverter a ordem das coisas, que pôs os pobres, as mulheres e as crianças acima dos poderosos da terra. O homem que ousou desafiar os sacerdotes judaicos, revogando seus direitos exclusivos de acesso às coisas divinas e aos poderes celestes. Nesse aspecto, Jesus é, pois, o *herói revolucionário* e o *reformador universal*, que aboliu a Lei e mostrou aos homens que todos os seus pecados estavam perdoados e que Deus era o Pai da bondade e da misericórdia suprema.

O primeiro registro no qual a atribuição do termo "herói" ao tipo de Jesus se aplica está ligado igualmente ao projeto de Renan de elaborar o seu relato histórico da vida e da obra de Jesus como uma espécie de drama trágico, um retrato artístico, em que cada parte mantivesse consonância com o todo, em que cada aspecto da narrativa fizesse parte de uma unidade ordenada e organizada. [388] Esse plano está em consonância com as concepções estéticas elaboradas por Aristóteles [389] na *Poética*. [390] Com isso, poder-se-ia afirmar que ao buscar conceber um relato no qual houvesse um equilíbrio entre todas as partes por meio daquilo que segundo as regras da lógica fosse verossímil, possível e provável, Renan sentiu necessidade de ressaltar seu personagem principal de forma a torná-lo interessante aos seus "leitores-espectadores": "*Il fallait faire mon héros beau et charmant (car, sans contredit, il le fut); et cela, malgré des actes qui, de nos jours, seraient qualifiés d'une manière défavorable.*" [391] Por conseguinte, é bem possível que Renan tivesse em mente, procurando agir como um bom poeta trágico numa visão aristotélica, compor seu herói de maneira a mostrar que, de acordo com seu caráter e suas ações "uma após outra sucedidas, conformemente à verossimilhança e à necessidade, se dê o transe da infelicidade à felicidade ou da felicidade à infelicidade" [392], de modo a apresentar, assim, a vida de Jesus envolta em uma beleza trágica tal qual nos fala Aristóteles. Afinal, é visando uma apreciação não só epistêmica, mas também estética de seus estudos históricos sobre a vida

[388] Cf. Renan, *Vie de Jésus*, p. 18; p. 34.
[389] Para a importância de Renan enquanto estudioso da recepção de Aristóteles na obra de Averroés cf. Perez, Claude-Pierre. "Aristote dans le XIXe siècle. Lectures d'Aristote en France de Cousin à Claudel". In: *Romantisme*, Année 1999, Volume 29, Numéro 103, pp. 113 – 125. Cf. também Renan, Ernest. *Averroès et l'averroïsme*. Paris : Calmann-Lévy, 1882; especificamente sobre a tradução da *Poética* de Aristóteles por Averroés, cf. p. 47-50 ; 81-82 ; 211.
[390] Cf. Aristóteles. *Poética*, IX, 1451 b, p. 209; IX, 1541 a *36*, p. 209.
[391] Renan, *Vie de Jésus*, p. 19.
[392] Aristóteles, *Poética*, VII, 1451 a *6*, p. 208.

de Jesus que Renan procura oferecer um enredo coeso e organizado sobre as desventuras de tal personagem, buscando apresentar, para isso, "*un récit vivant, humain, possible*." [393] É por conta desse paralelo que se pode notar entre os estudos históricos de Renan sobre a vida de Jesus e a concepção estética da *Poética* de Aristóteles, que se pode compreender melhor porque o autor buscará, sob determinado aspecto, pintar o Galileu como um herói. Ora, sabe-se que, para Aristóteles, a tragédia tem uma função catártica, que a trama dos fatos que narram o destino do herói trágico tem como fim provocar o horror e a piedade, o que proporcionaria a liberação dessas emoções cujo acúmulo é nocivo. [394] Talvez não seja o caso de se afirmar, contudo, que o objetivo da obra de Renan seja igualmente tal efeito trágico, mas que, ainda assim, Jesus, o herói da paixão, aquele que foi dilacerado para que uma vida abundante de amor, de boa vontade e de paz de espírito pudesse surgir, mereça ser tomado como um herói trágico, quiçá seja o que o autor tenta, de certa forma, sugerir. [395]

Por sua vez, o traço revolucionário no caráter heróico de Jesus se desenvolve e se fortalece, segundo Renan, à medida que a consciência de sua missão toma corpo no espírito do mestre. Enquanto pregador da supressão da distância que separava os homens de Deus na pacata Galiléia, onde o encanto de sua pessoa era o suficiente para atingir os corações inocentes daqueles que o ouviam e conquistar o seu amor e dedicação, Jesus enxergava a chegada do reino de Deus que ele anunciava já em franca realização, sem que houvesse qualquer necessidade de uma bruta transformação advinda de uma luta contra a incredulidade. Todavia, Renan percebe que a partir da mudança operada na alma de Jesus desde o momento em que ele inicia suas atividades como correligionário de João no rio Jordão, o Nazareno passará a conceber o advento do reino de Deus como uma grande

[393] Renan, *Vie de Jésus*, p. 19.
[394] Cf. Aristóteles, *Poética*, VI, 1449 b *24*, p. 205. Essa concepção aristotélica sobre os efeitos da tragédia é duramente criticada por Nietzsche. Fugiria ao nosso escopo adentrar nessa discussão. Limitar-nos-emos aqui em remeter a Chaves, Ernani. "Ética e estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte". In: *Ethica*. Rio de Janeiro, 2004, vol. 11, n. 1 e 2, pp. 45-66. E no contexto de *O Anticristo*, ver AC § 7.
[395] Para Nietzsche, isso seria impossível: nem o cristianismo é trágico e nem Jesus poderia vir a ser considerado um herói trágico. Acerca da não tragicidade do cristianismo, podemos nos remeter ao *Ecce Homo,* no qual Nietzsche afirma que o cristianismo "não é apolíneo nem dionisíaco; *nega* todos os valores *estéticos* (EH, O nascimento da tragédia § 1). Cf. também Chaves, "Das Tragische, das Genie, der Held", pp. 249-258. Segundo Chaves, a crítica de Nietzsche a concepção aristotélica da tragédia pode ser igualmente lida como uma crítica a Renan.

*revolução*, cada vez mais iminente, que vai inverter o estado atual de todas as coisas. É mormente após esse instante, que a postura de Jesus se identifica com a de um herói revolucionário. Agora, o reino de Deus não virá mais como uma resolução pacífica que se manifestará no coração de todos os homens, pelo contrário, desde então: "*L'avènement de ce règne du bien será une grande révolution subite*." [396] O reino de Deus passará doravante a ser concebido por Jesus como uma exaltação dos deserdados, oprimidos e excluídos e um aviltamento de todos aqueles que são privilegiados, ricos e poderosos: "*Une immense révolution sociale, où les rangs seront intervertis, où tout ce qui est officiel en ce monde sera humilié, voilà son rêve*." [397] Deste modo, por conceber o reino de Deus como um reino dos humildes, dos pobres, das mulheres e das crianças, Jesus é, para Renan, um *revolucionário social*. Em seu sonho de uma comunhão integral de todos os homens com o Pai, numa vida dedicada ao amor irrestrito, Jesus não visualizava diferenças de ordem sexual, econômica, étnica e política, tudo isso seria abolido quando do estabelecimento do reino de Deus. Sendo assim, essa inversão de papéis que Jesus anunciava não era de ordem material, mas moral, ou seja, não significava que os pobres seriam os novos ricos em um sentido econômico, e sim em um sentido moral e espiritual. Como patenteia Renan, apesar da batalha de Jesus contra os chefes do mundo: "*jamais la tentative de se substituer aux puissants et aux riches ne se montre chez lui. Il veut anéantir la richesse et le pouvoir, non s'en emparer*." [398]

É mormente na expansão da missão de Jesus até Jerusalém que Renan nota a constituição definitiva do tipo heróico no caráter do mestre, quando este assume, então, o papel de *reformador universal*. Em suas primeiras viagens a Jerusalém como pregador, Jesus, apesar de não se revelar publicamente, conscientiza-se de que a Igreja judaica e os seus líderes são os maiores obstáculos na realização de seu sonho, que toda a futilidade das práticas artificiais e mecânicas que aquela hierocracia obrigava, nublava a alma dos homens para o verdadeiro culto do coração que ele instituía.

> *Jésus rentra en Galilée ayant complétement perdu sa foi juive, et en pleine ardeur révolutionnaire. Ses idées maintenant s'expriment avec une netteté*

[396] Renan, *Vie de Jésus*, p. 108.
[397] Renan, *Vie de Jésus,* p. 113.
[398] Renan, *Vie de Jésus*, p. 113.

> *parfaite. Les innocents aphorismes de son premier âge prophétique, en partie empruntés aux rabbis antérieurs, les belles prédication morales de sa seconde période aboutissent à une politique décidée. La Loi sera abolie; c'est lui qui l'abolira. Le Messie est venu, c'est lui qui l'est. Le royaume de Dieu va bientôt se révelér; c'est par lui qu'il se révélera. Il sait bien qu'il será victime de sa hardiesse; mais le royaume de Dieu ne peut être conquis sans violence; c'est par de crises et des déchirements qu'il doit s'établir. Le Fils de l'homme, après sa mort, viendra avec gloire, accompagné de légions d'anges, et ceux qui l'auront repoussé seront confondus*. [399]

Desta forma, a despeito da Lei já ter sido revogada em seu coração, Jesus percebeu que não poderia encontrar ouvidos para a sua Boa Nova enquanto o controle institucional do sistema judaico existisse e ofuscasse o coração do povo. Jesus sentiu, então, que "*pour jouer un rôle de premier ordre, il fallait sortir de Galilée, et attaquer le judaïsme dans sa place forte, qui était Jerusalém*." [400] Jesus parte, assim, novamente para Jerusalém e se revela publicamente, prega no Templo e divulga o seu sonho. Mas não encontra ouvintes atentos. O poder clerical dos líderes do Templo burla constantemente qualquer sucesso. Ele passa a ser provocado e acossado por todos os lados, sai de si e muda o conteúdo e o tom de suas pregações. À medida que crescia a indiferença, o desdém e a incredulidade maliciosa dos judeus, o papel que Jesus se atribuía ganhava ares cada vez mais exacerbados e sua impaciência e irritação recrudescia, acreditava agora ser capaz de *renovar todas as coisas*. Como mostra Renan:

> *Jésus ne será plus seulement un délicieux moraliste, aspirant à renfermer en quelques aphorismes vifs et courts des leçons sublimes; c'est le révolutionnaire transcendant, qui essaye de renouveler le monde en ses bases mêmes et de fonder sur terre l'idéal qu'il a conçu* [...] *La persuasion qu'il ferait régner Dieu s'empara de son esprit d'une manière absolue. Il s'envisagea comme l'universel réformateur* [...] *Dans son accés de volunté héroïque, il se croit tout-puissant* [...] *Une révolution radicale, embrassant jusqu'à la nature elle-même, telle fut donc la pensée fondamentale de Jésus.*[401]

Os "inimigos" declarados de Jesus eram acima de tudo os fariseus com o seu fingimento e pedantismo, com o seu orgulho em se considerarem os intérpretes exclusivos da Lei e seus únicos cumpridores, disseminando a noção da natureza pecaminosa do homem para distanciar ainda mais Deus daqueles que são oprimidos: "*Les pharisiens* [...]

[399] Renan, *Vie de* Jésus, p. 161. Cf. FP 11 [395] de novembro de 1887 – março de 1888.
[400] Renan, *Vie de Jésus*, p. 148.
[401] Renan, *Vie de Jésus*, p. 109. Cf. FP 11 [395] novembro de 1887 – março de 1888.

*étaient le point de mire de tout ses coups. Il les accusait d'enchérir sur la Loi, d'inventer des preceptes impossibles pour créer aux hommes des occasions de péché*." [402] Jesus pretendia libertar os homens dessas sutis armadilhas, tudo o que escandalizava a afetação dos judeus no que se refere aos seus costumes caducos, passou a ser por ele realizado, ele rompeu com todos aqueles cuidados mesquinhos quanto à alimentação, distinções sociais e nacionais, quanto aos rigores ritualísticos, que só separavam o homem de Deus: "*Jésus, en d'autres termes, n'est plus juif. Il est révolutionnaire au plus haut degré; il appelle tous les hommes à un culte fondé sur leur seule qualité d'enfants de Dieu.*" [403] E, por fim, no capítulo 19 de *Vie de Jésus*, intitulado "*Progression croissante d'enthousiasme et d'exaltation*", Renan expõe uma mudança radical operada no espírito de Jesus nos seus últimos discursos: uma exaltação violenta de seu papel no mundo e da chegada iminente do reino de Deus e do julgamento dos homens levava-o ao mais puro desprezo pela terra e pelo mundo, pelas instituições humanas, pela temporalidade e pelas preocupações da vida, Jesus se torna, por assim dizer, um "*louco*", um *fanático*, que passa a exigir "*impérieusement*" [404] a fé. Mas todas essas atribulações abandonam o seu espírito nos seus últimos momentos, em que ele aceita resignadamente o destino final de sua jornada, retornando à sua docilidade habitual.

A condenação de Jesus a morte era, para Renan, simplesmente inevitável. A realização de seu ideal implicava necessariamente na destruição do judaísmo. Foi unicamente por tentar revogar a Lei judaica que Jesus morreu: "*La loi était détestable; mais c'était la loi de la férocité antique, et le héros qui s'offrait pour l'abroger devait avant tout la subir.*" [405] O poder sacerdotal era atingido em seus fundamentos pela prática de Jesus, ele não poderia viver num mundo que tinha como *centro* o Templo. Os pilares da noção de Igreja foram completamente rechaçados por Jesus, por isso, o fundamento de uma instituição idêntica àquela pela qual ele morreu combatendo é, para Renan, o desrespeito mais infame à sua obra. Como sentencia o historiador:

---

[402] Renan, *Vie de Jésus*, p. 157. Cf. FP 11 [386] novembro de 1887 – março de 1888.
[403] Renan, *Vie de Jésus,* p. 155.
[404] Renan, *Vie de Jésus*, p. 198. Cf. também Renan, Ernest. *Les évangiles*. In: *Histoire des origines du christianisme*. Paris: Robert Laffont, Vol. 2, p. 326.
[405] Renan, *Vie de Jésus*, p. 240..

> *Les vaines pratiques des dévots, le rigorisme extérieur, qui se fie pour le salut à des simagrées, l'avaient pour mortel ennemi* [...] *L'amour de Dieu, la charité, le pardon réciproque, voilà toute sa loi. Rien de moins sacerdotal. Le prêtre, par état, pousse toujours au sacrifice public, dont il est le ministre obligé; il détourne de la prière privée, qui est un moyen de se passer de lui. On chercherait vainement dans l'Évangile une pratique religieuse recommandée par Jésus. Le baptème n'a pour lui qu'une importance secondaire; et quant à la prière, il ne règle rien sinon qu'elle se fasse du cœur.* [406]

1.9.8 – Jesus como gênio

O conceito de *gênio* é utilizado por Renan para mostrar o significado extraordinário do ideal que Jesus procurou e, para o historiador francês, sob vários aspectos, conseguiu concretizar ao longo de sua jornada: "*Le monde n'a point fini, comme Jésus l'avait annoncé, comme ses disciples le croyaient. Mais il a été renouvelé, et en un sens renouvelé comme Jésus le voulait*." [407] Dessa forma, o caráter elevado da obra de Jesus não pode ser atribuído, conforme Renan, a um simples sonho obsessivo de uma alma vulgar, a uma fantasia trivial de alguém perdido em vãs divagações. Muito pelo contrário, Renan enxerga em Jesus um gênio cujas inspirações originais levaram o conhecimento e a experiência humana em coisas religiosas a um novo e praticamente insuperável patamar.

Em uma primeira instância, Renan elucida que o modelo de educação do oriente não autoriza que se considere Jesus um ignorante, a despeito dele não ter freqüentado as escolas mais nobres dos escribas. A formação de Jesus deu-se mediante o contato com as escrituras nas sinagogas e nas suas demais convivências sociais. Ademais, Jesus respirou como ninguém mais em sua época a atmosfera daquilo que se ensinava e se acreditava na Palestina naquele momento em que os preceitos de amor e caridade, tão caros a ele, já haviam sido disseminados pelo também pregador Hillel entre outros.

Não obstante, Renan revela que, sob certos traços, Jesus era bastante ingênuo. A configuração do mundo fora da Galiléia, por exemplo, era-lhe totalmente desconhecida, quando não, sua visão sobre isso era de natureza completamente caricata, como indica Renan: "*Qu'il n'eût aucune connaissance de l'état général du monde c'est ce qui résulte de chaque trait de ses discours les plus authentiques. La terre lui paraît encore divisée en royaumes qui se font la guerre; il semble ignorer la 'paix romaine', et l'état nouveau de*

[406] Renan, *Vie de Jésus*, p. 156.
[407] Renan, *Vie de Jésus*, p. 182.

*société qu'inaugurait son siècle*." [408] Sua noção de como as sociedades eram, de modo geral, constituídas econômica e politicamente era a mais imprecisa possível, questão de grande importância para a classificação do tipo do redentor feita por Nietzsche. Jesus não tinha uma idéia clara do que significava a ambição dos homens por riqueza e poder. Como mostra Renan: "*Les charmantes impossibilités dont fourmillent ses paraboles, quand il met en scène les rois et les puissants, prouvent qu'il ne conçut jamais la société aristocratique que comme un jeune villageois qui voit le monde à travers le prisme de as naïveté*." [409] Por conseguinte, a genialidade de Jesus não é de modo algum aquela que o vulgo concebe como a de um homem capaz de resolver todos os problemas de qualquer área do saber humano. O conhecimento de Jesus, ou melhor, suas sublimes intuições, restringiam-se, segundo Renan, ao que diz respeito à espiritualidade, às aspirações religiosas da espécie humana, ao seu anseio por uma realidade transcendente. E, nessa área específica da experiência humana, Jesus foi, para o historiador francês, o indivíduo mais original que já houve, aquele que conseguiu elevar a noção judaica de Deus, em si, acredita Renan, já bastante superior às até então concebidas, a um grau de perfeição inatingível [410], porquanto, justifica Renan: "*Le Dieu de Jésus n'est pas le despote partial qui a choisi Israël pour son peuple et le protége envers et contre tous. C'est le Dieu de l'humanité* [...] *S'élevant hardiment au-dessus des préjugés de sa nation, il établira l'universelle paternité de Dieu*." [411]

Ora, aqueles que tentam fazer de Jesus um mero taumaturgo cujo carisma e arte no convencimento iludiram os seus seguidores a ponto destes o elevarem a um status divino, agem, de acordo com Renan, por má-fé ou desnecessária petulância ante uma religião que perdurou por milênios nos corações humanos: "*Un simple sorcier n'eût pas amené une révolution morale comme celle que Jésus a faite.*" [412] A obra de Jesus foi um feito inédito e insuperável: "*la religion de Jésus est a quelques égards la religion definitive*." [413] Ao lado

[408] Renan, *Vie de Jésus*, p. 74.
[409] Renan, *Vie de Jésus*, p. 74.
[410] "Como pode alguém ceder ainda à simploriedade dos teólogos cristãos, e juntamente com eles decretar que a evolução do conceito de deus, do 'Deus de Israel', o Deus de um povo, ao Deus cristão, a quintessência de todo bem, é um *progresso*? – Mas até mesmo Renan faz isso. Como se Renan tivesse direito a simploriedade" (AC § 17).
[411] Renan, *Vie de Jésus*, p. 91.
[412] Renan, *Vie de Jésus*, p. 175.
[413] Renan, *Vie de Jésus*, p. 255.

de outros grandes mestres e guias da humanidade, Jesus não só demarcou a história de uma área específica das práticas humanas, a saber, a religião, em antes e depois dele, como também fez o mesmo com a história de toda a civilização ocidental. E, afinal, "*il a fixé pour toujours la manière dont il faut concevoir le culte pur*." [414] Assim, para Renan, Jesus uniu o homem a Deus por um elo inquebrantável, qual seja, a vida entregue ao amor. "'*Christianisme*' *est ainsi devenu presque synonyme de* '*religion*' [...] *Jesús a fondé la religion dans l'humanité, comme Socrate y a fondé la philosophie, comme Aristote y a fondé la science*." [415] Portanto, conclui Renan, no que se refere às coisas religiosas, a despeito dos avanços que ainda podem ser realizados: "*le Sermon sur la montagne ne sera pas dépassé*." [416]

Por mais difícil que seja acreditar que um único homem possa ter chegado a tal grau de elevação, Renan está convicto de que Jesus foi pessoalmente o realizador desse portentoso feito. Em resposta à teoria do mito como obra coletiva feita por Strauss em sua *Das Leben Jesu*, Renan atribui à mediocridade dos tempos atuais a incompreensibilidade de que um homem como outro qualquer, isto é, que não fosse uma encarnação divina ou uma mera lenda, tenha desenvolvido sozinho um ideal tão perfeito. Como o historiador afirma:

> *A la vue des merveilleuses créations des âges de foi, deux impressions également funestes à la bonne critique historique s'élèvent dans l'esprit. D'une part, on est porté à supposer ces créations trop impersonnelles; on attribue à une action collective ce qui souvent a été l'œuvre d'une volonté puissante et d'un esprit supérieur. D'un autre côté, on se refuse à voir des hommes comme nous dans les auteurs de ces mouvements extraordinaires qui ont décidé du sort de l'humanité.* [417]

Renan admite que a sociedade ocidental hodierna seja incapaz de produzir esses casos formidáveis, isso porque o homem atual se vê tolhido pelas condições que a civilização lhe impõe para que o mesmo seja por ela acolhido. Em um mundo como esse, Jesus seria banido como um louco inconseqüente, não seria sequer ouvido e sua obra morreria antes mesmo de haver nascido. Mas, num tempo e num lugar em que a individualidade não é sufocada, em que os homens são livres para fazerem de si mesmos

[414] Renan, *Vie de Jésus*, p. 256.
[415] Renan, *Vie de Jésus*, p. 255. Cf. FP 11 [399] de novembro de 1887 – março de 1888.
[416] Renan, *Vie de Jésus*, p. 256.
[417] Renan, *Vie de Jésus*, p. 257.

algo original, casos como Jesus não são de modo algum inesperados. São épocas como essas em que *os gênios precisam se tornar heróis*. Assim, Renan esclarece:

> *Dégagées de nos conventions polies, exemptes de l'éducation uniforme qui nous raffine, mais qui diminue si fort notre individualité, ces âmes entières portaient dans l'action une énergie surprenante. Elles nous apparaissent comme les géants d'un âge héroïque qui n'aurait pas eu de réalité. Erreur profonde! Ces hommes-là étaient nos frères; ils eurent notre taille, sentirent et pensèrent comme nous. Mais le soufle de Dieu était libre chez eux; chez nous, il est enchaîné par les liens de fer d'une société mesquine et condamnée à une irrémédiable médiocrité.* [418]

O ideal de Jesus não foi, pois, concebido por um deus, e tampouco consiste numa conquista coletiva fixada na forma de um mito como o quer Strauss, foi obra de um homem. Por isso, diz Renan: "*Plaçons donc au plus haut sommet de la grandeur humaine la personne de Jésus*." [419] Renan tem consciência de que muitos atribuem aos seguidores de Jesus a criação da imagem de um ser perfeito. Por isso, o historiador assevera que a despeito dos traços literalmente divinos na representação de Jesus, os seus seguidores, longe de o retratarem como um ser sublime, foram responsáveis pela depreciação e desfiguração da natureza essencial e original de sua obra. Como explica Renan:

> *Bien loin que Jésus ait été créé par ses disciples, Jésus se montre en tout supérieur à ses disciples. Ceux-ci, saint Paul et peut-être saint Jean exceptés, étaient des hommes sans invention ni génie. Saint Paul lui-même ne supporte aucune comparaison avec Jésus, et, quant à saint Jean, il n'a guère fait, en son Apocalypse, que s'inspirer de la poésie de Jésus [...] De là ce sentiment de chute pénible qu'on éprouve en passant de l'histoire de Jésus à celle des apôtres.* [420]

Pior do que tentar ler Jesus nos Evangelhos, portanto, é querer lê-lo através dos escritos paulinos e joaninos, ou dos *Atos dos Apóstolos* de influência paulina. Nesses escritos, torna-se patente à distância entre Jesus e aqueles que pretenderam continuar sua obra. A genialidade de Jesus se ausenta inteiramente no espírito daqueles que se diziam "divinamente inspirados" na tentativa de seguir seus passos. Os próprios evangelistas se viram obrigados a rebaixar Jesus até sua própria pequenez em suas narrativas, nelas, diz Renan:

---

[418] Renan, *Vie de Jésus*, p. 257. Cf. FP 11 [400] de novembro de 1887 – março de 1888.
[419] Renan, *Vie de Jésus*, p. 257.
[420] Renan, *Vie de Jésus*, pp. 257-258.

> *On entrevoit à chaque ligne un original d'une beauté divine trahi par des rédacteurs qui ne le comprennent pas et qui substituent leurs propres idées à celles qu'ils ne saisissent qu'à demi. En somme, le caractère de Jésus, loin d'avoir été embelli par ses biographes, a été rapetissé par eux. La critique, pour le retrouver tel qu'il fut, a besoin d'écarter une série de méprises provenant de la médiocrité d'esprit des disciples. Ceux-ci l'ont peint comme ils le concevaient, et souvent, en croyant l'agrandir, l'ont en réalité amoindri.* [421]

Apesar de Jesus ser, para Renan, o único e legítimo fundador do culto puro, da verdadeira religião, suas inspirações não surgiram do nada, para tanto, toda a humanidade, de certa forma, colaborou. Assim como vários progressos humanos foram alcançados, por diferentes vias, quase que simultaneamente através do globo por homens que nunca tinham ouvido falar uns dos outros ou dos seus avanços particulares, o mesmo se deu no caso de Jesus: sua originalidade está em ter intuído espontaneamente os maiores avanços espirituais alcançados até então e os ter levado a um novo nível. Renan acredita que o espírito de Jesus foi um oceano para onde escoaram, *por vias desconhecidas*, as idéias mais importantes alcançadas ao redor do mundo por sábios inspirados, e, nele, elas se fortaleceram até adquirirem uma densidade única. Como Renan defende:

> *Jésus ignorait jusqu'au nom de Bouddha, de Zoroastre, de Platon, il n'avait lu aucun livre grec, aucun soutra bouddhique, et cependant il y a en lui plus d'un élément qui, sans qu'il s'en doutât, venait du bouddhisme, du parsisme, de la sagesse grecque. Tout cela se faisait par des canaux secrets et par cette espèce de sympathie qui existe entre les diverses portions de l'humanité. Le grand homme, par un côté, reçoit tout de son temps ; par un autre, il domine son temps. Montrer que la religion fondée par Jésus a été la conséquence naturelle de ce qui avait précédé, ce n'est pas en diminuer l'excellence ; c'est prouver qu'elle a eu sa raison d'être, qu'elle fut légitime, c'est-à-dire conforme aux instincts et aux besoins du cœur en un siècle donné.* [422]

Jesus foi, então, para Renan, um gênio inspirado pelas aspirações religiosas mais sublimes já alcançadas. Ademais, seu surgimento foi fruto de um lugar e de uma época em que isso era possível e inevitável, assim como foi o surgimento dos grandes filósofos da antiguidade grega e dos brilhantes artistas do Renascimento. Em vista disso, Renan afirma:

[421] Renan, *Vie de Jésus*, p. 258.
[422] Renan, *Vie de Jésus*, pp. 259-260.

> *Chaque branche du développement de l'humanité, art, poésie, religion, rencontre, en traversant les âges, une époque privilégiée, où elle atteint la perfection sans effort et en vertu d'une sorte d'instinct spontané. Aucun travail de réflexion ne réussit à produire ensuite les chefs-d'œuvre que la nature crée à ces moments-là par des génies inspirés. Ce que les beaux siècles de la Grèce furent pour les arts et les lettres profanes, le siècle de Jésus le fut pour la religion. La société juive offrait l'état intellectuel et moral le plus extraordinaire que l'espèce humaine ait jamais traversé.* [423]

Mas nada disso diminui, porém, para Renan, a realeza de Jesus. Afinal, esclarece o historiador, o aparecimento do mestre galileu na terra é o que mais dignificou a grandeza da espécie humana; em sua figura se concentraram as mais fantásticas potencialidades e esperanças da humanidade. Na luta pela realização de seu sonho, Jesus levou os homens, assim Renan acredita, ao mais próximo possível de uma realidade sagrada: "*Cette sublime personne, qui chaque jour préside encore au destin du mond, il est permis de l'appeler divine, non en ce sens que Jésus ait absorbé tout le divin, ou lui ait été identique, mais en ce sens que Jésus est l'individu qui a fait faire à son spèce le plus grand pas vers le divin*." [424]

## 1.10 – O erro de Renan em questões psicológicas

A importância de Renan como interlocutor de Nietzsche na investigação sobre o tipo psicológico de Jesus encontra-se igualmente no fato de que o historiador francês também chegou a anunciar nitidamente o desejo de realizar uma tarefa muito semelhante à que o filósofo se propõe. Quando jovem, em 1845, Renan, sofrendo gravemente com crises de consciência quanto à sua convicção na fé cristã, redigiu o ensaio *Examen psychologique de Jésus-Christ* [425], no qual ele afirmava: "*J'entreprends d'analyser Jésus-Christ comme un fait psychologique et historique, de l'apprécier, de l'expliquer s'il est explicable, et, s'il ne l'est pas, de tomber à genoux et de jeter tout entre les bras de Dieu*." [426] Portanto, existe uma certa aproximação entre o anseio de Renan ao escrever sua *Vie de Jésus* e a tentativa feita por Nietzsche em *O Anticristo*, pois a aspiração do historiador francês sempre foi a de

[423] Renan, *Vie de Jésus,* p. 260.
[424] Renan, *Vie de Jésus*, p. 261.
[425] Cf. a introdução feita por Laudyce Rétat, In: Renan, *Histoire des origines du christianisme*. Paris: Robert Laffont, Vol. 1, 1995.
[426] *Apud* Rétat, Loc. Cit., p. 4.

fazer uma reconstituição histórica de Jesus *apoiada em observações psicológicas*. Ora, Renan formula o seu problema da seguinte forma: "*Voici donc la plus simple expression de mon problème. Expliquer s'il est possible par les lois psychologiques l'apparition de Jésus-Christ ou la rattacher aux temps et aux lieux où il a paru*." [427] Isto é, Renan deseja apreender Jesus a partir do ambiente em que o mesmo viveu. Descobrir como, de acordo com as convenções psicológicas, o espírito do mestre da Galiléia se formou a partir do contato com um lugar e com uma época determinada, mostrando como juízos pré-concebidos em um período mais recente podem acabar por desfigurar o seu caráter. Esse é o procedimento que o historiador exibe diversas vezes ao longo de sua explicação das origens do cristianismo em *Vie de Jésus*. Como ele esclarece:

> *L'histoire pure doit construire son édifice avec deux sortes de données, et, si j'ose le dire, deux facteurs: d'abord, l'état général de l'âme humaine en un siècle et dans un pays donnés; en second lieu, les incidents particuliers qui, se combinant avec les causes générales, ont déterminé le cours des événements*. [428]

Logo, o lugar, o momento, em suma, a atmosfera na qual a alma de Jesus estava inserida assume, em *Vie de Jésus*, uma importância decisiva para a reconstituição de seu caráter. Para Nietzsche, por sua vez, o que interessa é muito mais diagnosticar o tipo psicológico de Jesus e entender como essa constituição fisio-psicológica determinada estabelece suas relações com o ambiente externo de acordo com suas necessidades mais básicas. O que pesa nas apreciações de Nietzsche é, então, em primeiro lugar, a compleição intrínseca de Jesus, ainda que tal compleição seja, de fato, *congenialmente*, consequência de um meio ambiente degenerado e insalubre; tanto é assim que a identificação e compreensão de semelhante ambiente constitui um fator de extrema importância para o diagnóstico dessa mesma compleição.

Dessa forma, a reconstituição histórica *da alma* [429] de Jesus é o primeiro deslize cometido por Renan em questões psicológicas. Como aponta Nietzsche: "As tentativas que conheço de extrair dos evangelhos até a *história* de uma alma me parecem prova de uma

[427] Ibidem.
[428] Renan, *Vie de Jésus*, p. 14.
[429] Em Nietzsche, está excluída qualquer possibilidade de se fazer a história de uma "alma", pois essa noção platônico-dualista não passa de uma falsidade. Sobre essa crítica específica de Nietzsche à obra *Vie de Jésus* como irrisória tentativa de se extrair dos Evangelhos a história de uma "alma", cf. Sommer, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist*", pp. 291-292.

execrável leviandade psicológica". [430] O segundo e mais grave erro de Renan no terreno psicológico foi ter mobilizado os conceitos *herói* e *gênio* para esclarecer quem foi Jesus e qual o caráter de sua obra. Em virtude disso, Nietzsche denuncia: "O senhor Renan, esse bufão *in psychologicis*, 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*')". [431]

### 1.11 – Crítica ao Jesus "herói" e "gênio" de Renan

O tipo psicológico de Jesus diagnosticado por Nietzsche, qual seja, *idiota*, não poderia se compatibilizar com a noção de herói, isto é, alguém que, como Renan afirma, decide lutar para que o seu ideal se torne realidade, alguém que combate, alguém que não aceita, que nega as coisas tais como são e resolve mudá-las. Nada disso, na interpretação de Nietzsche, pode adequar-se ao tipo de Jesus e à realidade evangélica vivenciada por ele. [432] A não-resistência é uma condição de existência para o tipo idiota, uma condição fisiológica que se transmutou em moral. Como conceber, pois, um ser cujo instinto é nunca se opor, em pleno combate com a casta sacerdotal dos judeus e contra todos os poderosos do mundo como o quer Renan? "Fazer de Jesus um *herói*!" [433], exclama Nietzsche. Ora, pelo contrário, o filósofo observa em um fragmento póstumo: "Em seus instintos mais profundos, Jesus é não-heróico [*unheroisch*]: não luta jamais: quem vê nele algo como um herói, como faz Renan, vulgarizou o tipo até torná-lo irreconhecível". [434] Nietzsche admite, entretanto, que a prática de Jesus agredia necessariamente a Lei judaica, pois denunciava toda a sua crueza, incoerência e prejuízo, porém, Jesus não atacou deliberadamente a Igreja judaica, ele não poderia, não possuía constituição alguma para isso. Jesus não tinha, portanto, de acordo com Nietzsche, real consciência das conseqüências advindas de sua prática.

O quadro elaborado por Renan de uma vida de Jesus concebida nos moldes de um drama trágico é uma incongruência psicológica, já que Jesus não pode ser considerado um herói, muito menos um herói trágico, isto é, um herói cujo sacrifício represente a

[430] Cf. AC § 29.
[431] Cf. AC § 29.
[432] Cf. AC § 29.
[433] Cf. Ibidem.
[434] FP 14 [38] da primavera de 1888.

perpetuação, intensificação e renovação da vida. Com isso não queremos dizer que Nietzsche faça algum tipo de condenação da morte trágica do herói em si, ou mesmo que ele critique a maneira como Renan elabora a morte de seu "herói", a imprecisão de Renan é, nesse aspecto, muito mais psicológica do que estético-literária. Também encontramos um dado interessante sobre a não tragicidade da figura de Jesus em *Crepúsculo dos ídolos*: "Pode um asno ser trágico? – Sucumbir sob um fardo que não se pode levar nem deitar fora?..." [435] É provável que a palavra "asno" se refira aqui a Jesus. [436] A visão de um Jesus revolucionário proposta por Renan também irá mostrar-se como uma concepção falsa e incoerente levando-se em conta o tipo psicológico do redentor que Nietzsche diagnostica, porém, isso também não significa que o filósofo desqualifique a ação revolucionária *em si*, mas tão somente o retrato de Jesus como herói revolucionário feito por Renan.

Jesus também não pode ser um gênio. O tipo idiota só conhece uma única realidade: *suas vivências interiores*. Todo o mundo exterior é, em sua efetividade, desconhecido para ele. Imaginar, como faz Renan, que Jesus tenha, mediante inspirações e intuições originais, contribuído para elevar o saber pavimentado por outros fundadores de religiões ao redor do mundo é, para Nietzsche, um total absurdo. Toda a idéia de cultivo da individualidade por meio de aquisições de conhecimentos culturais, isto é, a noção de formação espiritual, não pertence à realidade na qual o tipo psicológico de Jesus habita. Tudo aquilo que um tal tipo concebe é de fato original, mas no sentido de único, exclusivo, próprio, que jamais pertenceu a qualquer um, que não é, pois, um bem cultural nem fruto de um cultivo da individualidade. A forma como o tipo de Jesus interpreta as coisas é proveniente de um voltar-se sobre si mesmo, de um extremo cuidado para com as suas vivências íntimas, para a sua interioridade. Assim sendo, o olhar de Jesus sobre o mundo não foi, segundo

[435] CI, Máximas e Flechas § 11.

[436] Como esclarece Souladié: "No *Zaratustra*, a heresia é simbolizada pela festa do asno, durante a qual todos os homens superiores, incluído o sábio representado pelo 'espírito consciencioso', vêm a se prostrar diante do ideal cristão, diante do deus morto ressuscitado sob a forma de um asno. Nessa ocasião, Zaratustra manifesta seu desprezo em relação a esses homens superiores ainda incapazes de fazerem o funeral de deus, e recusa esse ideal do asno-Cristo, fruto da negação de um mundo anterior ao cristianismo, fruto da maldição originária lançada contra o dionisíaco grego. Em *Ecce Homo*, Nietzsche estabelece claramente a ligação entre o asno e Cristo, sublinhando a origem grega desse Anticristo que se opõe a eles: *'Eu sou o antiasno por excelência e nisso um monstro histórico-mundial – eu sou em grego, e somente em grego, o Anticristo....*' *O Anticristo* é um antiasno, seu objetivo não é restaurar a palavra original do Evangelho, como o querem Jaspers e Blondel, mas de declarar uma guerra contra o cristianismo apoiando-se nos valores dionisíacos gregos" ("Christ et Antichrist: figures de l'inversion des valeurs chez Nietzsche", pp. 155-156).

Nietzsche, adquirido por uma formação espiritual, ou, como defendia Renan, intuído por ele ao respirar como ninguém a atmosfera do saber religioso de sua época, foi, sim, o resultado de sua percepção sobre qual seria a melhor maneira para ele, ou seja, para alguém com a sua constituição, relacionar-se com o mundo com vistas a poder experimentar a suprema beatitude.

## 2 – O PROJETO DE UMA PSICOLOGIA DO REDENTOR

Em *O Anticristo*, Nietzsche afirma que a origem do cristianismo está numa rebelião das camadas mais baixas no interior do judaísmo contra a ordem sacerdotal que já exercia um poder mundano semelhante aquele contra o qual a mesma se revoltou na sua origem. Como atesta Nietzsche em *O Anticristo*: "Não vejo contra o que se dirigia a rebelião da qual Jesus foi entendido – ou *mal-entendido* – como sendo o causador, se não foi uma rebelião contra a Igreja judia". [437] Sendo assim, é novamente como reação a uma realidade exterior que o ressentimento opera aqui uma nova e definitiva investida contra todo e qualquer poder temporal e contra todo e qualquer valor que possa vir a afirmar e legitimar uma vida ascendente a fim de que as naturezas malogradas possam se conservar e exercer um domínio qualquer. Se no judaísmo, a ânsia por poder era mitigada com a esperança em um futuro domínio terreno, no cristianismo, ela é direcionada a um outro mundo, ao mundo do além, ao próprio nada, no qual todas as mazelas e perigos do mundo efetivo encontram-se ausentes e no qual a vida mesma jamais poderia vir a se efetivar. O cristianismo representa, pois, a negação suprema da vida e dos valores vitais. Entretanto, de acordo com Nietzsche, para levar a cabo essa [*segunda*] rebelião dos escravos na moral, o primeiro atentado operado por esse movimento precisou ter como alvo a figura de seu suposto fundador, a primeira grande vítima da distorção operada pelo ressentimento cristão. Por isso, Nietzsche problematiza: "Uma questão inteiramente outra é se ele tinha ou não consciência [*Bewusstsein*] dessa oposição – se foi apenas *percebido* [*empfunden*] como representando essa oposição". [438] Sendo assim, é mister, segundo Nietzsche, reconstituir a figura de Jesus de Nazaré e diferenciá-la da imagem deturpada na qual a cristandade se funda, ou seja, o Crucificado, visto que, a partir do fatídico destino de Jesus na cruz, a sua vida, a sua obra, a sua morte e mesmo o pós-morte, foram reinterpretadas pela ótica ressentida dos apóstolos e pelo ascetismo farisaico de Paulo de Tarso. Sem que se aponte isso, é impossível, conforme o filósofo, compreender o terreno no qual o cristianismo brotou e qual a sua real e funesta natureza.

[437] AC § 27. Na tradução de Paulo César de Souza, lê-se "Jesus Cristo", mas na KSA consta apenas "Jesus". Na tradução de Zwick consta, corretamente, apenas "Jesus".
[438] AC § 28.

Nietzsche sustenta, contudo, que uma reconstituição da autêntica figura de Jesus não pode ser efetuada mediante uma análise histórica, porquanto a deformação operada pela cristandade em torno da figura de Jesus, cujo maior indício são os documentos e as "tradições" que narram os episódios de sua vida e morte e que apresentam os seus supostos ensinamentos, acabou erigindo uma barreira instransponível para qualquer investigação dos dados disponíveis que recorra aos instrumentos usuais que a história costumava empregar. Ademais, saber se Jesus tinha ou não *consciência* da oposição das classes baixas que acabou levando o seu nome contra o estado sacerdotal judeu é uma questão de ordem completamente distante de uma análise histórica habitual. O que se exige aqui é outro tipo de abordagem, a saber, uma investigação de natureza *psicológica*. [439] Como esclarece Nietzsche: "E apenas nesse ponto [saber se Jesus tinha ou não consciência daquela oposição, é que] eu toco no problema da *psicologia do redentor* [*das Problem der Psychologie des Erlösers*]". [440] Destarte, saber se Jesus fez parte conscientemente do *levante* que leva o seu "nome", depende, em última instância, do conhecimento acerca de seu *tipo psicológico*, única via pela qual a autêntica figura de Jesus de Nazaré pode vir a ser revelada.

## 2.1 – A elaboração do projeto de uma psicologia do redentor

Com o objetivo de acompanharmos de maneira mais atenta o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche no que diz respeito à investigação do tipo psicológico do redentor, tentaremos traçar um breve itinerário de como esse problema começou a tomar forma e se constituir nos fragmentos finais do filósofo. De início, temos que ressaltar a necessidade de se tomar *O Anticristo* como sendo o *acabamento* e a forma *definitiva* dessa discussão, pois durante um intervalo de apenas um ano e meio, pode-se verificar a intensidade com que o pensamento de Nietzsche vai se alterando e amadurecendo, e como muitas das perspectivas postas em movimento nos póstumos constituem momentos

[439] Para o entendimento do conceito nietzschiano de "psicologia", Cf. Giacoia Junior, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2001.
[440] AC § 28.

provisórios na investigação, tentativas interpretativas que, mais adiante, podem receber uma nova configuração ou serem até mesmo abandonadas.

Podemos fixar o fragmento 11 [236] de novembro de 1887 a março de 1888 como o marco que delimita o momento no qual o tipo psicológico do redentor começa a se constituir de forma mais clara como um problema a ser investigado. Neste fragmento, Nietzsche inicia uma série de apontamentos, que vai até o fragmento 11 [282] do mesmo período, resultantes de sua leitura da obra *Ma religion*, de Tolstói. Nossa escolha é sem dúvida arbitrária, porém optamos por ela por uma questão meramente metodológica, já que, por mais que não possamos precisar quando exatamente Nietzsche entra em contato com outras obras fundamentais para essa investigação, podemos estar mais seguros, por outro lado, de que é a partir desse fragmento que ele sente necessidade de revisar e registrar leituras que ele talvez já tivesse feito anteriormente. Ora, o primeiro fragmento que atesta a leitura que Nietzsche fez de *Sensation et mouvement*, de Féré, é o 11 [361] daquele mesmo período; dos *Prolegomena*, de Wellhausen, é o 11 [377]; de *Les Possédés*, de Dostoiévski, é o 11 [331]; da releitura de *Vie de Jésus*, de Renan, é o 11 [382]. Contudo, a obra *Genealogia da moral* já apresenta o uso de um vocabulário médico-psiquiátrico que acusa um conhecimento bem mais remoto da obra *Sensation et mouvement*, de Féré, o mesmo pode ser dito a respeito do fragmento 11 [228] de novembro de 1887 a março de 1888. Alguns fragmentos do outono de 1887, também já antecipam algumas teses de Wellhausen, e, ainda que Nietzsche não faça nenhuma referência direta aos *Prolegomena* antes do fragmento 11 [377] de novembro de 1887 a março de 1888, nossa suposição é de que ele já havia lido essa obra anteriormente. [441] Também não se sabe qual foi o número exato de obras que Nietzsche leu de Dostoiévski, nada impede, portanto, que o filósofo tenha entrado em contato com outros livros do romancista que também tenham sido importantes

[441] Nietzsche parece entrar em contato com os trabalhos de Wellhausen já em 1883, ano de lançamento dos *Prolegomena*, como indica o fragmento póstumo 15 [60] do verão – outono de 1883, que consiste em uma lista de nome de autores, na qual figura o nome do historiador; e o fragmento 29 [67] de outono de 1884 e início de 1885, que consiste em uma lista de autores e obras, na qual Nietzsche inclui Wellhausen e sua a obra *Skizzen und Vorarbeiten*. Erstes Heft. Berlin: 1884. Cf. Sommer, Andreas Urs, "Beiträge zur Quellenforschung", in: *Nietzsche Studien*, Band 30, 2001, e ver AC § 16 . Nietzsche também lê o terceiro volume de *Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin, 1887, entre janeiro e abril de 1888 (cf. FP 11 [287-293] de novembro e março de 1888). Assim como, talvez na mesma época, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1887, cf. Sommer, Loc. Cit., e ver AC § 42.

para a investigação do tipo de Jesus além de *Les Possédes*. Sabemos igualmente que Nietzsche já conhecia muito bem o livro de Renan, mas que sentiu necessidade de revisá-lo naquele momento, provavelmente impulsionado pela leitura de Tolstói, que trouxe um novo rumo para suas investigações.

Uma dificuldade particular diz respeito aos trabalhos de Féré. A importância das obras *Sensation et mouvemet* e *Dégénéréscence et criminalité* para o embasamento médico-psiquiátrico que Nietzsche utilizará para o seu diagnóstico e interpretação do tipo do redentor é enorme. Porém, em tal caso, é extremamente difícil e arriscado estabelecer uma reconstrução cronológica mais linear, uma vez que Nietzsche parece ter retornado a essas leituras em diferentes momentos. Nossa suposição é de que pelo menos desde novembro de 1887 a março de 1888 (ou até um pouco antes) [442], Nietzsche já havia entrado em contato com *Sensation et mouvement*, e, na primavera de 1888, com *Dégénéréscence et criminalité*. [443] Sendo assim, as leituras de todas as outras obras utilizadas como fontes para o projeto de uma psicologia do redentor estão associadas com um estudo aprofundado do trabalho de Féré (sobretudo e primeiramente, *Sensation et mouvement*, e, depois, *Dégénéréscence et criminalité*) [444], que enriqueceu essas leituras e foi por elas enriquecido, como uma espécie de pano de fundo ou fio condutor científico para todas essas discussões. As principais contribuições do trabalho de Féré para a psicologia da redenção dizem respeito aos conceitos de hiperexcitabilidade, esgotamento, *induction psychomotrice*, sugestão, descarga e *folie circulaire*. Mediante esses conceitos, Nietzsche pôde demonstrar a realidade fisio-psicológica da redenção e sua relação com estados mórbidos de sujeitos degenerados. O fenômeno da hiperexcitabilidade, particularmente, constitui a base fisiológica da chamada doutrina da redenção de Jesus, isto é, a máxima da não resistência e a noção do reino de Deus como um estado do coração. Féré também contribuiu bastante para o entendimento da idiotia como *enfermidade degenerativa* e seu papel para o fim da *cadeia degenerativa hereditária e progressiva*.

[442] Cf. FP 9 [165] do outono de 1887.
[443] Cf. FP 15 [37] da primavera de 1888.
[444] Principalmente porque o diagnóstico do tipo de Jesus como idiota já é dado no fragmento póstumo 14 [38] da primavera de 1888, antes, portanto, do provável início da leitura de *Dégénéréscence et criminalité*, cuja primeira constatação encontra-se apenas no FP 15 [37] da primavera de 1888.

Tentar rastrear a gênese do projeto de uma psicologia do redentor é também arriscado porque muitos temas que recebem uma nova configuração no último período do pensamento do filósofo já haviam sido problematizados em outras obras. Podemos destacar, como exemplo, o segundo volume de *Humano, demasiado humano*, particularmente, a seção "Opiniões e sentenças", que possui bastante aproximação com os temas desenvolvidos em *O Anticristo*, por exemplo: sobre os "atos dos apóstolos" na falsificação da figura de Jesus [445]; sobre a morte de Jesus, um "suicídio mascarado" "de assassinato" [446]; o poder de sedução do cristianismo enquanto "religião do amor" [447]; o "erro" em se *acreditar* bem aventurado que "pode converter a *promessa* de Cristo em verdade" [448]; a Bíblia como livro que exprime "a íntima e fervorosa felicidade na crença e contemplação de *sua* verdade como a verdade derradeira" [449]; o cristianismo como "bálsamo e veneno" [450], etc. Contudo, apesar da proximidade temática, muitas dessas interpretações não se coadunam com a perspectiva lançada em *O Anticristo*.

Também devemos mencionar que em alguns fragmentos anteriores ao 11 [236] de novembro de 1887 a março de 1888, já é possível verificar os primeiros movimentos que levariam Nietzsche a identificar a existência de um problema psicológico na gênese do cristianismo, sobretudo, sob o impulso de uma muito provável primeira leitura de Wellhausen. Esses fragmentos fazem parte do primeiro esboço de uma planejada obra que nunca veio a lume. Entre outubro e dezembro de 1887, em Nice, Nietzsche começa a redigir sob uma nova forma suas notas precedentes em vista à obra *Vontade de poder: ensaio de uma transvaloração de todos os valores*. Em uma carta a Heinrich Köselitz de 13 de fevereiro de 1888, Nietzsche afirma a respeito dessa primeira organização dos fragmentos: "Terminei a primeira redação de meu 'Ensaio de uma transvaloração dos valores': no geral, foi uma tortura, não tenho ainda absolutamente a coragem necessária. Farei melhor em dez anos". E, em uma nova carta a Köselitz, datada de 26 de fevereiro de 1888, ele diz: "Não creias sobretudo que eu fiz novamente 'literatura': essa redação foi para

[445] Cf. OS § 15.
[446] Cf. OS § 94.
[447] Cf. OS § 95.
[448] Cf. OS § 96.
[449] Cf. OS § 98.
[450] Cf. OS § 224.

mim; a partir de agora, todo inverno, redigirei assim, para mim, meu pensamento – todo idéia de 'publicação' está propriamente excluída". Esse esboço abandonado da "Vontade de poder" constitui o caderno W II 1, W II 2 (ambos são os fragmentos de outono de 1887), e boa parte do W II 3 (fragmentos de novembro 1887 e março de 1888), mais precisamente, as 58 primeiras páginas do caderno, terminando no fragmento 11 [139]. Há ainda uma classificação feita por Nietzsche dos fragmentos desse esboço da "Vontade de poder" que se encontra no caderno W II 4. No registro do W II 4, Nietzsche seleciona, classifica e enumera aqueles que ele pretendia conservar para a nova obra e que ele começa a organizar em um plano (que previa quatro livros em doze capítulos). Uma numeração dos fragmentos desse esboço, feita pelo próprio Nietzsche, vai de 1 a 372. Ao lado direito dos títulos ou locuções mnemônicas da maioria dos fragmentos, Nietzsche adiciona uma numeração que vai de I a IV, muito provavelmente referente ao capítulo ao qual cada fragmento se destinava. A maioria dos fragmentos que lida com a crítica ao cristianismo estava destinada ao capítulo II. Nietzsche considera essa primeira redação concluída e acabada. Essa é a versão mais completa que resta daquilo que viria a ser a obra "Vontade de poder", porém, Nietzsche *abandona inteiramente* a idéia de publicá-la sob *esta forma*. O restante do W II 3 (140 páginas do caderno), 277 fragmentos no total, é escrito por Nietzsche entre o início de fevereiro e o fim de março de 1888. Neste caderno, as reflexões pessoais do filósofo são freqüentemente interrompidas por extratos colhidos de suas leituras; o conteúdo dos fragmentos que possuem caráter discursivo está estreitamente ligado com a leitura dessas obras.[451] E é justamente nessa segunda parte do caderno W II 3, que o projeto de uma psicologia do redentor começa a tomar forma. [452]

[451] A ordem cronológica dessas leituras (excetuando as obras *Sensation et mouvement* e *Dégénéréscence et criminalité* de Féré pelos motivos já mencionados) é:

- Charles Baudelaire, *Oeuvres posthumes et correspondances inédites*, éditée par E. Crépet, Paris, 1887.
- Léon Tolstoï, *Ma religion*, Paris, 1885
- Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*. Trosième cahier: *Les survivances du paganisme arabe*, Berlin, 1887 (figura na BN com numerosos traços de leitura)
- *Jornal des Goncourt*. Premier tome: 1851-1861, Paris, 1887.
- Benjamin Constant, *Quelques réflexions sur le théatre allemand*, Paris-Genève, 1809.
- Théodor Dostoïevsky, *Les possédés* (Béssi). Traduit du russe par V. Derély, Paris, 1886.
- Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Seconde édition, Tome I, Berlin, 1883 (figurava na BN, com numerosos traços de leitura, infelizmente destruído em um incêndio em 2004).

Mas, naqueles fragmentos que faziam parte do esboço da "Vontade de poder", Nietzsche já fala, por exemplo, da exacerbação moral e irracionalidade da máxima "amai vosso inimigo" [453]; classifica Jesus como "grande democrata", ao lado de Rousseau, Lutero e Sócrates [454]; provavelmente como resultado da leitura de Wellhausen, expõe o caráter não inocente do Novo Testamento [455]; Paulo já aparece como o maior herdeiro do código sacerdotal [456]; o filósofo faz um estudo da oposição entre "fé" e "obras" [457]; fala de Jesus como "apóstolo do amor" [458]; faz aquilo que provavelmente é um resumo das principais teses de Wellhausen, destacando o mecanismo utilizado pelo sacerdote judeu para fazer com que *sua* vontade apareça como vontade de Deus [459]; o papel de Paulo na fundação do cristianismo recebe grande destaque, sua vida ideal como a vida das pequenas famílias judias da diáspora e não a das famílias reinantes [460]; o filósofo também lança claramente a hipótese de que a falsificação da história de Israel (Wellhausen) inaugurou os procedimentos que seriam utilizados mais tarde para falsificar as narrativas sobre a vida de Jesus [461]; Paulo é tido cada vez mais como grande inventor do cristianismo e falsificador dos ensinamentos de Jesus [462]: "*Paulo*: o orgulho desenfreado, e mesmo demente, de um

– Ernest Renan, *Vie de Jésus* (*Histoire des origines du christianisme*). Livre premier, Paris 1883.

[452] Entre 5 de abril e 5 de junho de 1888 nasce o *Caso Wagner*, e entre 6 de junho e 20 de setembro, após um último plano intitulado "Vontade de poder: ensaio de uma transvaloração de todos os valores", e datado da mão de Nietzsche em 29 de agosto, ele se de decide pela publicação de sua filosofia *in nuce* (ou seja, pela obra que mais tarde será o *Crepúsculo dos ídolos*, e uma outra obra em quatro livros que ele nomeia "Transvaloração de todos os valores"). É a partir daquele material redigido para o primeiro esboço da "Vontade de poder", e também dos novos cadernos, que surge uma primeira versão do *Crepúsculo dos ídolos*, desta primeira versão, Nietzsche separa em seguida o material que continha a crítica ao cristianismo e a utiliza para compor as 24 primeiras seções de *O Anticristo*. E entre 15 a 30 de setembro, *O Anticristo* é finalizado. Cf. para isso e para toda a discussão sobre a composição dos últimos fragmentos, Colli, Giorgio e Montinari, Mazzino, *Chronik zu Nietzsches Leben* (KSA, 15). Cf. também Montinari, Mazzino. "Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos". Tradução Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, n.º 3, São Paulo: 1997, p. 77-91.

[453] Cf. FP (11) 9 [16] do outono de 1887.

[454] Cf. FP 9 [25] do outono de 1887.

[455] Cf. FP (39) 90 [50]; (63) 9 [88] do outono de 1887.

[456] Cf. FP (82) 9 [124] do outono de 1887.

[457] Cf. FP (178) 10 [49] do outono de 1887.

[458] Cf. FP (180) 10 [51] do outono de 1887.

[459] Cf. FP 10 [79] do outono de 1887.

[460] Cf. FP (212) 10 [92] do outono de 1887.

[461] Cf. FP (277) 10 [180] do outono de 1887.

[462] Cf. FP (278) 10 [181]; 10 [186] do outono de 1887.

agitador; de uma astúcia refinada que não se confessa jamais aquilo que quer propriamente". [463]

Coincidentemente ou não, em um fragmento que faz parte daquele esboço da "Vontade de poder" (na verdade um preparatório da seção 45 de *O Anticristo*), anterior aos apontamentos que foram frutos da leitura de *Ma religion*, Nietzsche chega a se ocupar longamente com a moral expressa pelo Sermão da Montanha, uma moral sedutora que conclama os baixos e excluídos contra todo tipo de hierarquia, expressão de uma hostilidade profunda dos primeiros cristãos contra as práticas religiosas das "classes reinantes", ou seja, da Igreja judia. [464] E, em um fragmento de novembro de 1887, Nietzsche afirma que o "fundador do cristianismo" (ainda identificado como Jesus) e seu evangelho do Sermão da Montanha, personificam a "*perfection de la mediocrité*" [465], pela qual se explica a razão de semelhante pastor exercer um tal poder de sedução sobre toda espécie de animal gregário. [466] Ora, a tese fundamental pela qual Tolstói crê ser possível desvendar todo o Evangelho, encontra-se exatamente no Sermão da Montanha. Portanto, ainda que Nietzsche já tivesse chegado à conclusão de que há uma continuidade entre a falsificação da história do reino de Israel pelo código sacerdotal e a falsificação da história de Jesus pelos primeiros cristãos, ele ainda não havia encontrado o método que o conduziria a constatação dessa fraude, ou seja, a identificação do tipo psicológico de Jesus, visto que o filósofo ainda não havia conseguido distinguir claramente o que pertencia propriamente a Jesus e o que era fruto de adulteração, é somente após a leitura de Tolstói que Nietzsche encontrará os elementos que lhe permitirão encontrar tal método.

No fragmento 11 [236] escrito entre fevereiro e março de 1888, posterior ao esboço da "Vontade de poder", Nietzsche faz a seguinte anotação que aponta para duas fontes opostas que podem ser identificadas nos Evangelhos, produzidas por dois "partidos" antagônicos, uma constatação abstraída por ele de *Ma Religion*: "Um partido da paz, sem sentimentalismo, que proíbe a si e aos seus filhos de fazer guerra: que proíbe o uso dos tribunais; que provoca contra si mesmo a luta, a contradição, a perseguição [...] Adversário

[463] FP (283) 10 [189] do outono de 1887.
[464] Cf. FP 10 [200] de outono de 1887.
[465] No aparato crítico da KSA, volume 14, se esclarece que essa é uma referência aos irmãos Goncourt: *Journal des Goncourt* II, 11 março de 1862.
[466] CF FP 11 [32] novembro de 1887 – março de 1888.

do sentimento de *vingança* e *rancor*. [E] Um *partido da guerra* que procede de um sentido oposto com o mesmo radicalismo e rigor com respeito a si mesmo –". [467] Ora, esse mesmo antagonismo de fontes pode ser verificado no Velho Testamento, entre os escritos produzidos durante o período da diáspora e os escritos da época do Reino. Nos póstumos seguintes, o cristianismo primitivo (evangelho de Jesus) é visto como *abolição do Estado*, pois não presta serviço militar, não vai as assembléias, não recorre aos tribunais: interdita a defesa. [468] Sendo assim, pode-se constatar um problema psicológico na gênese do cristianismo: ele não é originalmente (com Jesus) um movimento que provenha do ressentimento, ele "luta" contra este último, busca a reconciliação com o hostil em atos *e no coração* como condição de distinção e conservação. Eis a dificuldade psicológica que impedia o entendimento psicológico do cristianismo original: *ele não combate*. [469] Parafraseando Tolstói [470], Nietzsche anota que o "discurso insolente" sobre a justificação pela fé, não passa de falta de coragem para as obras que Jesus exigia. [471] Nietzsche transcreve o versículo 39 do quinto capítulo de Mateus: "não resistir 'ao mal'" [472], a "chave do Evangelho" para Tolstói. [473] Do então ensaísta russo, Nietzsche anota também a noção de que o cristianismo de Jesus introduz um novo "direito", que não retribui, não se defende, em contraposição ao antigo direito do "olho por olho". [474] Também chama a atenção de Nietzsche a tese de Tolstói de que Jesus nega Estado, arte, ciência e civilização [475]; que o seu reino de Deus era o estabelecimento da paz entre os homens [476]; e que ele teria oferecido cinco mandamentos [477] que permitiriam o acesso à "verdadeira vida", à vida

[467] FP 11 [236] de novembro de 1887 – março de 1888.
[468] Cf. FP 11 [239] de novembro de 1887 – março de 1888.
[469] Cf. FP 11 [240] de novembro de 1887 – março de 1888. O fragmento tem como título "O problema psicológico do cristianismo".
[470] Tolstói, *Ma religion*, p. 45.
[471] Cf FP 11 [243] de novembro de 1887 – março de 1888.
[472] Cf. FP 11 [246] de novembro de 1887 – março de 1888. É Nietzsche que coloca "mal" entre aspas.
[473] Tolstói, *Ma religion,* p. 12.
[474] Cf. FP 11 [247] de novembro de 1887 – março de 1888.
[475] Cf. FP 11 [249] de novembro de 1887 – março de 1888.
[476] Cf. FP 11 [268] de novembro de 1887 – março de 1888.
[477] Cf. FP 11 [269] de novembro de 1887 – março de 1888.

segundo a vontade do Senhor, em contraposição a "vida pessoal". [478] A Igreja cristã é vista como guerra organizada contra o cristianismo (evangelho de Jesus). [479]

Não obstante, é necessário salientar que até o fragmento 11 [279] (oposição entre a verdadeira vida oferecida por Jesus e a promessa de uma vida eterna), as anotações de Nietzsche acompanham muito estreitamente as opiniões do próprio Tolstói, seja copiando-as, resumindo-as ou analisando-as, seja ensaiando uma interpretação pessoal, marcando seu distanciamento, ou dando um novo significado às teses do então ensaísta russo, portanto, o conjunto desses fragmentos *não pode* ser tido sem dificuldades como constituindo em sua totalidade a posição que o próprio Nietzsche irá adotar. Os fragmentos 11 [280] a 11 [282], por sua vez, já mostram mais claramente como Nietzsche irá aproveitar, de acordo com suas próprias necessidades, os resultados obtidos por Tolstói. De todo modo, aquele primeiro conjunto de anotações são imprescindíveis para o entendimento de como o projeto de uma psicologia do redentor começa a ganhar forma, ou seja, com a identificação da "chave" do Evangelho, que aponta para um problema psicológico na gênese do cristianismo, qual seja, a oposição entre os ensinamentos de Jesus e a doutrina da Igreja.

No fragmento 11 [280] de fevereiro a março de 1888, Nietzsche atribui ao próprio Jesus a responsabilidade por sua morte, e não aos "pecados da humanidade", aproximando-o dos jovens niilistas russos condenados por crimes políticos. Por conta dos resultados fornecidos por Tolstói, Nietzsche identifica definitivamente Paulo como o grande inventor do cristianismo, passando a se ocupar minuciosamente com a distinção entre a doutrina que o "apóstolo" fundou e a prática vivida por Jesus. Nietzsche faz uso da tese de Tolstói de que a "verdadeira vida" oferecida por Jesus nada tem a ver com uma sobrevida pessoal, com a salvação da alma, imputando a Paulo a propagação da crença numa vida pessoal eterna, acrescida de símbolos místicos, de elementos provindos dos cultos de mistérios oriundos do paganismo subterrâneo, decadente. Paulo também introduz no cristianismo a noção de hierarquia eclesiástica, inaugura uma teologia e um sacerdócio. [480] Nietzsche aprofunda a identificação das contradições entre a prática de Jesus e a doutrina da Igreja,

[478] Cf. FP 11 [271] de novembro de 1887 – março de 1888.
[479] Cf. FP 11 [276] de novembro de 1887 – março de 1888.
[480] Cf. FP 11 [281] e 11 [282] de novembro de 1887 – março de 1888.

defende a tese de que a morte de Jesus não representa o fator principal do evangelho e que a crença na imortalidade da alma foi utilizada como forma de sedução das massas. [481]

A investigação da psicologia do cristianismo original recebe um novo elemento com a leitura de *Les possédés*, de Dostoiévski, com a descrição da sensação de "harmonia eterna" do personagem Kírilov. [482] Com essa leitura, Nietzsche intui que a máxima "O reino de Deus está dentro de vós" é a "segunda chave" do Evangelho. Provavelmente um dos fatores que levou Nietzsche a reler Renan posteriormente.

Com a apreensão dessa nova "chave", Nietzsche continua a investigar os mal-entendidos da Igreja, que confundiu uma realidade íntima, envolta em símbolos psicológicos, com a promessa de um acontecimento temporal. [483] A verdadeira história do cristianismo é lida como uma incompreensão progressiva de um simbolismo sublime, isto é, a vivência do reino de Deus como um estado do coração. [484] A realidade psicológica do cristianismo (evangelho de Jesus) é identificada como o profundo instinto de como alguém (*décadent*) deve viver para se sentir no céu. [485] Nietzsche analisa a oposição entre os cinco mandamentos de Jesus e a falsificação doutrinária da Igreja. [486]

Depois de reconstituído o ideal cristão (evangelho de Jesus), resta avaliá-lo. Ora, o ideal nobre é por ele negado. Ainda que esse ideal de Jesus seja realizável, ele é, porém, climaticamente condicionado, apolítico, nem agressivo nem defensivo, possível somente no interior de uma sólida organização estatal que permite que esses *santos parasitas* abundem à custa do interesse geral. Uma tal ideal é fruto de um pensamento baixo, pobre. [487]

No fragmento 11 [361], temos a grande comprovação da leitura feita por Nietzsche da obra *Sensation et mouvemet*, de Féré. Este fragmento constitui em parte um extrato colhido por Nietzsche da obra de Féré e, ao mesmo tempo, um texto preparatório de *O Anticristo* § 7, no qual uma extrema sensibilidade à dor é tida como a causa fisiológica da

[481] Cf. FP 11 [294] e 11 [295] de novembro de 1887 – março de 1888.
[482] Cf. FP 11 [337] de novembro de 1887 – março de 1888.
[483] Cf. FP 11 [354] e 11 [355] de novembro de 1887 – março de 1888.
[484] Cf. FP 11 [356] de novembro de 1887 – março de 1888.
[485] Cf. FP 11 [357] de novembro de 1887 – março de 1888.
[486] Cf. FP 11 [360] de novembro de 1887 – março de 1888.
[487] Cf. FP 11 [363] de novembro de 1887 – março de 1888.

compaixão, que pode conduzir um indivíduo a uma exaustão total de forças, como no caso do Nazareno.

Nietzsche se volta, então, diretamente para a investigação do tipo psicológico de Jesus, e descobre um método que pode tornar possível sua reconstituição, apesar da falsificação operada por Paulo e pela Igreja, qual seja: a depuração de traços estranhos acrescentados ao seu tipo e a restituição dos traços originais que lhe foram subtraídos. Esse método foi sugerido a Nietzsche pelo estudo da obra de Wellhausen. São três os fragmentos em que Nietzsche exercita esse método e faz uma tentativa de reconstituir o tipo psicológico de Jesus, esses fragmentos são intitulados, respectivamente: "O tipo de Jesus" [488], "Para o tipo de Jesus" [489] e "Minha teoria do tipo Jesus". [490]

Nietzsche relê a obra *Vie de Jésus*, de Renan, copiando e traduzindo diversas passagens entre os fragmentos 11 [384] a 11 [405] de fevereiro a março de 1888, algumas contendo teses que o filósofo utilizará para solucionar problemas específicos de sua interpretação, outras contendo posições defendidas por Renan que Nietzsche irá criticar. Entre esses apontamentos, Nietzsche também destaca a importância, já apontada por Renan, da noção do reino de Deus como um estado do coração para a compreensão do tipo psicológico de Jesus. [491]

E, no fragmento póstumo 14 [38] da primavera de 1888, intitulado "Tipo 'Jesus'", o tipo psicológico do redentor é, finalmente, diagnosticado: *idiota*. Ao contrário do que pensava Renan, Jesus não é, portanto, nem gênio e nem herói. É a identificação de suas duas realidades fisiológicas, a partir de suas duas grandes máximas, que permite reconstituir o seu tipo. Mas, Nietzsche conclui no aforismo 15 [9] da primavera de 1888, se o tipo de Jesus é idiota, então, isso significa que Dostoiévski, bem diferente de Renan, "adivinhou Cristo".

[488] Cf. FP 11 [368] de novembro 1887 – março de 1888.
[489] Cf. FP 11 [369] de novembro 1887 – março de 1888.
[490] Cf. FP 11 [378] de novembro 1887 – março de 1888.
[491] Cf. FP 11 [385]; 11 [391] e 11 [392] de novembro 1887 – março de 1888.

## 2.2 – O método de Nietzsche

Para se ter uma clara noção do método utilizado por Nietzsche em sua busca pela autêntica figura de Jesus empreendida em *O Anticristo*, é imprescindível delimitar com precisão qual o seu objetivo, para isso é necessário identificar com que problema ele realmente se ocupa aqui, uma questão para qual parece não haver consenso entre os intérpretes que lidaram com o tema.

Entre os intérpretes da recepção anglo-saxônica, por exemplo, já se tornou lugar comum ver na interpretação que Nietzsche faz da figura de Jesus uma questão de ordem predominantemente hermenêutica. [492] A investigação do tipo do redentor, em *O Anticristo*, tem como principal finalidade, para estudiosos como Gary Shapiro [493], demonstrar quais *os limites da narrativa histórica* a fim de que, com semelhante projeto, seja fundado um importante alicerce para o lançamento de uma *transvaloração de todos os valores*. Essa posição se baseia na afirmação de Nietzsche de que Jesus é um "grande simbolista", pois, como *idiota*, só tinha conhecimento de "realidades *internas*" [494], todo o resto era para ele apenas instrumento de expressão, símbolo, metáfora, nada mais do que uma questão de "semiótica". [495] Sendo assim, a história e principalmente a tradição eclesiástica se encontram impossibilitadas de reconhecer a verdadeira face de Jesus. Somente mediante a conquista de uma visão transvalorada isso pode se tornar possível, e mostrar tal fato seria o maior objetivo de Nietzsche em sua interpretação de Jesus. Todavia, Nietzsche não discute em qualquer momento de *O Anticristo* a natureza do simbolismo como uma forma de expressão ou a relevância hermenêutica que poderia advir de sua investigação sobre Jesus. O que na realidade Nietzsche pretende mesmo mostrar, nessa investigação em particular, não é aquilo que seria um alicerce para uma transvaloração dos valores (ainda que a mesma investigação seja um elemento, em nossa interpretação, imprescindível para a realização desse projeto), mas tão-somente qual o *tipo psicológico do redentor*.

---

[492] Cf., por exemplo, Murphy, Tim. "Nietzsche's metaphors for Jesus". *Nietzsche, metaphor, religion*. New York: State University of New York Press, 2001, Cap. 7, pp. 111-126.
[493] Cf. Shapiro, Gary. "The text as graffito: historical semiotics (The Antichrist)". In: *Nietzschean narratives*. Indianapolis: Indiana University Press, 1989, pp. 124-141.
[494] AC § 34.
[495] AC § 32.

Na recepção brasileira, por seu turno, o objetivo pelo qual Nietzsche empreende uma reconstituição da figura de Jesus é geralmente formulado como uma recapitulação do tipo psicológico do Jesus *histórico*. [496] Sendo assim, o diagnóstico do tipo psicológico de Jesus aparece como única via de acesso a um autêntico Jesus *histórico*; como forma exclusiva de destrinchar os verdadeiros *acontecimentos* que cercam a trajetória do homem Jesus, em uma clara dissonância com a tradição eclesiástica e com a historiografia moderna.

Contudo, essas duas formulações mais básicas acerca do objetivo de Nietzsche ao empreender uma investigação do tipo psicológico de Jesus apresentam algumas dificuldades. A posição de Shapiro acaba sendo uma superestimação de questões de ordem hermenêutica. Com sua investigação acerca de Jesus, Nietzsche não está *apenas* interessado em mostrar os limites da narrativa histórica, não que ele não acabe, de fato, por fazê-lo. Não obstante, é bem verdade que uma visão transvalorada seja a condição para uma leitura que revele a autêntica figura de Jesus oculta nos Evangelhos. Sobretudo, porque, para Nietzsche, Jesus é uma espécie insólita de "espírito livre", para compreender isso é necessário ler os Evangelhos *como* espírito livre [497], a saber, entender a natureza da linguagem como instrumento de comunicação, e, por conseguinte, como limitada e falsificadora. Ademais, não se deve esquecer que Nietzsche lê os Evangelhos como uma obra prima da corrupção e da falsificação psicológica intencional [498], uma verdadeira "escola da sedução" [499]: sem o olhar acurado do filólogo ruminador [500], é-se capturado inevitavelmente nas inúmeras armadilhas que pululam nos Evangelhos. Porém, o interesse

[496] Cf., por exemplo, Barros, *A maldição transvalorada*, introdução, p. 19. "No tocante à tentativa de recapturar o tipo psicológico do Jesus histórico...".
[497] Cf. A § 68, para uma compreensão do modo pelo qual Nietzsche determina que se leia os Evangelhos, a saber, com "novos olhos", como espírito livre. Ver também: *Sobre verdade e mentira num sentido extra-moral*.
[498] Ver, para isso, AC § 43.
[499] É curioso notar a esse respeito que Nietzsche vê nos escritos de Wagner esse mesmo caráter, como se percebe em uma passagem em que ele, talvez, os compare aos Evangelhos: "Uma palavra sobre os escritos de Wagner: eles são entre outras coisas, uma escola da sagacidade. O sistema de procedimentos que Wagner manipula pode ser aplicado a uma centena de outros casos – quem tem ouvidos, ouça" (CW § 10). Cf. também, sobre os Evangelhos: FP 9 [50], 9 [88] do outono de 1887; 10 [73], 10 [75], 10 [77], 10 [79], 10 [93], 10 [169], 10 [183], 10 [204] do outono de 1887; 11 [115], 11 [155], 11 [319] de novembro de 1887 – março de 1888.
[500] Cf. GM, prólogo § 8.

primordial de Nietzsche com a análise acerca do tipo de Jesus não é fazer (mais uma [501]) demonstração da "arte de ler bem", não que tal análise não possa servir para tanto, que não possa ser tomada como mais um precioso exemplo.

A formulação que fala de um tipo psicológico do Jesus *histórico*, por outro lado, vai de encontro ao que é dito em *O Anticristo*. Afinal, Nietzsche deixa claro que a questão acerca do tipo psicológico de Jesus não se relaciona com "a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu". [502] Sendo assim, a investigação de Nietzsche não pretende apresentar uma *narração alternativa* para os eventos que cercam a vida e a morte do homem Jesus, mas tão-somente mostrar qual o tipo do redentor e como ele, *provavelmente*, percebia as coisas. Saber a verdade sobre o que ele disse é algo que já foi, de antemão, rejeitado pelo filósofo como uma empreitada fadada ao fracasso quando ele recusou à história qualquer avanço nessa área. Não há, portanto, qualquer pretensão por parte de Nietzsche de oferecer um novo conteúdo *biográfico* sobre a *vida* de Jesus em seu diagnóstico do tipo psicológico do redentor. Como observa Andreas Urs Sommer: "A renúnica de Nietzsche ao paradigma 'vida-de-Jesus' é a mais áspera que se possa conceber". [503] O que Nietzsche acaba fazendo, não como objetivo principal, mas para fins de ilustração, é mostrar que certos ensinamentos proferidos por Jesus, certos eventos de sua vida e certos aspectos que envolvem sua morte, estão mais de acordo com o seu tipo psicológico do que outros; são, portanto, mais *prováveis*, mais *verossímeis*, mais *coerentes*, menos *contraditórios*, *psicologicamente possíveis*, *psicologicamente concebíveis*, o que não significa que eles *realmente aconteceram*, que com isso sua "*verdade*" está ou possa ser comprovada.

Para Nietzsche, portanto, a *figura histórica* de Jesus *não pode* ser reconstituída. Dessa forma, o que o filósofo tenta reconstituir é tão somente o *tipo psicológico* de Jesus. Ora, os tipos classificados por Nietzsche ao longo de suas obras, como por exemplo, o sacerdote asceta, o ressentido, o animal de rebanho, o animal de rapina, o cristão, etc., bem como o idiota, não se confundem com pessoas reais, com atores históricos; são, de maneira bem diversa, *instâncias propedêuticas* utilizadas por Nietzsche no interior de sua proposta

[501] *Ibidem*.
[502] AC § 29.
[503] Sommer, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist"*, p. 286.

filosófica de vida enquanto superação de forças; são *recursos interpretativos*, *operacionais*, no interior de uma psicologia que deve ser entendida como "morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder"*. [504] É o que Sommer esclarece: "Poder-se-ia perguntar como se pode derivar uma pessoa – 'um tipo', de um caso isolado concreto. Seria mediante um procedimento indutivo, que tem que exceder o exemplo dado? Por uma dedução de um axioma? Nenhum dos casos. Nietzsche concebe seu redentor como um *tipo ideal*". [505] Tais tipos são classificações que diagnosticam diferentes manifestações de formas de vida decadentes ou ascendentes, não constituindo, pois, sujeitos históricos.

No § 24 de *O Anticristo*, Nietzsche esclarece que é necessário postular duas teses para a solução do "problema da *gênese* do cristianismo [Entstehung *des Christenthums*]". A primeira tese diz respeito ao terreno no qual o cristianismo brotou, ou seja, o cristianismo como uma conseqüência lógica do judaísmo. A segunda tese diz que "*o tipo psicológico* do Galileu continua sendo reconhecível [*erkennbar*], porém apenas em sua degeneração completa (que é, ao mesmo tempo, mutilação e sobrecarga de traços estranhos –) pôde ele servir para aquilo que foi usado, para o tipo de um Redentor da humanidade. –". [506] Têm-se, assim, uma clara indicação do objetivo e dos meios empregados por Nietzsche em sua reconstituição da figura de Jesus. Como objetivo basilar, Nietzsche destaca o reconhecimento do tipo psicológico do redentor, para que, juntamente com a demonstração da primeira tese, a gênese do cristianismo seja compreendida e para que a sua autêntica natureza seja desvelada. Como metodologia, Nietzsche partirá de um procedimento duplo, que consistirá em: restituir ao tipo psicológico de Jesus os traços que lhe foram subtraídos e, ao mesmo tempo, retirar aqueles que lhe foram acrescentados indevidamente.

No entanto, como esclarece Giacoia Junior: "Esse princípio metodológico está condicionado por uma questão filosófica prévia: trata-se de saber *se* o tipo psicológico do redentor nos é ainda representável, se ele foi, em absoluto, transmitido". [507] Portanto, Nietzsche almeja saber se, sob o sombrio manto da corrupção psicológica dos Evangelhos, é ainda possível resgatar a autêntica figura do redentor, se, desse desastroso destino, algo

[504] BM § 23.
[505] Sommer, Loc. Cit., p. 285.
[506] AC § 24.
[507] Giacoia Junior, *Labirintos da alma*, p. 70.

foi preservado, fossilizado sob uma crosta rígida e angulosa. A questão que se coloca como prerrogativa é saber se o seu tipo pode ainda ser "concebível", se foi, de algum modo, "transmitido [*überliefert*]". [508] Para os principais intérpretes do tema da psicologia do redentor, a principal ferramenta que Nietzsche lançará mão para a efetuação dessa verdadeira tarefa arqueológica, foi, de modo semelhante a Renan, a *intuição*. Como afirma Giacoia Junior: "A reconstituição proposta por Nietzsche para a figura histórica do redentor, isto é, a restauração de seu tipo psicológico, fundamenta-se, sobretudo, num conhecimento intuitivo, em intuições congeniais (*Einfühlung*)". [509] Nessa perspectiva, lançada por Dibelius [510], seria a partir de uma espécie de sintonia com a índole própria de Jesus, apreendida a partir de certas passagens dos Evangelhos [511], que o filósofo teria obtido o genuíno viés que lhe garantiu reconstituir o tipo psicológico do redentor. Isso significaria que esse procedimento não teria sido levado a cabo com os recursos da historiografia moderna ou com o olhar crédulo e pré-definido da tradição, mas com uma sorte de "afinidade espiritual" que permitiu que Nietzsche *adivinhasse* Cristo, intuindo-o e apreendendo-o, a despeito dos Evangelhos. Não obstante, nossa proposta interpretativa é de que a importância de uma "intuição congenial" não deve ser superestimada, afinal, a pesquisa das fontes revela que a investigação de Nietzsche se encontra intimamente inserida em todo um debate teórico travado no final do século XIX em torno desse tema (sobretudo no que diz respeito ao estudo das psicopatologias e das suas relações com o fenômeno religioso), assim como também solidamente fundamentada nos mais importantes avanços da hermenêutica bíblica da época, tanto é assim que outros autores, contemporâneos de Nietzsche, ofereceram pareceres bem próximos aos do filósofo acerca da figura de Jesus.

Como já mencionado [512], em "Nietzsche contra Renan", Shapiro sustenta a tese de que talvez até mesmo a possibilidade de um modelo de narrativa biográfico-histórica seja

[508] AC § 29.
[509] Cf. Giacoia Junior, Op. Cit, p. 71.
[510] "Neste caso, ele [Nietzsche] acredita que uma análise do instinto é mais segura como análise das fontes, é congenialmente que se compreende o instinto essencial que mais se aproxima da realidade psicológica, diferentemente do teólogo e do filólogo com sua crítica evangélica" (Dibelius, *Op. Cit,* p. 74).
[511] Primordialmente: Mateus, V, 29; e Lucas, XVII, 21.
[512] Ver a seção "Nietzsche e seu antípoda, Renan".

posta em questão em *Anticristo*. Para ele, isso remonta à polêmica que Nietzsche inaugura em *Genealogia da moral* contra a concepção de Renan sobre a aproximação entre história e arte, que se daria por meio de princípios narrativos biográfico-históricos, nos moldes da literatura realista. [513] Para Shapiro, Nietzsche contrapõe ao modelo de uma narrativa biográfico-histórica um modelo tipológico-psicológico. Sommer parece adotar essa hipótese: "faz-se necessário um ponto de vista tipológico no lugar de um biográfico-histórico, e é o que Nietzsche exercita mediante o caso de Jesus". [514]

Não obstante, não é somente o fato de Jesus ser um simbolista o que torna sua reconstituição histórica impossível como o quer Shapiro [515], mas sim também, e principalmente, porque o atentado, impresso nos Evangelhos, operado por ressentimento contra a sua figura, impede o seu resgate histórico. Ademais, talvez o ponto de vista tipológico não deva necessariamente ser a única abordagem aplicada a toda e qualquer investigação acerca dos vultos do passado como o quer Shapiro. Todavia, acreditamos que no caso específico de Jesus, o ponto de vista tipológico-psicológico realmente precisa prevalecer sobre a abordagem histórica, tanto no que diz respeito ao historicismo de Strauss e à história sentimental de Renan, quanto também ao modelo de história inaugurado por Nietzsche, que une procedimentos históricos, filológicos, fisiológicos e psicológicos para a investigação da proveniência dos valores e para a crítica do valor desses valores. Isso se mostra devidamente expresso na recusa de Nietzsche em tentar narrar mais uma "vida de Jesus" que se acrescentaria a uma já vasta bibliografia de um modelo literário bastante em voga no século XIX, desde a publicação de *Das leben Jesus*, de Strauss. Para isso, basta lembrarmo-nos do § 29: "O que me importa é o tipo psicológico do redentor [...] Não a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu". [516] Entretanto, o modelo tipológico-psicológico, contrariando o que Shapiro defende, também pode vir, em outros casos, acompanhado de uma abordagem histórico-narrativa, o grande exemplo são os "atos dos apóstolos", *narrados* a partir do § 39 de *O Anticristo*. Essa narrativa não se dará, forçosamente, segundo o modelo proposto por Renan, que, apoiado na literatura realista

[513] Shapiro, "Nietzsche contra Renan".
[514] Sommer, Op. Cit., p. 286.
[515] Cf. Shapiro, *Nietzschean narratives* (1989), p. 131.
[516] AC § 29.

(Balzac, Sand), tenta reconstituir episódios históricos em narrativas biográficas a partir do meio em que as *almas* dos personagens estão inseridas, mediante uma *comunhão sentimental* que daí decorre, mas sim segundo o modelo de história proposto por Nietzsche, que leva extremamente a sério a questão sobre "quem fala" (fisiologia) e "como se fala" (filologia) no texto, ou seja, quais as implicações tipológico-psicológicas que se podem intuir a partir das intenções valorativas dos autores da escrita histórica. O que Nietzsche propõe como alternativa ao historicismo e à história de sentimentos não é, talvez, necessariamente, uma abordagem não-narrativa, e sim uma abordagem *não-biográfica*, que não visa os "acontecimentos", que não pretende reconstituir a "história de uma alma"; ou seja, o que o filósofo oferece é uma abordagem *tipológica*, que, quando aliada à história, pode ser narrativa, como no caso dos apóstolos, mas quando impossibilitada de utilizar recursos históricos, torna-se predominantemente psicológica e não-narrativa, como no caso do tipo de Jesus.

O que veio a constituir o momento de ruptura definitiva entre Nietzsche e Renan no que diz respeito à tipologia de Jesus foi a leitura dos *Prolegomena zur Geschichte Israels*, de Wellhausen, que lhe sugeriram como se operou a *desnaturalização dos valores naturais*, cometida, por ressentimento, pelo judaísmo sacerdotal, do qual o cristianismo representa a "derradeira conseqüência". [517] Foi com Wellhausen que Nietzsche percebeu o quanto Renan fora ingênuo ao acreditar que no fundo daqueles "documentos lendários" pudesse haver alguma linha narrativa coerente, provável, possível e verossímil, alguma "tradição". [518] Renan supôs que a linguagem lendária e contraditória dos Evangelhos é fruto da inocência dos primeiros cristãos, de sua despreocupação com o registro minucioso dos fatos para a posteridade, já que se acreditava no retorno iminente do mestre; suas deturpações foram cometidas de forma inconsciente, fruto em grande parte de sua ignorância e do caráter elevado do ideal de Jesus. Mas, para Nietzsche, não há nenhuma inocência aqui, pois: "Estamos entre judeus: primeira consideração, para ali não perder completamente o

[517] AC § 24.
[518] Cf. Renan, Ernest. "*De l'usage qu'il convient de faire du Quatrième Évangile em écrivant la vie de Jésus* (*Appendice à la* Vie de Jésus, 1867) ". In: *Histoire des origines du christianisme*. Paris: Robert Laffont, Vol. 1, 1995. "*Les synoptiques représentent la tradition, souvent légendaires, des deux ou trois premières générations chrétiennes sur la personne de Jésus*" (p. 263).

fio da meada". [519] Ora, isso porque, com os resultados obtidos pela leitura de Wellhausen, o filósofo percebe que, com o declínio da grande época de Israel e a ascensão do judaísmo sacerdotal, uma nova interpretação do passado, diametralmente oposta e inimiga de todo e qualquer sentido histórico, configura-se. Os judeus, "o povo mais fatídico da história universal" [520], levando às últimas conseqüências a decisão de "ser a todo custo", perpetraram a maior falsificação da realidade, invertendo e caluniando o valor natural da história pregressa de Israel:

> Não havia utilidade para toda a *história* de Israel: fora com ela! – Os sacerdotes realizaram esse milagre de falsificação, cujo documento é boa parte da Bíblia: com inigualável desprezo por toda tradição, por toda realidade histórica, traduziram em termos religiosos o próprio passado de seu povo, ou seja, fizeram dele um estúpido mecanismo salvador, de culpa em relação a Javé e castigo, de devoção a Javé e recompensa. [521]

Ora, daí porque Nietzsche afirma a respeito dos Evangelhos que os mesmos não podem ser denominados "tradição" [*Überlieferung*] [522] como querem Renan e Strauss, visto que "lendas de santos" são a literatura *menos inocente* que pode existir, devido a tudo aquilo que se herdou do "povo santo", do total "desprezo por toda tradição", da mais fina e sofisticada *arte na corrupção psicológica intencional* da escrita "histórica". A mesma desnaturalização dos valores naturais cometida pelo judaísmo sacerdotal a partir da história de Israel foi cometida pela comunidade cristã inicial e, principalmente, por Paulo, a partir da prática e do valor natural que a vida de Jesus provavelmente representou, caso se leve em conta o seu tipo, sendo que, sobre a veracidade dos episódios dessa "vida", nada mais há que se falar, devido ao grau violento da corrupção psicológica que aquelas "lendas de santos" testemunham:

> A dissimulação de si mesmo como "sagrado", ali tornada gênio e jamais alcançada em livros e entre homens, essa falsificação de gestos e palavras como *arte*, não é acidente de algum dom individual, alguma natureza de exceção. Isso requer *raça*. No cristianismo, como a arte de mentir santamente, o judaísmo

[519] AC § 44.
[520] AC § 24.
[521] AC § 26.
[522] AC § 29.

> inteiro, uma milenar técnica e preparação judaica da maior seriedade, atinge sua verdadeira mestria. [523]

É assim que a primeira tese que Nietzsche lança para a solução do problema da gênese do cristianismo, a saber, "o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu – ele *não* é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria conseqüência, uma inferência mais em sua lógica apavorante" [524] se liga com a segunda, ou seja, de que só por meio de uma extrema corrupção de seu tipo psicológico, Jesus pôde ser tratado como uma espécie de "Redentor" da humanidade. Visto que é ainda o instinto sacerdotal que usa a figura de Jesus para atacar e falsificar a última realidade que ainda se mantinha em pé diante do ressentimento judaico, ou seja, "'o povo sagrado', o 'povo eleito', a realidade *judia* mesma".[525] No cristianismo, todos os mecanismos de salvação, culpa e castigo, devoção e recompensa elaborados pelos sacerdotes judeus e que serviram para desnaturalizar os valores naturais da história de Israel atingiram seu desenvolvimento culminante na desfiguração da figura de Jesus. Portanto, os mesmos motivos que levaram o judaísmo sacerdotal a ir contra todo o sentido e realidade histórica, desconstruindo a própria noção de tradição histórica, cujo resultado é boa parte da Bíblia, levaram também Paulo e os apóstolos, como sua derradeira conseqüência lógica, a falsificarem a figura de Jesus, apagando qualquer traço histórico nos episódios que narram sua vida, desnaturalizando, de maneira definitiva, todo e qualquer valor natural, pervertendo toda noção de tradição, cuja maior comprovação é o Novo Testamento.

Dessa maneira, para Nietzsche, não é possível *narrar* uma "vida de Jesus". Ainda que seja possível, no entanto, narrar a *história do cristianismo*, contanto que se tenha em mente que tudo aquilo que passou a ser chamado de "cristianismo" a partir da morte do Galileu é o oposto do evangelho, isto é, da realidade psicológica vivenciada por Jesus. *A história do cristianismo tem início somente depois da morte de Jesus na cruz, e não com sua vida*: "a história do cristianismo – da morte na cruz em diante – é a história da má compreensão gradativamente mais grosseira, de um simbolismo original". [526] Nietzsche não

[523] AC § 44.
[524] AC § 24.
[525] AC § 27.
[526] AC § 37.

está aqui se referindo a uma guinada que ocorreu após a morte do Nazareno na "história do cristianismo"; o que ele põe entre travessões não é um episódio particular dessa história: é a sua própria e inteira extensão – a autêntica história do cristianismo inicia-se a partir da morte de Jesus e segue-se adiante, antes disso, não há uma "história" do cristianismo, só um "simbolismo original", um "zero". Isso significa também que não é mais possível resgatar o "Jesus histórico".

A "vida de Jesus" não pode mais ser contada, *devido* aos Evangelhos, entretanto, seu tipo psicológico pode ainda ser concebido, *a despeito* dos Evangelhos. Quando Nietzsche declara que vai: "narrar agora a história *genuína* do cristianismo" [527], ele não está se referindo a "vida de Jesus", mas aos "atos dos apóstolos". Quando se chega à seção 39 de *O Anticristo*, o tipo psicológico do redentor já foi diagnosticado [528] e analisado [529], o que falta agora é entender como ele foi corrompido, e é isso que se quer "narrar" doravante.

Há então uma grande diferença, e mesmo uma flagrante oposição, entre o *evangelho*, que não pode ser narrado, mas apenas ter sua realidade psicológica diagnosticada, e o cristianismo, este sim pode ter sua história, que tem início com a morte na cruz, narrada, não, decerto, segundo os moldes da historiografia científica ou mesmo da história sentimental de Renan, e sim segundo o modelo histórico nietzschiano, no qual há uma união entre história, filologia, fisiologia e psicologia – uma narrativa tipológica e não biográfica. A narração é um recurso de caráter histórico, a tipologia se constitui numa abordagem de natureza psicológica, em Nietzsche, de modo geral, essas perspectivas estão interligadas, juntamente com a filologia e a fisiologia, mas no caso de Jesus, o ponto de vista psicológico precisa se sobrepor ao histórico, já que Jesus não está inserido em nenhuma tradição (e também, como será visto em outro momento, porque seu tipo não apresenta nenhuma evolução, o que constitui, na verdade, sua principal característica).

Por conseguinte, para uma delimitação mais rigorosa e inequívoca, o objetivo de Nietzsche ao investigar a figura de Jesus e seu papel na gênese do cristianismo deve ser

[527] AC § 39.
[528] Cf. AC § 29.
[529] Cf. AC § 30 e ss.

formulado tão-somente da seguinte forma: diagnosticar qual o *tipo psicológico* de Jesus [530], pois, ao se mostrar como e por que o tipo do redentor foi falsificado, é que a verdadeira e perniciosa natureza do cristianismo pode vir a ser definitivamente desvelada. E esse objetivo remete obviamente ao procedimento genealógico adotado por Nietzsche em sua investigação sobre a moral: é somente a partir do conhecimento sobre sua proveniência e sobre o seu ulterior desenvolvimento, que a sua real natureza pode vir a ser compreendida.

### 2.3 – Wellhausen e o processo de desnaturalização dos valores naturais

Na introdução de *Prolegomena zur Geschichtes Israels* [531], Wellhausen esclarece que o seu objetivo é discutir qual o lugar que a "Lei de Moisés" deveria ocupar na história, ou, mais precisamente, considerar a seguinte questão: "se a Lei representa o ponto de partida da história do antigo reino de Israel ou, ao invés disso, da história do judaísmo, isto é, da comunidade religiosa que sobreviveu à destruição da nação pelos Assírios e os Caldeus". Até aquele momento, a crítica bíblica, de modo geral, pressupunha que a maior parte dos livros do Antigo Testamento não apenas se referia ao período pré-exílico como também datava do mesmo. Segundo essa perspectiva, esses livros seriam remanescentes da literatura do antigo reino de Israel, tendo sido resgatados pelos judeus como uma herança do passado. Para a teologia dogmática, o judaísmo é somente um abismo que se deve saltar entre os eventos narrados no Velho Testamento e aqueles narrados no Novo. Dessa forma, a opinião comum era de que o judaísmo, ou seja, a comunidade hebraica remanescente do antigo reino, cujos maiores feitos estariam reduzidos apenas ao fato de terem recebido as Escrituras e as fixado na forma de um cânon, não teve qualquer participação na produção destes livros. Mas, para Wellhausen, o suposto livro da Lei que teria sido encontrado casualmente pelos sacerdotes sob o reinado de Josias era na verdade o Deuteronômio,

[530] "O psicólogo deve se esforçar não em lançar juízo sobre a reconstituição da vida de Jesus, mas sim em responder a questão sobre se 'o tipo psicológico do Redentor', a despeito dos Evangelhos, 'ser ainda concebível, de ter sido transmitido'" (Dibelius, "Der psychologische Typus des Erlösers bei F. Nietzsche", p. 285). "Nietzsche não tenta se aproximar da figura de Jesus por meio de uma análise filológica e histórica das fontes. Ele procura muito mais reconstruir um tipo psicológico – malgrado as alterações operadas, segundo ele, pela tradição neotestámentaria – apoiando-se sobre um conhecimento intuitivo que é da ordem da *Einfühlung*" (Brito, Emilio. "Les motivs de la critique nietzschéenne du christianisme". In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Leuven: Universiteitsbibliotheek, 2004, 80/4, pp. 293-294).
[531] Cf. Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the history of Israel*. Edinburg: Adam & Charles Black, 1885, p. 1.

escrito naquela mesma época; e a Lei lida diante do povo por Esdras após o fim do cativeiro babilônico era, na verdade, a Torá, ou seja, a parte legislativa dos quatro primeiros livros do Pentateuco e de Josué, que havia sido produzida somente na época pós-exílio. Wellhausen defende que o elemento legislativo e o elemento histórico do Pentateuco são de naturezas distintas e datam de épocas diferentes, e que a antiguidade hebraica deve ser entendida *sem* a Torá escrita. Há uma contradição, segundo ele, entre a história de Israel propriamente dita, narrada em Juízes, Samuel e Reis, e a história da formação da nação que viria a fundar esse reino como um cumprimento de uma suposta aliança com Yahvé, narrada no Pentateuco. As narrativas sobre o reino de Israel são documentos redigidos numa época anterior ao Pentateuco, pois se pode constatar, com base nelas, que o código mosaico não faz parte das leis da antigüidade hebraica, não por um descumprimento do "povo eleito", mas devido simplesmente à inexistência de um tal código nessa época. Mesmo os profetas dos séculos 8 e 7 desconheciam o código mosaico. Jeremias é o primeiro profeta a reconhecer uma lei escrita e suas citações remontam ao Deuteronômio. Este livro é, portanto, a parte mais antiga da legislação contida no Pentateuco. Ezequiel também é anterior a redação do código ritualístico e das leis que definitivamente organizaram a hierarquia, ainda que suas exortações tenham conduzido, em grande parte, a formação desse código e dessas leis. [532] O Pentateuco, tal como nós o conhecemos hoje, foi redigido pela ação dos sacerdotes Esdras e Neemias. Embora os elementos históricos do Pentateuco provenham de uma fonte mais antiga, eles foram reinterpretados durante a diáspora segundo a perspectiva daquele período específico e de acordo com as necessidades daqueles que detinham o poder naquele momento, os mesmos responsáveis por sua redação definitiva, ou seja, os sacerdotes. Como conseqüência disso, a época do apogeu do reino de Israel, passou a ser vista como desobediência a uma Lei que ainda nem mesmo existia, mas que foi elaborada naquele momento, em que o sacerdote chega ao poder e necessita sancioná-lo. Para isso, ele precisou estabelecer uma Lei, da qual ele se outorgou o encargo de único e legítimo mantenedor. O período de servidão no exílio foi visto como castigo por Israel ter se afastado dessa Lei, isto é, do sacerdote, com isso essa classe conseguiu sancionar a necessidade absoluta de sua existência no poder.

[532] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel,* p. 4.

Wellhausen observa que se formos de fato confiar no que nos é narrado no Pentateuco e em Josué, devemos admitir que aquela comunidade religiosa organizada de forma tão complexa e meticulosa no deserto, com seu centro sagrado e sua organização uniforme, desapareceu sem deixar qualquer vestígio assim que Israel se estabeleceu em uma terra própria e se tornou, em seu sentido apropriado, uma nação. O período dos Juízes é descrito como uma época caótica, sem nenhuma legislação fortemente estabelecida, em que, com muito custo, uma comunidade tenta se organizar sob pressão de condições externas, mas de uma maneira natural, sem que ao menos uma vaga lembrança de uma constituição sagrada e unificada que antes teria existido viesse a lhe assaltar. A antiguidade hebraica não mostra qualquer tendência a hierocracia, o poder era exercido apenas pelos chefes de famílias e tribos e, mais tarde, pelos reis, que detinham o controle do culto religioso e nomeavam os sacerdotes, que exerciam uma influência meramente moral e não política. [533] Isso não significa que os patriarcas e Moisés não eram reverenciados ou que não houvesse nenhum costume que se acreditasse ter sido estabelecido por eles. O que não havia era uma Torá *escrita* que garantisse o poder do sacerdote. Todavia, se antes o mosaismo era algo apenas latente, ele emerge, subitamente, na época pós-exílica, de forma proeminente. A partir desse momento, as Escrituras passam a ser consideradas como o fundamento de toda vida elevada, e os judeus se tornam, então, como declara o Alcorão, "o povo do Livro". É somente com o judaísmo que o passado hebreu vem a ser interpretado como sendo constituído por um regime hierocrático: "temos o santuário com seus sacerdotes e Levitas ocupando a posição central, e o povo como uma congregação acampado ao redor; e o culto, – com seus holocaustos e sacrifícios expiatórios, suas purificações e abstinência, suas celebrações e Sabás, – estritamente observado de acordo com as prescrições da Lei, torna-se agora a principal ocupação da vida". [534] Para a época de Juízes e Reis, nada disso faz sentido. O reino de Israel pouco se diferencia de outras nações vizinhas, sua forma de prestar culto e mesmo a natureza de sua divindade nacional encontrava-se em plena consonância com as de outros povos da época. A vida não girava

[533] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 5.
[534] Ibidem.

ao redor de um templo central, não era guiada pelas exigências de nenhum código litúrgico. O sacerdote não detinha qualquer poder político.

Os próprios judeus perceberam muito bem essa contradição. Ao fazerem uma revisão dos livros de Juízes, Samuel e Reis, empreendida após o fim do exílio babilônico, condenaram como herética toda a era dos Reis. [535] O livro de Crônicas representa a maneira pela qual os sacerdotes passaram a interpretar a história de Israel, reescrevendo os eventos narrados em Juízes, Samuel e Reis sob a perspectiva de que a hierocracia supostamente fundada por Moisés sempre foi reconhecida como a instituição fundamental, mas que a mesma não teria sido obedecida. [536]

Wellhausen esclarece que, na verdade, o livro de Josué deve ser entendido como parte constituinte, junto com Gênesis, Êxodo, Levítico e Números, de um mesmo conjunto de livros, escritos numa mesma época e de acordo com as mesmas intenções, e que já apresenta como estabelecido desde a antiguidade hebraica algo que só irá se constituir durante a diáspora, ou seja, uma hierocracia. Já o livro de Deuteronômio, o quinto livro do "Pentateuco", faz parte de um período anterior, durante a reforma empreendida por Josias. O Deuteronômio tenta fundar algo do qual ele se refere como ainda não existente, ou seja, um governo sacerdotal, apenas ansiando por aquilo que os quatro primeiros livros do Pentateuco já pressupõem como um dado concreto.

Segundo Wellhausen, os quatro primeiros livros do Pentateuco e o livro de Josué são constituídos por três fontes principais: a *javista* (**J**), mais antiga, escrita após a separação dos reinos, no século nono, em Judá, reino do sul, cuja capital era Jerusalém; a *eloísta* (**E**), escrita aproximadamente um século depois, em Israel, agora reino do norte, cuja capital era Samaria; e o *código sacerdotal* "*puro*" (**Q**), escrito no período pós-exílio. Esses textos não estão sempre nitidamente separados, mas muitas vezes misturados, interpolados ou amalgamados. A criação da Lei está contida nos textos do código sacerdotal "puro", os outros textos são apresentados de forma adaptada à necessidade de se estabelecer a Lei. O resultado desse empreendimento sacerdotal que fez *uso livre* dessas

[535] Ibidem.
[536] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 6.

fontes com o objetivo único de tentar provar a existência ancestral da Lei é o que Wellhausen denomina de *código sacerdotal* em geral (**RQ**).

A fonte eloísta, denominada assim em referência ao nome "Elohim" (plural da palavra "*El"*, deus) pelo qual se designava a divindade, é aquela que, segundo Wellhausen, pode ser identificada com mais facilidade, constituindo o chamado escrito básico [*Grundschrift*]. Essa fonte está intimamente associada com o código sacerdotal, possuindo apenas em aparência a estrutura de um escrito narrativo: seus elementos históricos servem meramente como pano de fundo para a organização do material legislativo, sua linha narrativa não apresenta uma real consistência, servindo freqüentemente apenas para preencher as lacunas cronológicas, tornado-se completa somente quando o evento possui uma conexão direta com o estabelecimento da Lei, como, por exemplo, em Gênesis, quando são mostrados os três episódios que prenunciam a aliança mosaica, isto é, os acontecimentos associados com os nomes de Adão, Noé e Abraão.

Pode-se fazer uma separação entre esse documento fundamental, mais legislativo do que histórico, e o escrito provindo da fonte mais antiga, isto é, a javista, denominada assim em referência ao uso do nome Yahvé. A fonte javista possui caráter eminentemente histórico e (ao contrário daquele escrito básico e do Deuteronômio) essencialmente narrativo, está ocupada apenas em expor e preservar, sem outra preocupação particular, o material legado pela *tradição*. Segundo Wellhausen: "A história dos patriarcas, que pertence quase inteiramente a este documento, é o que melhor marca o seu caráter; essa história não é tratada aqui meramente como uma introdução sumária para algo de importância maior que irá se seguir, mas como um assunto de primeira importância, merecendo o tratamento mais completo possível". [537] Os elementos legislativos foram introduzidos nessas narrativas javistas somente quando os dados cronológicos são conectados, particularmente, quando a Lei dada no Sinai é anunciada (Êxodo, 20 e ss.).

Wellhausen defende que é o código sacerdotal que predomina, enquanto legislação, em força e extensão no interior do Pentateuco; ele é tido como a autoridade final em todos os assuntos, de maior ou menor importância, que orientam a vida da comunidade. Foi de acordo com o modelo fornecido por esse código que os judeus comandados por Esdras

[537] Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 7.

organizaram sua comunidade sagrada, e a partir do qual se formou a concepção de uma teocracia fundada por Moisés, com a noção de um culto legítimo e de sua função regular, tendo o Tabernáculo como centro, o alto sacerdote como chefe e os sacerdotes e Levitas como seus auxiliares.[538] O grande problema que Wellhausen diz se ocupar está exatamente na questão de como pode ser possível admitir a ancestralidade desse código, cujos preceitos, tão minuciosamente instituídos, possuem grande correspondência com a forma com que a hierocracia pós-exílica é organizada, mas nenhuma referência na legislação existente na época do antigo reino de Israel. Sobre o documento javista, Wellhausen declara que nenhuma dificuldade há em fazê-lo remontar, por conta da forma com que os eventos são narrados, da linguagem, dos costumes e de outros aspectos, à era de ouro da literatura hebraica, da qual também derivam os livros de Juízes, Samuel e boa parte dos Reis, bem como os escritos proféticos mais antigos, ou seja, o período dos reis e profetas que viveram no tempo que precedeu a dissolução dos dois reinos israelitas pelos assírios.

Wellhausen explica que sua investigação se baseia na seguinte suposição: que o núcleo mais antigo e original do documento javista pertence ao decurso do período assírio, e que o Deuteronômio pertence ao fim deste mesmo período. Nesse sentido, seu método consistirá em mostrar como os elementos legislativos dos quatro primeiros livros do Pentateuco e de Josué encontram-se em franca contradição com as legislações e costumes que regulavam o Estado de Israel, portanto, esses elementos legislativos só podem ser entendidos como produto de uma obra tardia, pós-exílica, que levou a cabo um movimento cujas tendências principais foram fixadas no Deuteronômio e exigidas pelos últimos grandes profetas, tal movimento teve início com a reforma empreendida por Josias pouco antes da queda de Jerusalém e do cativeiro de Judá, quando a população israelita remanescente ficou exilada na Babilônia.

Seguindo esse procedimento, Wellhausen mostrará como nos livros históricos e nos primeiros livros proféticos não há nada que indique a existência de um santuário de legitimidade exclusiva na antiguidade hebraica. Porém, a revisão empreendida pelo código sacerdotal, sobretudo no livro de Crônicas, tentará provar que Jerusalém e seu Templo sempre representaram o centro para o qual convergiam todas as principais ocupações do

[538] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 8.

reino. Nos livros de Juízes e Samuel praticamente não se encontram menções sobre um lugar sagrado específico e muito menos sobre um altar legítimo de sacrifícios. O que se pode encontrar é uma multiplicidade de santuários, na verdade, uma herança cananéia recebida pelos hebreus, pois, ao se apropriaram de suas cidades e de sua cultura, eles igualmente tomaram posse de seus lugares sagrados. [539] Wellhausen também esclarece que o principal objetivo de Salomão na construção de um templo foi o de aumentar o atrativo da cidade em que residia. Mas, mesmo então, várias cidades principais mantinham o seu templo. E não há nada que diga que Salomão aboliu os outros santuários existentes. Foi na Judá pós-exílio que se passou a dar essa importância única ao templo de Salomão como centro exclusivo de adoração. [540]

Após o reinado de Salomão, ocorre a separação entre os reinos do sul e do norte, entre Judá e Israel. No antigo reino de Israel, antes da divisão, Jerusalém nunca foi considerada o lugar que Yahvé teria escolhido como o centro de adoração; e o reino do Norte (que herdou o nome Israel), com capital em Samaria, fundado após a separação, poderia ainda menos ter chegado a conferir qualquer predominância ritualística a Jerusalém. Com a queda do reino do Norte e com a absorção dos samaritanos por outras culturas, Judá permanece como única remanescente do culto de Yahvé, e, somente então, Jerusalém e o Templo ganham importância. [541] Todavia, mesmo nos escritos proféticos de Amós e Isaías, que se referem ao período que se seguiu após a queda do reino do Norte, nada é dito sobre uma preponderância de Jerusalém como centro de adoração. Para Isaías, a importância de Jerusalém não procede do Templo de Salomão, mas do fato de que ela foi a cidade de Davi e o foco de seu reinado; o núcleo central, não do culto, mas da representação da soberania de Yahvé. [542]

A eleição do Templo de Jerusalém como centro de adoração ocorre somente a partir da reforma de Josias, um pouco antes da queda de Judá. Se a fonte javista sanciona uma multiplicidade de santuários e altares, o Deuteronômio, escrito pelos sacerdotes do reino de Josias, *exige* uma unidade local para a adoração. O código sacerdotal (**RQ**), por sua vez, já

[539] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 17.
[540] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 21.
[541] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 24.
[542] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 25.

*pressupõe* essa unidade, pois, após o exílio, ela já está plenamente estabelecida, e, para sancioná-la de modo definitivo, ele transfere essa unidade para um tempo primordial, por meio da suposta instituição do *Tabernáculo*. A noção de que existe uma unidade de adoração percorre em sua inteira extensão os elementos legislativos (**Q**) dos quatro primeiros livros do Pentateuco. E com a instauração do Tabernáculo, que forma o núcleo da revelação divina no Sinai, a idéia de uma "teocracia" é definitivamente fundada. [543] Deste modo, Wellhausen conta poder demonstrar que o código sacerdotal pertence a uma época muito mais recente do que o Deuteronômio: "Neste livro a unidade do culto é ordenada, no código sacerdotal ela é pressuposta". [544] No código sacerdotal, a concretude da unidade de culto é *assumida tacitamente*, ela é considerada como algo recorrente, e não como uma coisa nova ou algo que se quer estabelecer. Portanto, o código sacerdotal é o resultado do movimento iniciado com a reforma de Josias e *anunciado* no Deuteronômio. Se formos de fato nos basear no código sacerdotal, perceberemos que não haveria lugar para nenhuma reforma na época de Josias, pois, segundo esse código, a unidade de culto sempre existiu e nunca foi questionada. O Deuteronômio, em contrapartida, refere-se à unidade do culto como algo que nunca existiu e que só passou a se tornar uma possibilidade com a construção do Templo de Salomão. O código sacerdotal, por sua vez, não consegue admitir a possibilidade de um culto religioso sem uma centralização e não poderia de forma alguma imaginar Israel sem um único santuário, e, por isso, acaba "transferindo sua existência concreta para o início mesmo da teocracia, alterando, de acordo com isso, completamente a história antiga".[545] Ora, conforme Wellhausen, o Tabernáculo é uma *cópia* e não um protótipo do Templo de Jerusalém. Em Juízes e Reis, nenhuma palavra é dita sobre o Tabernáculo de Moisés. As instruções para a construção do Tabernáculo (Êxodo, 25 ss.) não se ajustam de modo algum a uma mera tenda no deserto, mas simplesmente descrevem o modelo já existente do Templo na Jerusalém da diáspora. O principal objetivo de Crônicas ao revisar a história do reino é tentar adequar essa história à Lei, tentando provar que, desde Salomão, a unidade do Templo estava estabelecida, primeiro com o Tabernáculo

[543] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 34.
[544] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 35.
[545] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 36.

e, depois, com o Templo. [546] O que o livro de Crônicas nos ensina, pois, segundo Wellhausen, é "precisamente o traço distintivo dos escritores pós-exílio, o fato de eles tratarem da maneira mais livre possível, de acordo com suas próprias idéias, as instituições do passado longínquo, com o qual seu tempo já não se encontra ligado por qualquer vínculo de vida". [547]

Wellhausen utiliza o mesmo método para analisar a instituição do sacrifício, a mudança ocorrida no significado do mesmo de uma simples *oferenda*, em plena conexão com a vida, que se pode verificar nos escritos históricos e na fonte javista, para uma *expiação*, noção introduzida pelo código sacerdotal, pelo qual o sacrifício adquire um caráter artificial, privado de todo vínculo prático com vida. É também somente no código sacerdotal que se dá o estabelecimento de uma unidade de lugar para a consumação do sacrifício, a fixação dos procedimentos adequados para a sua realização e das normas que regularizam a ordenação daqueles que devem ficar a cargo de sua execução. Wellhausen esclarece que o objetivo do código sacerdotal (**RQ**) é tentar demonstrar que o rito sacrifical é a questão central da legislação mosaica, todavia, os escritos javistas atestam que esse tipo de ritual é uma instituição que remonta a uma época bem mais longínqua. Enquanto que o código sacerdotal se esforça em apresentar *como* o sacrifício deve ser executado, tanto a fonte javista quanto o Deuteronômio indicam que a única questão que chega a ser problematizada é o *para quem* esse sacrifício deve ser oferecido. De acordo com Wellhausen, tanto o Decálogo quanto o livro da Aliança oferecem uma pista para o entendimento da natureza específica do sacrifício na antiguidade hebraica, isto é, sua associação direta com o culto pagão no que diz respeito à forma e mesmo à intenção, tendo como única particularidade a preferência exclusiva dada a Yahvé como deidade beneficiada. Ora a porção javista do Pentateuco desconhece qualquer outra forma de adoração da divindade que não seja o sacrifício, e confere a ele tanta importância quanto o código sacerdotal. Não obstante, não se pode encontrar nenhum traço particular que demonstre uma rigorosa distinção entre o sistema sacrificial de Israel e o de qualquer outra nação, nada que indique sua legitimidade em detrimento dos sacrifícios executados por

[546] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 40 ss.
[547] Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 49.

outros povos. Na antiguidade hebraica: "Sacrifício é sacrifício: quando oferecido a Baal, ele é gentil; quando oferecido a Yahvé, ele é israelita". [548] Deste modo, a adoração da deidade mediante o sacrifício sempre foi o elemento constituinte da religião de Israel, porém, na Antiguidade, esse rito era tratado como uma questão de costume, uma herança dos ancestrais, na época pós-exílica, ele passa a ser tido como uma Lei dada a Moisés por Yahvé. [549]

De acordo com Wellhausen, nos dias antigos, o culto, de modo geral, emanava diretamente da vida comum e se encontrava em uma conexão íntima com os afazeres e preocupações cotidianas e efetivas. Um sacrifício nada mais era do que uma *refeição*, um fato que demonstrava não uma necessidade de caráter abstrato que se localiza numa instância puramente espiritual e transcendente, mas sim uma demonstração de uma alegria plenamente secular e imanente. [550] O oferecimento de um sacrifício tinha como objetivo prestar honras à divindade; uma refeição preparada com os primeiros frutos da colheita (de onde se derivou a noção de sacrifício dos primogênitos), considerado como uma parte que pertence por direito à deidade. O homem é considerado um comensal de deus e compartilha com ele o desfrute dessa refeição. A dádiva serve para reforçar o feliz cumprimento de uma promessa, celebrar um pedido atendido e, principalmente, expressar agradecimento. Como assevera Wellhausen: "O culto religioso era uma coisa natural na antiguidade hebraica; era o florescer da vida, a elevação e profundidade que lhe cabia transfigurar e glorificar". [551]

As ofertas de agradecimento davam mostras de um culto de caráter privado, no qual aquele que oferecia a dádiva também a compartilhava alegremente com a divindade. Todavia, com a introdução dos sacrifícios como uma penitência e reparação dos pecados e transgressões, o culto perde seu caráter familiar e natural, seu caráter livre e voluntário, e se torna uma obrigação. Ainda que o holocausto seja uma refeição, aquele que a oferece se vê impedido de compartilhá-la com Deus. Contudo, Wellhausen assegura que esse tipo de sacrifício, o próprio núcleo temático do código sacerdotal (**RQ**), encontra-se completamente ausente no que resta do Velho Testamento, mesmo no Deuteronômio, e

[548] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 53.
[549] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 61.
[550] Cf. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 76.
[551] Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 77.

surge somente a partir do profeta Ezequiel, que já defende os desígnios do código sacerdotal.

Para Wellhausen, a centralização do culto em Jerusalém resultou na destruição da conexão do sacrifício com as ocorrências naturais da vida, fazendo com que este perdesse seu significado original. Se o Deuteronômio ainda permite o sacrifício fora de Jerusalém, o Levítico, por sua vez, torna-o definitivamente proibido, para garantir, assim, a supremacia do Templo como local exclusivo de sacrifício. Como explica Wellhausen: "A vida humana tem sua raiz em seu ambiente local, e o mesmo pode ser dito do culto antigo; ao ser transplantado de seu solo natural, ele é privado de seu nutriente natural [...] Um homem vive em Hebron, mas sacrifica em Jerusalém; vida e culto se separam". [552] Se antes o culto era uma prática espontânea, após o estabelecimento do código sacerdotal, ele se torna uma questão de estatuto. Para Wellhausen: "A conexão de tudo isso com a tendência judaica de remover Deus para uma grande distância do homem, deve-se acrescentar, é clara". [553] Deste modo, a espiritualização do culto parece ser uma tendência intrínseca à natureza do código sacerdotal: quanto mais abrangente sua influência, maior o grau de transcendência e artificialidade das práticas ritualísticas. Ao abstrair as atividades religiosas do transcurso natural da vida, o código sacerdotal se apropria delas como sendo um encargo que pertence unicamente aos sacerdotes.

Destacamos esses dois temas da primeira parte da obra de Wellhausen, a saber, "A história do culto", com a intenção de mostrar como o seu método de investigação irá encontrar ressonâncias naquele que Nietzsche irá adotar para reconstituir o tipo de Jesus, ou seja, a identificação no texto bíblico das diferentes fontes que estão na base de sua elaboração, que revelam intenções diversas de acordo com o uso específico que se faz delas. Nietzsche não irá exatamente discutir o método de Wellhausen, mas nossa hipótese é de que ele o pressupõe em suas análises. Assim, nossa proposta interpretativa é que, em sua investigação sobre Jesus, Nietzsche tenta aplicar o mesmo método que Wellhausen utiliza para analisar a história de Israel no Antigo Testamento em seu estudo da gênese do cristianismo no Novo Testamento, partindo do seguinte procedimento: localizar nos

[552] Ibidem.
[553] Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, p. 79.

Evangelhos sua fonte primitiva ou original e distingui-la da fonte que é fruto do trabalho recebido como herança do código sacerdotal. Ora, Nietzsche encontrará a fonte original dos Evangelhos nas máximas de Jesus, nos discursos mais simples proferidos *diretamente por ele*, e que, segundo Renan e também Strauss, representam a fonte mais próxima de sua mensagem original, os chamados *logia* de Jesus, que abundam em Mateus, mas também em Lucas, que utilizou como fonte o mesmo material que serviu para a composição de Mateus (e Marcos). Os *logia* de Jesus, que devem ser separados dos seus discursos mais longos e elaborados (marcadamente aqueles proferidos no Evangelho de João, bem mais tardios e complexos, resultados da infiltração da doutrina gnóstica), equivalem, na investigação de Nietzsche, à fonte javista apontada por Wellhausen. Assim como aquela porção mais antiga do Velho Testamento, as máximas de Jesus devem ser contrapostas aos elementos introduzidos por fontes tardias de origem apostólica, gnóstica e paulina. Tal como a fonte javista, os discursos elementares de Jesus possuem um caráter eminentemente prático, em conexão direta com a vida, brotando espontaneamente de uma necessidade natural e efetiva. Por outro lado as fontes tardias do Novo Testamento – assim como o Deuteronômio, e a porção eloísta, ou seja, legislativa dos quatro primeiros livros do Pentateuco, e o código sacerdotal em geral – possuem como característica principal um avanço contínuo, por ordem de sucessão, em direção a uma interpretação cada vez mais abstrata e especulativa, divorciada da vida, desprovida de um caráter prático e de uma sintonia com as questões ocasionais da efetividade, sem nenhum valor natural. Do mesmo modo que o código sacerdotal pós-exílico retirou o culto a Yahvé de seu solo natural, interpretando-o de acordo com suas próprias necessidades e sob condições artificiais, os primeiros cristãos, herdeiros desse código, irão desterrar os ensinamentos de Jesus de seu ambiente próprio, conferindo-lhes uma nova configuração e um significado abstrato, alheio a toda necessidade prática e natural. Acreditamos que o que marca bastante a influência do método de Wellhausen nos procedimentos postos em ação por Nietzsche é a necessidade que o filósofo demonstra em exibir a continuidade entre o código sacerdotal e a doutrina elaborada a partir da prática de Jesus mormente por Paulo, considerado por Nietzsche como o maior sucessor do código sacerdotal. Afinal, Nietzsche não se detém tanto na interpretação gnóstica do papel supostamente divino de Jesus, o filósofo, por certo, aponta para o gnosticismo de Paulo,

não obstante, a introdução do gnosticismo na doutrina cristã não é propriamente uma inovação de Paulo, mas sim algo do qual ele se apropriou e reelaborou segundo suas próprias necessidades. Deste modo, podemos observar também que a decisão de Nietzsche em tomar duas máximas em particular como o cerne dos ensinamentos e da prática de Jesus (e que também revelam sua constituição fisio-psicológica), qual sejam, "não resistais ao homem mau" (Mateus) e "o reino de Deus está dentro de vós" (Lucas), não possui um caráter arbitrário, mas é fruto de um estudo cauteloso e minucioso das fontes, associado aos resultados obtidos com a leitura de Strauss, Renan, Wellhausen, Féré, Jacolliot, Brochard, Tolstói e Dostoiévski. A partir da identificação dessa porção mais primitiva, mais original, menos tardia, menos complexa e menos abstrata dos ensinamentos de Jesus, Nietzsche sustenta poder reconstituir não a história, mas o tipo psicológico do redentor, contrapondo esse tipo à doutrina cristã elaborada posteriormente e mostrando, assim como o faz Wellhausen em relação à fonte javista e ao código sacerdotal, a contradição existente entre essa doutrina tardia e aquela prática original, apontando para a impossibilidade de adequação entre o tipo original de Jesus e aquela interpretação tardia que se fez dele enquanto agitador social, revolucionário, pretenso juiz, fariseu e teólogo querelante, pregador intolerante, Messias, bode expiatório (apóstolos), Primogênito, Logos, pão da vida, fonte da água viva, luz do mundo, "o caminho, a verdade e a vida" (ou Aeon, gnosticismo), Cordeiro de Deus, Salvador, Cristo e Redentor (Paulo).

Não obstante, o que Nietzsche discute de forma mais detida em seus escritos não é o método de Wellhausenm, mas sim a conseqüência apontada pelo historiador da reinterpretação feita pelos sacerdotes da história da antiguidade hebraica e do reino de Israel, a manipulação das fontes que quase conseguiu apagar completamente os dados autenticamente históricos do passado longínquo do povo hebreu não fosse à existência dos livros de Juízes, Samuel e Reis, que refutam a possibilidade de uma Antiguidade hebraica apresentada nos moldes do código sacerdotal, essa conseqüência pode ser sintetizada na expressão, cunhada pelo filósofo, "*desnaturalização dos valores naturais*". Wellhausen apresenta tais conseqüências no último capítulo de seu livro, a saber, "A teocracia como idéia e como instituição". No fragmento póstumo 11 [377] de novembro de 1887 – março de 1888, bem próximo aos dois primeiros fragmentos em que o tipo de Jesus começa a ser

analisado [554], e seguido imediatamente pelo fragmento intitulado "Minha teoria do tipo Jesus", Nietzsche faz um longo resumo das principais teorias lançados por Wellhausen nesse último capítulo dos *Prolegômenos*. A análise desse capítulo (juntamente com a leitura de *Les Possédés*) serviu de base para as seções 16 e 17 de *O Anticristo*, nas quais é discutida a degeneração do conceito de Deus em contradição da vida, e também, principalmente, para as seções 24 a 26, nas quais a história de Israel, que ocasionalmente resultou na chegada do sacerdote ao poder, é apresentada – com o objetivo de demonstrar a primeira tese lançada para a solução da gênese do cristianismo, ou seja, a identificação do solo no qual ele brotou – como história típica da desnaturalização dos valores naturais.

No início de "A teocracia como idéia e como instituição" [555], Wellhausen esclarece que a palavra "teocracia" cunhada por Josefo para designar a comunidade sagrada de seu tempo, tal como ela existiu até o ano 70 depois de Cristo, não designa uma instituição fundada por Moisés, bem como não pode ser aplicada como referência ao antigo reino de Israel. Na antiga Israel, nunca existiu um governo de Yahvé como instituição, mas no máximo como uma idéia orientadora. Uma tal "teocracia" israelita só poderia ter sido estatuída após o exílio, porém, de forma mais rigorosa, não se pode falar aqui propriamente de uma teocracia, mas tão somente de uma *hierocracia*, ou seja, de um governo sacerdotal.

A fundação do reino de Israel representou o passo decisivo para a consolidação do culto a Yahvé e para a consagração do mesmo como Deus exclusivo da nação israelita, de acordo com o arquétipo representado pelo velho deus do deserto. Afinal, ainda na época dos acontecimentos narrados em Juízes, havia uma forte miscigenação com os elementos provindos do culto cananeu, o que quase concorreu para a completa transformação do deus do deserto em um deus típico da agricultura e da pecuária, como Dionísio e Baal. [556] Por outro lado, com a fundação de Israel: "A relação de Iahweh com o povo e o reino

[554] Cf. FP 11 [368] e 11 [369] de novembro de 1887 – março de 1888.
[555] Para este capítulo dos *Prolegômenos*, utilizaremos a tradução, extremamente prestativa e obsequisa para os que pesquisam *O Anticristo*, feita por Rodrigo Rocha, e consultamos igualmente as notas muito esclarecedoras feitas por ele: cf. Wellhausen, Julius, "A teocracia como idéia e como instituição". In: *Revista Trágica*: estudos sobre Nietzsche, nº 5, 2010, pp. 104-118. Cf. também o riquíssimo artigo de Rodrigo Rocha, "Sobre a história de Israel como história da desnaturação dos valores naturais em *O Anticristo* de Nietzsche: a propósito da influência de Julius Wellhausen". In: *Revista Trágica*: estudos sobre Nietzsche, nº 5, 2010, pp. 139-160.
[556] Cf. Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 107.

permaneceu firme como uma rocha; mesmo para o pior idólatra ele era o Deus de Israel; em tempo de guerra, ninguém esperava a vitória e a salvação que não fosse de Iahweh. Isto foi o resultado de Israel ter se tornado um reino". [557] O reinado de Yahvé é sumamente o Estado em sua forma temporal, concreta, política; ele era tido como sagrado, pois sua existência era considerada sob todos os aspectos um verdadeiro milagre, uma ajuda direta de Deus. Teocracia, nesse sentido, é simplesmente a consagração religiosa do Estado laico tal como ele se apresenta. Mesmo com a divisão do Reino e com o declínio paulatino do poder político sob a pressão externa dos Assírios, esse ideal de Estado se manteve vivo na memória do povo, que não tinha dúvidas sobre o seu retorno. Com a comparação do presente sombrio com aquele passado resplandecente, a imagem de como o Estado deveria ser, tornou-se cada vez mais nítida e distinta. Foram os primeiros profetas, Isaías, Oséias, Miquéias, que estabeleceram definitivamente o modelo teocrático. Contudo, a teocracia dos profetas não se diferenciava em sua essência da antiga e vigorosa comunidade política de outrora, pelo contrário, seus fundamentos estavam assentados nos princípios que tornaram aquela possível. Surge assim, a esperança e a idéia de um Messias restaurador: "Isaías deu a essa idéia sua forma clássica, nas imagens de futuro, que se costuma chamar de profecias messiânicas. Não eram, pois, previsões de ocorrências casuais, mas objetivos anunciados, cuja realização, é verdade, era esperada para o futuro, todavia, eram ou deviam ser válidos no presente". [558] O Messias deveria dar conta de problemas cujas soluções exigiam uma resposta premente; a esperança de sua vinda estava relacionada a uma série de questões concretas e imediatas provocadas pela realidade enfrentada pelo Estado: a anarquia interna e a destruição externa. "A desordem do governo, o enfraquecimento da lei, a exploração dos fracos pelos poderosos, são os danos que deveriam ser reparados." [559] O que o profeta problematiza e anuncia não é uma situação que ainda surgirá, sua referência é pura e simplesmente o efetivo imediato, uma organização política natural, e não algo que exprima uma extrema santidade apartada do mundo. Para o profeta, a lei, o direito propriamente dito, já é em si divino. Yahvé é um Deus representado pelo poder político, ele é o ideal de um rei, seu principal atributo é, por isso, a justiça, por intermédio da qual um bom governo

[557] Ibidem.
[558] Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", pp. 107-108.
[559] Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 108.

se realiza. E a justiça de Yahvé é uma justiça puramente laica, uma noção social, e não moral. O rei humano é o representante de Yavhé, que cumpre os seus desígnios de um governo justo, de um bom governo. O ideal de governo, cujo modelo máximo é o reinado de Davi, é aquele em que a justiça e a fidelidade se casam, em que o poderoso respeita e protege o fraco, em que as mazelas sociais são sanadas: "A oposição a este ideal é a ilegalidade e a anarquia interna, não a guerra externa; a esperança não tem em vista a paz internacional, como mostra [Isaías, 11], 1–5, e também [Isaías, 11], 9. O Messias é adornado apenas com virtudes de governante; isto é significativo para a natureza do reino no qual ele aparecerá como líder, e para a idéia de teocracia." [560]

Segundo Wellhausen, a relação de Yavhé com o seu povo era de plena associação e comunicação, nenhum tipo de intervalo os separavam. Foi somente quando a existência do Reino passou a ser ameaçada pelos invasores externos, que os últimos profetas, Elias, Amós e sobretudo Ezequiel, elevaram a divindade acima do povo, rompendo o vínculo natural entre eles, introduzindo a idéia de contrato, de obrigação moral, de recompensa e castigo. [561] Se antes a Torá de Yahvé era uma lei não escrita, uma questão de costume e de hábito social, uma *orientação* e uma *ajuda* oferecida pela divindade, ela passa agora a ser tida como um "compêndio de suas exigências, de cuja execução dependia inteiramente sua relação com Israel". [562] Se em tempos mais antigos, o inimigo a ser combatido era sempre muito bem definido, a partir do exílio, surge a fantasia de uma união de todos os povos contra Israel, e, como conseqüência, não mais a esperança de um futuro Estado nacional, mas a expectativa de um império mundial, do qual Jerusalém surgiria como capital acima dos destroços do velho mundo. [563] Mas temeu-se que, antes disso acontecer, os judeus, assim como os samaritanos, fossem absorvidos pelos pagãos, e Israel fosse suprimida de vez da realidade. Com a ausência dos líderes reais, coube, assim, a "homens piedosos" garantir a conservação e organização do resíduo sagrado que havia restado. Todavia, a comunidade que havia existido na época do antigo reino não podia servir como modelo para essa restauração, pois as exigências divinas teriam sido negligenciadas por ela:

[560] Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 109.
[561] Cf. Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 110.
[562] Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 111.
[563] Cf. Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 112.

"Tomou-se em consideração as palavras dos profetas, que diziam que as fortalezas, os cavalos e os guerreiros, que os reis e os príncipes não ajudavam em nada, e disso formaram-se princípios práticos; desejou-se, com seriedade, efetuar o domínio exclusivo de Iahweh." [564] Mas, de todo modo, um Estado real não era possível, por conta do domínio estrangeiro a que se estava submetido. Desta forma, os sacerdotes alcançaram a posição de maior prestígio: somente eles conservavam o atributo de autoridade. Para o Templo se dirigem, então, todos os anseios por proteção, orientação e ordem: "Quanto mais débil se tornava o Estado, quanto mais profundamente ele se afundava após a queda de Josias, tanto maior se tornava o prestígio do templo para o povo, e tanto mais significativo e independente era o poder de seus numerosos sacerdotes". [565] O culto de Jerusalém permaneceu como única fonte de ligação do povo judeu com sua identidade nacional, o que consolidou mais facilmente o poder da casta dos sacerdotes. Assim sendo, os elementos para uma nova formação da "comunidade" já estavam dados e serviram como meios para o estabelecimento de uma organização do "resto". [566] Ezequiel, um sacerdote disfarçado de profeta, foi o primeiro a fazer a ligação entre a profecia e a Lei. Ele reinterpretou as idéias de seus antecessores de acordo com suas próprias necessidades *sacerdotais*: "Ele é, por natureza, um sacerdote, e seu mérito próprio foi o de ter incluído a alma profética no seio de uma comunidade apolítica, que tinha no templo e no culto suas bases principais". [567] Com isso, surge a constituição sagrada do judaísmo, um produto eminentemente artificial, cuja imagem nos é apresentada pelo código sacerdotal.

O antigo reino de Israel não se reduzia a uma comunidade religiosa, tal como aquela organizada pelos sacerdotes com a fundação de uma hierocracia. O sumo sacerdote e a suposta morada de Yahvé não representavam o centro ao redor do qual a vida pública se organizava. Com a imposição do culto, de suas normas e taxas, surgiu uma antítese entre sagrado e profano, entre a esfera espiritual e material. "Pode-se ir mais longe e dizer que o culto, através de sua legislação, fica alienado de sua essência própria e é superado em si

[564] Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 113.
[565] Ibidem.
[566] Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 114.
[567] Ibidem.

mesmo." [568] A necessidade do culto não é mais espontânea, mas resultado de coação. A ligação das festividades com a colheita e o pastoreio é eliminada, reduzem-se as mesmas à *penitência* e à *recordação* "histórica". Os sacrifícios não atraem mais a divindade para a participação no interior da vida terrena, não são mais tentativas de agradá-la e torná-la favorável. As oferendas são reduzidas em meios divinos de graça, ordenados por Yavhé. [569] Mas, sentencia Wellhausen: "Se o valor das oferendas sagradas não está nelas mesmas, mas na obediência aos mandamentos de Deus, então o centro de gravidade do culto foi deslocado e colocado em uma esfera que lhe é estranha, a da moral." [570] As oferendas deram lugar aos exercícios ascéticos, que antes estavam restritos a consagração dos sacerdotes para as funções religiosas, mas que agora são fixados como regras de conduta geral também para leigos, e, com isso, fica instituída a noção do sacerdócio universal. [571]

O resumo feito por Nietzsche desse último capítulo dos *Prolegômenos para a história de Israel*, no fragmento póstumo 11 [377] de novembro 1887 – março de 1888, é bastante literal, ainda assim, já é possível identificar alguns elementos interpretativos que indicam a posição que o próprio filósofo irá adotar em *O Anticristo* sobre a história da desnaturalização dos valores naturais empreendida pelo judaísmo. Por exemplo, no referido fragmento, ao mencionar o antagonismo entre sagrado e profano, no qual o domínio do natural é gradualmente diminuído, Nietzsche coloca entre parênteses a expressão "ressentimento *ativo*". Nesse sentido, já é possível divisarmos a resignificação que Nietzsche fará dos elementos fornecidos pelo estudo de Wellhausen. De imediato, Nietzsche irá analisar a ação dos sacerdotes na falsificação da história de Israel e o seu ataque ao natural mediante as mesmas categorias que lhe permitiram elaborar uma psicologia do sacerdote na terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Nietzsche fará, assim, uma resignificação das principais teses lançadas por Wellhausen de acordo com sua filosofia da vontade de poder e com sua teoria de forças, ou seja, o filósofo oferecerá uma interpretação do condicionamento fisio-psicológico dos sacerdotes judeus, tal

[568] Cf. Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 116.
[569] Ibidem.
[570] Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 117.
[571] Cf. Wellhausen, "A teocracia como idéia e como instituição", p. 118.

condicionamento tem como consequência o estabelecimento da falsificação da própria realidade como meio de se alcançar o poder.

Com o objetivo de expor o terreno no qual o cristianismo nasceu, na seção 24 de *O Anticristo*, Nietzsche explica que, como os judeus decidiram, em um dado momento de sua história, *ser* a *todo custo*, esse *custo*, diz o filósofo, foi "a radical *falsificação* de toda a natureza, naturalidade e realidade, de todo o mundo interior e também exterior [*radikale* Fälschung *aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äusseren*]". [572] Os judeus perceberam que só poderiam existir caso tomassem sobre seu abrigo e proteção as condições que até então eram contrárias a toda boa constituição, invertendo, para isso, "sucessivamente e de modo incurável, a religião, o culto, a moral, a história, a psicologia, tornando-os a *contradição de seus valores naturais*". [573] Nietzsche atenta para o fato de que ele já havia exposto em sua *Genealogia da moral*, os conceitos antitéticos de uma moral nobre e de uma moral do *ressentiment*. A moral do ressentimento elabora como artifício de dominação e vingança um outro mundo pelo qual a vida é negada em sua totalidade. Colocado sob condições impossíveis de existência, o povo judeu, pela ação dos sacerdotes, criou condições artificiais de conservação, tomando voluntariamente "o partido de todos os instintos de *décadence – não* como se fosse por eles dominado, mas porque neles adivinhou um poder com o qual se pode levar a melhor *contra* 'o mundo'". [574]

Na seção seguinte, Nietzsche resume as principais teses do último capítulo dos *Prolegômenos*, em especial a desnaturalização do conceito de Deus e da moral. O antigo reino de Israel, diz ele, mantinha uma relação natural com a ordem das coisas: "Seu Yavhé era expressão da consciência de poder, da alegria consigo, da esperança por si: nele esperava-se vitória e salvação, com ele confiava-se na natureza, que trouxesse o que o povo necessitava – chuva principalmente." [575] Se Yahvé era o Deus de Israel, então, ele era o Deus da justiça, pois assim raciocina todo o povo que está no poder. Nas celebrações religiosas, o povo demonstrava sua gratidão pelas vicissitudes que o tornaram dominante, e também agradecia pelo ciclo anual das estações, pela colheita abundante na agricultura e

[572] AC § 24.
[573] Ibidem.
[574] Ibidem.
[575] AC § 25.

pela boa safra na pecuária. Mas, com a decadência do reino, o velho Deus se mostrou incapaz de prestar socorro ao seu povo, o certo, e natural, teria sido abandoná-lo. Mas os sacerdotes ainda lhe reservavam uma nefasta função, garantiram-lhe uma sobrevida fantasmática e lhe negaram uma morte digna: "Que aconteceu? *Mudaram* seu conceito – *desnaturaram* seu conceito: a esse custo o mantiveram. – Yavhé, o deus da 'justiça' – *não* mais uma unidade com Israel, expressão do amor próprio de um povo: apenas um deus sujeito a condições...". [576] O velho e poderoso deus do deserto se tornou uma entidade pálida e abstrata, um mero "instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que passam a interpretar toda felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como 'pecado'". [577] Essa perversão da causalidade natural fez com que a moral fosse desterrada de seu solo natural; não mais uma expressão das condições de vida e crescimento de um povo, mas sim um artifício de falsificação e vingança contra a vida, um modo de se sobrepor às suas condições de efetivação, como antítese mesmo da vida.

Não obstante, o elemento que possui uma importância capital para o entendimento de como o tipo psicológico de Jesus foi corrompido pelos primeiros cristãos e, de modo mais grave, de como sua história foi de tal modo adulterada a ponto de fazer com que sua narrativa fosse praticamente impossível é desenvolvido por Nietzsche na seção 26 de *O Anticristo*, na qual o filósofo apresenta o sacerdote judeu como o fundador de um novo tipo de "*arte*": a arte da corrupção psicológica da memória legada pela tradição – a *falsificação histórica*. O sacerdote judeu, com o seu *código sacerdotal*, inaugura uma nova forma de se interpretar o passado, uma maneira de ler os acontecimentos já decorridos, recentes ou longínquos, de forma totalmente livre, e de alterá-los deliberadamente de modo a torná-los tanto um instrumento de consolidação de poder quanto uma realidade inofensiva, que não venha a ameaçar esse poder. Deste modo, a própria essência de toda *tradição*, seu caráter natural e espontâneo, inocente, "inconsciente", como diria Strauss, é pervertido pelo sacerdote judeu. Os documentos "históricos" produzidos pelo código sacerdotal possuem uma qualidade única: um grau de corrupção psicológica que não pode ser encontrada em

[576] Ibidem.
[577] Ibidem.

nenhum outro documento antigo, ou seja, nos documentos que não são exatamente uma produção historiográfica, mas que podem servir de fonte para a ciência histórica. Ora, documentos como a *Ilíada* ou os *Upanishades*, ainda que não reflitam o passado com uma preocupação historiográfica, própria da modernidade, são, porém, frutos de uma tradição autêntica, e as dificuldades psicológicas que o pesquisador enfrenta ao analisá-los são extremamente inferiores àquelas encontradas pelos críticos da Bíblia. Nietzsche denuncia que a maior mentira introduzida pelo ato de falsificação da história que a Bíblia testemunha, e que a própria filosofia moderna herdou, é a noção de que os acontecimentos históricos obedecem a uma suposta "ordem moral do mundo". Nietzsche revela, no entanto, a realidade fisio-psicológica que se esconde por trás dessa mentira:

> A *realidade* [*Realität*], no lugar dessa deplorável mentira, é a seguinte: uma espécie parasitária de homem, que prospera apenas à custa de todas as formas saudáveis de vida, o *sacerdote*, abusa do nome de Deus: ao estado de coisas em que o sacerdote define o valor das coisas ele chama "reino de Deus"; aos meios pelos quais um tal estado é alcançado ou mantido, "a vontade de Deus"; com frio cinismo ele mede os povos as épocas, os indivíduos, conforme beneficiem ou contrariem a preponderância dos sacerdotes. Observemo-los em ação: nas mãos dos sacerdotes judeus, a *grande* época de Israel tornou-se uma época de declínio; o exílio, a longa desventura transformou-se em eterna *punição* pela grande época – um tempo em que o sacerdote ainda não era nada... Conforme sua necessidade, fizeram das poderosas figuras da história de Israel, de índole *bastante livre*, miseráveis hipócritas e santarrões ou homens sem Deus. [578]

Vemos, portanto, que o *quantum* de poder que a casta sacerdotal representa, avalia e interpreta toda realidade externa de acordo com o nível de ameaça para a sua configuração, ou como meio de conservação, ou ainda como possibilidade de um aumento de poder. Elegendo *sua* vontade como "vontade de Deus", o sacerdote estabelece como Lei as condições que irão preservar o *seu* poder, faz-se necessário, então, tornar essa Lei conhecida e sancionada: "Em linguagem mais clara: requer-se uma grande falsificação literária, descobre-se uma 'Escritura Sagrada' – ela é tornada pública em meio a toda pompa hierática [por Esdras], com dias de penitência e gritos de lamento pelo longo período de 'pecado'". [579] Essa Lei, o sacerdote quer fazer crer, não surgiu naquele momento (em que ele finalmente chega ao poder), ela já havia sido revelada desde os tempos

[578] AC § 26.
[579] Ibidem.

ancestrais: "A 'vontade de Deus' estava estabelecida havia muito tempo: todo o infortúnio está em haverem se afastado da 'Escritura Sagrada'... A Moisés já havia se manifestado a 'vontade de Deus'..." [580] No que consiste a *Lei*? Sobretudo o quinhão que pertence ao sacerdote; as grandes e pequenas taxas do culto e os mais saborosos pedaços de carne, o *beefsteak*. A "vontade de Deus", em linguagem honesta, tudo o que o sacerdote *quer ter*. "A partir de então as coisas todas da vida se acham tão ordenadas, que o sacerdote é indispensável em toda parte; em todas as ocorrências naturais da vida, no nascimento, no casamento, na enfermidade, na morte, sem falar no sacrifício ('a refeição'), aparece o sagrado parasita, a fim de *desnaturá-las*: ou, em sua linguagem, 'santificá-las'..." [581] Tudo o que brota naturalmente de toda boa e sadia constituição social, toda exigência que o próprio instinto da vida inspira, que tem um valor *em si*, é desnaturado pelo sacerdote quando este lhe dá sua sanção, pois o valor que ele lhe atribui tem como critério uma instância artificial, um desígnio "superior", uma conceituação abstrata e espiritual, isto é, a "Lei", a vontade do sacerdote. "O sacerdote desvaloriza, *dessacraliza* a natureza: é a esse custo que ele existe." [582] A noção de "pecado" é o principal mecanismo empregado pelo sacerdote para a conservação de seu poder: quem quer se ver reconciliado com Deus, deve se submeter necessariamente ao sacerdote: "Princípio supremo: 'Deus perdoa quem faz penitência' – em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote* –". [583]

## 2.4 – A corrupção psicológica dos Evangelhos

Após a demonstração de como o código sacerdotal realizou uma inaudita falsificação de toda a realidade por meio da desnaturalização dos valores naturais, Nietzsche sentencia, na seção 27 de *O Anticristo*: "Num terreno assim *falso*, onde toda natureza, todo valor natural, toda *realidade* tinha contra si os mais profundos instintos da classe dominante, cresceu o *cristianismo*, uma forma de inimizade mortal à realidade [*Realität*], que até agora não foi superada." O cristianismo sobrepujou o judaísmo como sistema falsificador da realidade por atacar a única realidade que o judaísmo havia deixado

[580] Ibidem.
[581] Ibidem.
[582] AC § 26.
[583] Ibidem.

incólume, ou seja, a Igreja judia, o privilégio da casta sacerdotal, a *realidade judia* mesma. Para tanto, foi necessário a execução da obra mais ousada e monumental concebida pela arte da falsificação histórica fundada pelo código sacerdotal, a saber, a falsificação da figura de Jesus, de sua vida e obra. O Novo Testamento, para Nietzsche, não é o produto de uma *tradição*, um documento que pode ser utilizado sem maiores problemas, como várias outras narrativas mitológicas ou lendárias, como fonte do exercício historiográfico, ele é uma *fraude premeditada*. Caso não se leve esse posicionamento de Nietzsche em consideração, é praticamente impossível acompanhar sua investigação do tipo de Jesus, é comprometer-se inevitavelmente com a imagem legada pela "tradição" cristã, e, nesse sentido, ser levado facilmente a dirigir contra a sua interpretação de Jesus a acusação de que ela é arbitrária, mera opinião de um leitor leviano, neófito, leigo, que parece desconhecer o conteúdo dos textos Evangélicos, que nunca se empenhou a sério com o seu estudo, que aparenta fazer vista grossa para os elementos que não casam com sua visão "extremamente pessoal" das Escrituras. Acreditamos que, para o estágio em que nossa investigação se encontra, seja já dispensável apelar para dados biográficos concernentes à formação teológica de Nietzsche a fim de refutar a acusação de que ele demonstra pouca familiaridade com os textos bíblicos. Também consideramos desnecessário, dado o estágio atual da *Nietzsche-Forschung*, defender o filósofo da acusação de que ele tenha sido um leitor relapso. Supomos apenas que, ao remontarmos ao estudo e interpretação que Nietzsche faz de Strauss, Renan e Wellhausen, já tenhamos condições de compreender de uma maneira um tanto quanto satisfatória os motivos que levaram Nietzsche a privilegiar em sua investigação certos aspectos dos Evangelhos como sendo mais autênticos em detrimento de outros.

O Novo Testamento é uma adulteração da história de Jesus, nele o sentido natural do que a vida de Jesus representou foi desnaturalizado, seu tipo foi corrompido. Isso não se deu por acidente, mas foi elaborado e executado segundo uma técnica que aqui atinge sua excelência, de acordo com os procedimentos postos em ação pela arte da falsificação histórica, da corrupção e depravação psicológica desenvolvida pelo código sacerdotal, como denuncia Nietzsche num fragmento póstumo do outono de 1887, fruto provavelmente de uma primeira leitura de Wellhausen: "Não é exatamente da mesma maneira insolente-

piedosa de interpretar a *história* (isto é, a falsificação absoluta para demonstrar a validade do código sacerdotal) que se encontra entre os intérpretes e narradores judaico-cristãos da história *de Jesus*? –". [584]

Strauss e Renan não poderiam estar mais enganados a respeito da índole dos redatores evangélicos, de sua aparente inocência e ingenuidade, de suas imprecisões involuntárias e espontâneas, supostamente produzidas em grande parte pelo fervor da fé depositada na figura de Jesus. "O evangelho foi lido como *livro da inocência*...: indício nada pequeno da mestria com que aí se representou". [585] Ou seja, não é nem um pouco difícil se deixar enganar em semelhante caso: o ressentimento, que aí se transveste de piedade, a rebelião contra todo privilégio, contra toda altura, camuflada em humildade, não é coisa de somenos; a oração em pé dos fariseus, toda a gesticulação que acompanhava o seu ato de dar esmola, isso nada mais era do que puro *amadorismo* – foi o cristão que elevou a arte do *fingimento* a um novo patamar: "– Sem dúvida: se os víssemos, ainda que somente de passagem, todos esses prodigiosos beatos e santos artificiais, seria o fim – e justamente por isso, porque *eu* não leio as palavras sem ver os gestos, *eu dou fim a eles*... Não suporto uma certa maneira que têm de alçar os olhos. Por sorte, para a grande maioria os livros são apenas *literatura*. – –" [586] Não é por mero acaso que o Novo Testamento se confunde com um produto inocente, objetivou-se produzir exatamente esse efeito no ato de sua composição. Strauss se equivocou em achar que a interpretação mítica dava conta das contradições dos Evangelhos, e Renan, mal psicólogo, não desconfiou que sua imagem histórica de Jesus estivesse comprometida com uma fraude. O cristianismo, a Igreja cristã, sucedeu e superou o código sacerdotal, prova disso é o Novo Testamento:

> Nada de menos inocente do que o Novo Testamento. Sabe-se sobre qual solo ele foi criado. Como uma implacável vontade de si mesmo, após ter perdido todo apoio natural e, depois de longo tempo, seu direito a existência, esse povo que soube não obstante se impor em direção e contra tudo, e com esse fim teve necessidade de se edificar totalmente sobre pressupostos antinaturais, puramente imaginários (como povo escolhido, comunidade de santos, povo da promessa, como "Igreja"): esse povo manipulou a *pia fraus* [mentira piedosa] à perfeição, a um degrau de "boa consciência" tal que não se saberia ser tão circunspecto quando se prega a moral. Desde que os judeus se produziram enquanto a

[584] FP (277) 10 [180] do outono de 1887.
[585] AC § 44.
[586] Ibidem.

> inocência mesma, há um grande perigo: deve-se ter sempre em reserva seu pequeno fundo de razão, de desconfiança, de malícia quando se lê o Novo Testamento. [587]

Se o tipo de Jesus se encontra quase que completamente deformado no Novo Testamento, se se acrescentou a ele toda espécie de traços contrários e incongruentes, que quase chegam mesmo a anular seu aspecto original, isso não se deu simplesmente por conta do intervalo de quase um século entre sua existência histórica e a redação dos documentos que narram sua vida, isso não ocorreu apenas pela incompreensão de sua mensagem original por parte de seus correligionários, isso não aconteceu somente devido a uma já pré-existência da idéia do mito messiânico, não, isso se realizou por meio dos procedimentos que caracterizam a arte da corrupção psicológica mobilizados pelo cristianismo histórico, corrupção que tem como seu maior indício justamente os Evangelhos: "– Os evangelhos são inestimáveis como testemunho da irresistível corrupção no *interior* da comunidade inicial".[588] O método histórico tem muito pouco a contribuir no ato de desvendar essa depravação em torno da figura de Jesus que os Evangelhos atestam. Essa não é uma tarefa que compete a um historiador não iniciado na perícia que o escrutínio psicológico exige, não é incumbência de um Strauss ou de um Renan, pois os obstáculos antepostos diante do leitor do Novo Testamento não são os mesmos presentes em outros tipos de documento, não dizem respeito particularmente às ocasionalidades históricas que envolvem sua redação. Como alerta Nietzsche "– Esses Evangelhos não podem ser lidos com suficiente cautela; por trás de cada palavra existem dificuldades". [589] Somente um psicólogo pode dar conta dessas dificuldades, e, na verdade, os Evangelhos representam, por conta disso, um desafio ímpar para aquele que exerce esse ofício: "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". [590]

[587] FP (39) 9 [50] do outono de 1887.
[588] AC § 44.
[589] Ibidem.
[590] Ibidem.

Como já havíamos mencionado, o fato de Nietzsche se referir aos Evangelhos como "lendas de santos" [591] implica necessariamente na filiação dos mesmos com o código sacerdotal, no legado recebido por eles do "povo santo", na sua falsidade hereditária: "O cristão essa *ultima ratio* [razão última] da mentira, é o judeu mais uma vez – *três* vezes até...". [592] Todos os mecanismos de falsificação mobilizados pelos sacerdotes judeus com o objetivo de sancionar o seu poder foram utilizados ardilosamente pelos primeiros cristãos em sua rebelião contra a própria Igreja judia, em sua adulteração da vida de Jesus: "– A vontade de em princípio usar apenas conceitos, símbolos, atitudes que foram provadas na prática do sacerdote, a rejeição instintiva de toda prática *outra*, toda *outra* perspectiva de valor e utilidade – isso não é apenas tradição, isso é *herança*: apenas sendo herança atua como natureza". [593] O cristão, "um judeu de confissão 'mais liberal'", já sabia de antemão o caminho que o conduziria ao poder na forma de cristianismo sacerdotal de Paulo, já entendia plenamente toda a astúcia dos artifícios que alçariam *sua* vontade como sendo *vontade de Deus*:

> – – Não devemos deixar enganar: "não julguem!", dizem eles, mas mandam ao inferno tudo o que lhes fica no caminho. Fazendo com que Deus julgue, eles próprios julgam; glorificando a Deus, glorificam a si mesmos; *promovendo* as virtudes de que são capazes – mais ainda, de que têm necessidade para ficar no topo, – dão a si mesmos a grande aparência de pelejar pela virtude. "Vivemos, morremos, sacrificamo-nos *pelo bem*" (– a "verdade", a "luz", o "reino de Deus"): na verdade, fazem o que não podem deixar de fazer. Impondo-se à maneira de hipócritas, permanecendo no canto, vivendo na sombra uma existência de sombras, fazem um *dever* disso tudo: como dever, sua vida aparece como humildade, é uma prova mais de devoção... Ah, essa humildade, casta, misericordiosa forma de mendacidade! "A própria virtude deve dar testemunha de nós"... (AC § 44)

Os cristãos souberam, mediante a falsificação da figura de seu mestre, estabelecer como ideal de vida e de homem aquilo que na verdade representa sua própria condição degenerada e que não constitui nenhum tipo de ameaça para a sua conservação. Paulo foi quem melhor perpetrou esse embuste monumental; o cristianismo como a mais funesta

[591] AC § 28.
[592] AC § 44.
[593] AC § 44.

mentira, a gente pequena [*kleinen Leuten*] como a medida [594] pela qual toda a vida ascendente foi julgada e condenada como imoral. Como indica Nietzsche:

> Os cristãos também procederam como os judeus e o que eles experimentaram como condição e renovação da existência, eles colocaram na boca de seu mestre e por causa disso, eles incrustaram sua própria vida. Da mesma forma lhe restituíram toda a sabedoria dos provérbios – enfim, eles representaram sua vida afetiva e seus estratagemas como uma *obediência* e lhes santificaram assim pela propaganda. Tudo isso depende do que figura em Paulo: e isso é *pouco*. O resto é a elaboração de um tipo de santo, a partir daquilo que para eles valia como santo. Toda a "doutrina dos milagres", incluída a ressurreição, é consecutivo à glorificação de si da comunidade, que se atribui a ela mesma aquilo que num grau superior ela atribui a seu mestre (isto é, que a partir dele ela faz decorrer sua força...) [595]

Por isso, os Evangelhos são lidos por Nietzsche como livros da *sedução* [596], pelos quais a moral é arrestada por essa gente pequena que se elege enquanto chave de valor, e que sabe bem que a melhor "maneira de enganar a humanidade é com a moral!" [597] Nietzsche aproxima esse aspecto sedutor dos Evangelhos, das obras de Wagner. Em um fragmento do outono de 1887, os Evangelhos são denominados de "*a grande literatura da calúnia*", secundada por uma arte da calúnia, de onde provém o *Parsifal* de Wagner. [598]

Na seção 45 de *O Anticristo*, Nietzsche oferece uma série de amostras retiradas dos Evangelhos que, segundo ele, indicam o grau de corrupção psicológica utilizada para a desfiguração da imagem de Jesus. Essas passagens não contêm apenas interpretações da mensagem de Jesus feitas por Paulo, particularmente na primeira Epístola aos Coríntios, mas também algumas máximas que, de acordo com o filósofo, essa gente pequena *pôs* "*na boca* de seu mestre", porquanto as mesmas estão em pleno desacordo com o tipo psicológico de Jesus. [599]

A falsificação da figura de Jesus teve início imediatamente após sua morte, pelos apóstolos e pela comunidade inicial, mas é Paulo, com sua "mentira do Jesus ressuscitado"

---

[594] FP (285) 10 [191] do outono de 1887.
[595] FP 10 [186] do outono de 1887.
[596] Cf. FP (198) 10 [73] do outono de 1887; FP (280) 10 [183] do outono de 1887.
[597] AC § 44.
[598] FP 10 [169] do outono de 1887.
[599] Para uma amostra ainda maior dessas passagens, cf. FP (276) 10 [179]; FP (294) 10 [200] do outono de 1887.

que corrompe de vez o significado natural do que representou a vida e os ensinamentos de Jesus. Com vistas à propaganda sacerdotal, Paulo intuiu exatamente o que ele necessitava para atingir o poder: "Não a realidade, não a verdade histórica!...", mas o que a massa de deserdados do Império ansiava:

> E mais uma vez o instinto sacerdotal do judeu perpetrou o mesmo enorme crime contra a história – simplesmente riscou o ontem, o anteontem do cristianismo, *inventando para si uma história do cristianismo inicial*. Mais ainda: falseou a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história do *seu* ato: todos os profetas falaram de *seu* "Redentor"... Depois a Igreja falseou até a história da humanidade tornando-a pré-história do cristianismo... [600]

Para Nietzsche, a história do cristianismo é *a história de uma fraude*. O cristianismo nasce de uma falsificação, ou seja, a corrupção do tipo de Jesus; tem como principal mecanismo de consolidação uma adulteração literária, isto é, o Novo Testamento; representa o grau mais elevado a que pôde chegar a falsificação da realidade, por meio da criação de um outro mundo desprovido de dor, sofrimento e morte, mediante o qual as condições de efetivação, elevação e superação da vida são negadas como algo que não deveria pertencer necessariamente à existência, como frutos de erro, transgressão e pecado. Em *O Anticristo*, a *filologia* surge, portanto, como principal aliada e ferramenta da *psicologia* para a revelação dessa desmedida falsificação chamada cristianismo. Filologia entendida essencialmente como a arte de ler bem, sem pressa, com lentidão, sem impor uma interpretação arbitrária ao texto, sem falseá-lo com opiniões pré-concebidas. [601] Todavia, para tanto, é necessário que o filólogo busque constantemente a honestidade para consigo mesmo, que ele esteja comprometido com sua *probidade intelectual*, que ele tenha a coragem de honrar aquele sujeito em busca do conhecimento que há em si mesmo, ora, mas isso constitui propriamente a virtude por excelência do *espírito livre*. É o que anuncia Nietzsche: "– Somente nós, espíritos *tornados livres*, temos o pressuposto para entender algo que dezenove séculos entenderam errado – aquela retidão que, tornada instinto e paixão, faz guerra à 'mentira santa', mas ainda que a qualquer outra mentira..." [602] Enquanto mentira colossal, fingimento, hipocrisia, querer enganar e enganar-se a todo

[600] AC § 42.
[601] Cf. AC § 52.
[602] AC § 36.

custo, enfim, enquanto falsidade histórico-universal, o cristianismo tem como o seu inimigo natural o *cético* [603], e como ameaça mortal a *medicina* e a *filologia*. [604] Ao tentar abstrair o tipo psicológico do redentor que, a despeito de toda corrupção, de toda tentativa de desfiguração, pôde talvez ter sobrevivido, ter se salvado sob um abrigo qualquer, ter sido conservado em algum repositório não profanado, ter sido transmitido em caracteres sutis que se viram poupados da borracha ou do borrão manuseados pela malícia da "tradição", no interior dos próprios Evangelhos, Nietzsche utiliza intensamente os recursos filológicos, *lendo* o cristianismo de modo geral como "mentira santa", "*pia fraus*", e classificando particularmente o Novo Testamento mediante os conceitos chaves dessa disciplina, ou seja, "fraude", "falsificação", "adulteração", "embuste", "palimpsesto", etc. A denúncia filológica é acompanhada de perto pela exortação de que o espírito livre se atenha a sua integridade, honestidade, retidão, probidade intelectual; condenar o cristianismo e sua sanção, ou seja, o Novo Testamento, como falsificação, é cuidar do asseio, da higiene, do bem-estar, da limpeza da consciência. Nietzsche garante que a incumbência dessa tarefa de trazer a público essa fraude pertence propriamente ao século XIX:

> A Igreja jamais teve a mínima boa vontade para compreender o Novo Testamento: ela quis dele se servir para se legitimar. Ela procurou e procura um sistema teológico: ele o pressupõe, – ela crê nessa única verdade. Foi necessário primeiro o século dezenove – *le siècle de l'irrespect* [605] – para recuperar alguma das condições preliminares, a fim de ler esse livro enquanto livro (*não* enquanto verdade) de reconhecer essa história não enquanto "história santa", mas por uma diabrura de fábulas, arranjamento, falsificação, palimpsesto, confusão, enfim, enquanto *realidade* [*Realität*]... [606]

A valorização da filologia como principal arma de denúncia contra a falsidade cristã, essa restituição dos valores epistêmicos, o compromisso com a consciência intelectual, a importância conferida ao ceticismo como principal opositor do cristianismo, e a eleição da ciência como inimiga mortal do sacerdote que têm lugar em *O Anticristo* trazem uma grande dificuldade para o pesquisador de Nietzsche, afinal, como é possível adequar esse posicionamento com as teorias lançadas em *Gaia Ciência* e *Genealogia da*

[603] Cf. AC § 54, e também, FP (318) 11 [48] Novembro de 1887-Março de 1888.
[604] Cf. AC § 47.
[605] No aparato crítico da KSA, se esclarece que essa é uma referência aos irmãos Goncourt. Cf. *Jornal des Goncourt*, I, 63.
[606] FP 11 [302] de novembro de 1887 – março de 1888.

*Moral*, ou seja, com a noção da íntima vinculação entre ciência e ideais ascéticos, do compromisso dos valores epistêmicos com os valores sacerdotais, e, por fim, com a teoria de uma autosupressão da moral mediante o desdobramento dialético do niilismo como lógica interna dos valores ocidentais elaborados pela *décadence*? Em seu excelente trabalho, Rogério Lopes sugere que Nietzsche abandona o projeto de mostrar o desdobramento dialético do niilismo na fase final de seu pensamento, particularmente em *O Anticristo* [607], e que, em *Genealogia da moral*, Nietzsche teria feito uso da hipótese de um niilismo extremo como forma de conduzir o pessimismo schopenhauriano às últimas conseqüências, de modo semelhante a Descartes no que diz respeito ao uso da dúvida hiperbólica como caminho que leva ao verdadeiro por meio de um artifício da vontade. Essa hipótese de um niilismo extremo é revista por Nietzsche em *O Anticristo*, no qual o cético surge como principal aliado na luta contra o cristianismo, restituindo aos valores epistêmicos uma autonomia frente aos valores morais, e, deste modo, acabando por desvincular os primeiros da dinâmica do niilismo. [608] Como esclarece Lopes: "Em *O Anticristo*, Nietzsche reescreve a história das relações entre cristianismo e ceticismo, de modo a dispô-los em campos antagônicos. Toda a aproximação que porventura tenha existido entre estes dois fenômenos históricos é silenciada ou então denunciada como o resultado de uma apropriação indébita. O cético é por definição um adversário do cristianismo, pois o seu compromisso com a retidão intelectual o torna um antípoda do cristão." [609] Deste modo, em *O Anticristo*, Nietzsche irá rever sua interpretação do ceticismo histórico. O que concorreu de modo definitivo para isso foi a leitura feita pelo filósofo da obra *Les sceptiques Grecs*, de Victor Brochard, e a releitura de *Geschichte des Materialismus*, de Friedrich Albert Lang. [610] A hipótese proposta por Lopes possui um significativo valor para a interpretação de *O Anticristo*, e de fato apresenta uma preciosa solução para esse aparente impasse gerado pela oposição entre ciência e cristianismo presente na obra. De nossa parte, supomos que, talvez, *O Anticristo* não represente, necessariamente, o abandono total das posições adotadas em *Gaia ciência* e em *Genealogia*

[607] Posicionamento também adotado por Souladié, cf. "Présentaiont: *L'Inversion* contra *La Volonté de puissance*", Loc. Cit., pp. 24-25.
[608] Cf. Lopes, *Ceticismo e vida contemplativa*, p. 524 ss.
[609] Lopes, *Ceticismo e vida contemplativa*, p. 531.
[610] Cf. Lopes. Loc. Cit., p. 523.

*da moral*, já que, quiçá, a ciência em seu sentido mais *moderno*, contemporânea de Nietzsche e herdeira direta do socratismo e da Reforma ainda continue sob a condenação de portadora, escrava e guardiã dos valores ascéticos, e que a ciência que de fato se opõe ao cristianismo seja representada eminentemente por aquela produzida pelo *homem do Renascimento*; ademais, vemos como algo extremamente significativo o fato de Nietzsche nomear particularmente a medicina e a filologia como inimigas naturais dos sacerdotes. [611] Algo que reforça a oposição entre a ciência do Renascimento e a ciência moderna é o fato de Nietzsche apresentar a probidade intelectual do cético enquanto antítese direta da falsidade cristã, ao mesmo tempo em que busca afastar essa retidão intelectual do espírito livre da chamada "liberdade evangélica" e da "responsabilidade diante da própria consciência" de Lutero. [612] Se, em *Genealogia da moral*, a honestidade intelectual remonta a Lutero, nos últimos escritos, ao que tudo indica, Nietzsche buscará romper essa filiação, pelo menos naquilo que diz respeito à retidão do espírito livre, do cético, e não dos alemães diante de sua "consciência". Nossa proposta é que a oposição entre a probidade intelectual do cético e do homem do Renascimento frente à "consciência cristã" está na base das considerações a respeito do Renascimento como contraposição direta a Lutero e à Reforma Protestante presentes em *O Anticristo* [613] e em *Ecce Homo* [614], bem como da ligação entre Paulo e Lutero. [615]

Para um filólogo, a leitura do Novo Testamento ofende de modo violento a consciência intelectual. [616] O nível de corrupção, de desonestidade, de fingimento, de astúcia, de excelência artística na arte da falsificação que esse conjunto de livros exibe não deveria ser exposto a um filólogo de dedos demasiadamente delicados e sensíveis, de estômago fraco: "– *Que resulta disso?* Que convém usar luvas ao ler o Novo Testamento. A

[611] Cf. AC § 47.
[612] Cf. FP (90) 9 [135] do outono de 1887; (185) 10 [57] do outono de 1887.
[613] Cf. AC § 61.
[614] Cf. EH, Caso Wagner § 2. Cf. também, FP (273) 10 [176] do outono de 1887; FP 22 [9] de setembro – outubro de 1888.
[615] Cf. FP (263) 10 [157] (§ 2) do outono de 1887.
[616] Sobre a leitura do Novo Testamento relacionada com o tema da filologia e da probidade intelectual, cf. também: FP (280) 10 [184] do outono de 1887; FP (298) 10 [204] do outono de 1887; FP 11 [319] de novembro de 1887 – março de 1888; FP 14 [60] da primavera de 1888.

proximidade de tanto desasseio [*Unreinlichkeit*] quase que obriga a isso". [617] O Novo Testamento não encontra paralelo; sua ausência de limpeza, isto é, sua falta de compromisso com a retidão intelectual, sua improbidade, é alarmante: "– Em vão procurei por um único traço simpático no Novo Testamento; nada há nele que seja livre, afável, franco, reto. Ainda não se acha, ali, sequer um começo de humanidade – faltam os instintos do *asseio*..." [618] A arte do fingimento encontra sua maestria, sua virtuose aqui: "Tudo é covardia, tudo é fechar os olhos e enganar a si." [619] A forma com que se ataca todo e qualquer oponente no Novo Testamento é desprovida de toda noção de honra e respeito. [620] A maneira como o ressentimento, o instinto da vingança busca aqui se passar por virtude, bondade e "santidade", não poderia produzir nada além de repugnância e nojo [621], de revolta e indignação [622]; aqui falta mesmo toda noção de *espírito*. [623] Como Nietzsche denúncia:

> No Novo Testamento, e especialmente nos Evangelhos, eu não ouço nada de "*divino*" falar: mas sim uma *forma indireta* da raiva da calúnia e da destruição mais dissimulada – umas das formas mais desonestas do ódio;
>
> – falta todo conhecimento das qualidades de uma natureza superior
>
> – abuso irrefletido de todo tipo de probidade; todo tesouro dos provérbios é explorado e aplicado; seria necessário que um deus viesse dizer a esse publicanos, etc.[624]

Como remédio para curar o mal-estar que, segundo Nietzsche, esse ar pestilento que emana do Novo Testamento provoca, o filósofo recomenda a leitura de Petrônio: "Que se leia simplesmente Petrônio imediatamente após o Novo Testamento: como se respira, como se afasta para longe de si os miasmas da maldita beatice!" [625] O possível "*arbiter elegantiae*" da corte de Nero de que nos fala Tácito em seus *Anais* [626], o autor do *Satiricon*, representa, para Nietzsche, toda alegria, beleza e orgulho de si da vida sadia que o

[617] AC § 46.
[618] Ibidem.
[619] Ibidem.
[620] Cf. 11 [155] de novembro de 1887 – março de 1888.
[621] Cf. FP 10 [183] do outono de 1887.
[622] Cf. FP 10 [181] do outono de 1887.
[623] Cf. FP 10 [185] do outono de 1887.
[624] FP (63) 9 [88] do outono de 1887.
[625] FP (194) 10 [69] do outono de 1887.
[626] Tacite. *Annales*. En latin et en françois. Par J. H. Dotteville. Paris: Dauphine, 1774, tome second, livre XVI, section XVIII-XIX, pp. 363-369.

cristianismo desejou desonrar no Novo Testamento. A obra de Petrônio é a manifestação literária daquele tipo de vida mais elevada que o homem do Renascimento encarna, ou seja, assim como César Bórgia representa o tipo oposto ao ideal de homem cristão, o *Satiricon* representa o antípoda literário do Novo Testamento:

> Todo livro torna-se limpo, após termos lido o Novo Testamento: para dar um exemplo, li encantado logo depois de Paulo, aquele gracioso, petulante zombeteiro, que é Petrônio, de que se poderia dizer o que Domenico Boccaccio escreveu ao duque de Parma sobre César Bórgia: "*é tutto festo*" [é todo festivo] – imortalmente sadio, imortalmente alegre e bem logrado.[627]

Em *Além de bem e mal*, Petrônio surge como aquele que deteve no campo literário a mestria da rapidez e leveza com as palavras que equivalem na música ao andamento que recebe o nome de *presto*, chegando a alcançar até mesmo o *prestissimo*. Por isso, uma tradução em alemã de Petrônio é, para Nietzsche, impossível, pois o *tempo* de estilo de uma língua tem sua origem no caráter da raça ou "falando mais fisiologicamente, no *tempo* médio de seu 'metabolismo'". [628] O idioma alemão se mostra incapaz para o *presto*; esse *gravíssimo* entre todas as línguas demonstra a inabilidade congenial dos alemães para a agilidade temerária que o pensamento livre requer: "Quem arriscaria uma tradução alemã de Petrônio, que mais que qualquer grande músico, foi o gênio do *presto*, em invenção, inspiração, palavra – que importam todos os pântanos de um mundo enfermo e ruim, mesmo do 'mundo antigo', quando se tem, como ele, os pés de vento, o sopro e o alento, o escárnio liberador de um vento que faz tudo saudável, ao fazer tudo *correr*!" [629] É também apostando no parentesco de Petrônio com o homem do Renascimento que Nietzsche o contrapõe ao espírito alemão, que ensejou a Reforma. Petrônio seria o antepassado direto

[627] AC § 46.
[628] BM § 28.
[629] Ibidem. "A terceira impressão incomparável que eu devo aos latinos, é Petrônio. Esse *prestissimo* da petulância em palavras, em construções e em pensamentos saltitantes, esse refinamento na mistura do latim 'vulgar' e 'cultivado', esse exuberante bom humor, que não recua diante de nada e salta com graça sobre todas as bestialidades do mundo antigo, essa soberana liberdade diante da moral, diante das virtuosas pobrezas das 'belas almas' – eu não saberia citar nenhum livro que tenha produzido sobre mim uma impressão minimamente próxima" (FP 24 [1] § 7 do outubro – novembro de 1888, versão preparatória de EH, Por que sou tão inteligente, ainda que o trecho em questão surja mais como preparatório de AC § 46). Cf. também: FP 26 [428] de verão - outono de 1884.

de Maquiavel e de seu "indomável *allegrissimo*". [630] É do ar fino e seco de Florença, que o *Príncipe* nos faz respirar, com sua absoluta liberdade diante da moral, que o *Satiricon* está mais próximo, e não do ar nauseante de uma Antiguidade que se fez corromper, não pela ausência de moral, mas sim pela infiltração da moral em seu seio: "Que o autor [Petrônio] seja um provençal, meu instinto mais íntimo me sussurra: é preciso ter o diabo no corpo para fazer tais saltos". [631]

Petrônio, por sua vez, tem como seu antepassado direto, na literatura grega, Aristófanes. Em *Além de bem e mal*, Nietzsche declara que o perdão exigido por tudo aquilo que na Grécia clama por absolvição e transfiguração, deve ser, por conta de Aristófanes, concedido. Aristófanes, assim como Petrônio, é a contraposição literária de todo tipo de Bíblia, de toda corrupção ocasionada pela infiltração da moral que já se alastrava nos subterrâneos do mundo pagão, com o egipcísmo e o pitagorísmo. E é justamente por conta dessa natureza autenticamente pagã de Aristófanes, que o enigma de Platão recebe um novo adendo: "– nada me fez refletir mais sobre a reserva e a natureza esfíngica de *Platão* do que esse *petit fait*, felizmente conservado: que sob o travesseiro de seu leito de morte não se encontrou nenhuma 'Bíblia', nada egípcio, pitagórico, platônico, – mas sim Aristófanes. Como poderia até mesmo um Platão suportar a vida – uma vida grega, à qual ele disse 'não' – sem um Aristófanes?". [632]

Petrônio também exerce uma importância fundamental, como grande exemplo de força e saúde do mundo antigo, para o argumento de que não foi a chamada "corrupção" do Império Romano que tornou o cristianismo possível, mas sim a moralização do homem antigo, a interpretação dos seus instintos naturais como vícios. [633] Na mesma época em que toda a massa de deserdados do mundo antigo se cristianizava, o tipo nobre de homem se manifestava em sua forma mais elevada [634], prova disso, para Nietzsche, é Petrônio. O *Satiricon* e o Novo Testamento representam dois mundos opostos, duas Antiguidades

[630] BM § 28.
[631] FP 24 [1] § 7 do outubro – novembro de 1888. Cf. também sobre o ar provençal da obra de Petrônio: FP 34 [102] outono de 1884 – outono de 1885.
[632] BM § 28. Sobre o parentesco entre Petrônio e Aristófanes, seu apreço pelo trivial em contraposição ao louvor da grandeza feito por Homero, cf. FP 34 [80] outono de 1884 – outono de 1885.
[633] Cf. FP (17) 9 [22] do outono de 1887.
[634] Cf. AC § 51.

antagônicas, que coexistiram em um mesmo período, a da saúde e a da doença, a da vida elevada e a da vida *décadent*, da *tschandala*. Desse modo, o alvo contra o qual esses "santos anarquistas" se rebelaram foi toda aquela alegria e leveza perante o aspecto grotesco e sórdido do mundo antigo que o *Satiricon* exibe; o cristão como caluniador, como envenenador da *vida que prospera* [635]:

> Que ar mórbido e bolorado emana de toda essa excitação verbal de "salvação", amor, "beatitude", fé, verdade, "vida eterna"! Que se tome como antídoto um livro propriamente *pagão*, por exemplo, Petrônio, em que no fundamento nada se faz, nada se diz, nem se deseja, nem se estima, que, segundo um critério de valor beato-cristão, não seja pecado, mesmo pecado mortal. E, não obstante: que sentimento agradável de ar mais puro, da superioridade intelectual do passo acelerado, da força liberadora, superabundante, segura do porvir! Em todo o Novo Testamento não se produz uma só *bouffonnerie*: mas eis o que refuta um livro... Comparado a Petrônio, o Novo Testamento se torna sintoma da cultura decadente e da *corrupção* – e é enquanto tal que ele age, enquanto fermento da decomposição. [636]

Toda a irreverência usada por Petrônio para narrar as desventuras e façanhas de um trio de farsantes, vagabundos, bandoleiros, amigos e amantes é vista por Nietzsche como uma autêntica *inocência* literária frente à falsidade do Novo Testamento. O filósofo apresenta o *Satiricon*, essa novela burlesca, divertida e privada de todo preconceito moral, como contraposição direta àquela confissão de "almas belas", ao seu caráter fraudulento e nada inocente: "'Inocente' é, por exemplo, Petrônio: comparado a esse feliz, um cristão perde de uma vez por todas sua inocência". [637]

É sobretudo nas Epístolas de Paulo que a verdadeira corrupção da Antiguidade se faz presente: "Na ocasião em que tenho necessidade de me libertar de uma impressão aviltante, por exemplo, após a leitura do apóstolo Paulo, algumas páginas de Petrônio me bastam para recobrar inteiramente a saúde". [638] Petrônio, como possível contemporâneo de

---

[635] Cf. AC § 58.

[636] FP (96) 9 [143] do outono de 1887. "Que recreação, após o Novo Testamento, tomar em mãos Petrônio, por exemplo! Como imediatamente alguém se encontra reestabelecido! que se sente a intelectualidade sã, petulante, segura e maliciosa! – e enfim é-se detido pela questão: 'a sujeira antiga não tem mais valor do que toda essa sabedoria pretensiosa, essa beatice cristã?' ((213) 10 [93] do outono de 1887).

[637] FP (287) 10 [193] do outono de 1887. "Baudelaire fala relativamente a Petrônio de *ses terrifiantes impuretés, ses bouffonneries attristantes.* Absurdidade: mas sintomático... (11 [163] novembro 1887 – março 1888).

[638] FP 24 [1] § 7 do outubro – novembro de 1888.

Paulo, aquele que envia o seu *Satiricon* como presente ao imperador Nero quando, cumprindo a sentença de morte que este o condenara, abria e fechava as veias degustando calmamente seus últimos instantes [639], representa todo o "mundo", a vida em seu triunfo, que Paulo condenou e caluniou com sua doutrina. [640]

Não obstante, a ousadia e despudor com que esses "santarrões" atacam é de caráter tão baixo e mesquinho, privado de honra, que tudo "que é por eles atacado é, por isso mesmo, *distinguido*. Um 'primeiro cristão' *não* macula a quem ataca... Ao contrário: é uma honra ter 'primeiros cristãos' contra si". [641] Tudo o que tem altura, toda a vida sadia e alegre é por eles agredida com tal violência, que todos os seus verdadeiros opositores devem ser estimados quase que imediatamente segundo o critério mais elevado de valor: "Não se lê o Novo Testamento sem uma predileção pelo que nele é maltratado – para não falar da 'sabedoria desse mundo', que um insolente fanfarrão busca em vão arruinar 'com tola prédica'..." [642] Mas, então, até mesmo aos escribas e fariseus devem-se reservar lugares de honra na história, afinal, "eles devem ter valido algo, para serem odiados de forma tão indecente." [643] Conforme Nietzsche, todo esse ataque impudente aos fariseus não provém de Jesus, pois essa atitude é incongruente com o seu tipo psicológico. É marcadamente com os apóstolos que se começa a fabular a respeito de uma revolta de Jesus contra a ordem sacerdotal, contra a hipocrisia dos fariseus: "Hipocrisia – eis uma censura que os 'primeiros cristãos' *poderiam* fazer. – Afinal foram os *privilegiados*: isso basta, o ódio tschandala não precisa de mais razões." [644] Ora, o que de fato se combatia aqui era o privilégio, a casta, o

---

[639] Cf. Tacite, Loc. Cit.

[640] Como também os Padres da Igreja: "O que se deve entender pela espiritualização das concupiscências de todo gênero: a *satura Menippea* de Petrônio nos dá um exemplo clássico. Que se o leia paralelamente a um Padre da Igreja, e que se pergunte onde sopra *o ar mais puro*... Não se encontra nada que não pudesse mergulhar um velho padre no desespero, por sua imoralidade e sua impertinência lasciva" (FP 15 [104] da primavera de 1888). *Satirae menippeae* (Nietzsche grafa "*satura*") é o modelo satírico greco-romano, em prosa e verso, composto por Varrão ao imitar as palestras satírico-sociais do filósofo grego Menipo, e que Petrônio adota de forma bastante livre em *Satiricon*.

[641] AC § 46.

[642] Ibidem.

[643] Ibidem. "Nada é mais vulgar que esse combate contra os fariseus a favor de uma absurda e impraticável aparência de moral – semelhante *tour de force* sempre divertiu o povo. A acusação de 'hipocrisia'! por essa boca! Nada é mais vulgar do que a maneira de tratar o adversário. – Um índice do gênero mais capcioso para discernir da nobreza ou *não*... Se qualquer um tivesse somente dito o centésimo ele mereceria a sua ruína, como anarquista." (FP (63) 9 [88] do outono de 1887).

[644] AC § 46.

poder: exatamente o que o código sacerdotal havia ensinado a odiar. Em uma passagem, que se lida de forma muito apressada pode levar a crer que Nietzsche está se referindo a Jesus, principalmente quando se tem em mente a seção 39 na qual ele diz que Jesus foi o único cristão que existiu (na verdade, como já foi dito, isso representa apenas um argumento hipotético provisório), Nietzsche declara que o "primeiro cristão" [645], ou seja, *Paulo*, é um verdadeiro insurgente contra todo privilégio de casta, daí sua necessidade da fé em uma sobrevida pessoal, da imortalidade da alma, da "igualdade de todos perante Deus": "O 'primeiro cristão' – receio que também o 'último cristão' *que eu talvez ainda venha a conhecer* – é um rebelde contra tudo privilegiado, a partir de seu mais básico instinto – ele vive, combate sempre por 'direitos *iguais*'..." [646]

[645] Cf. A § 68.

[646] AC § 46. Na continuação dessa passagem, fica ainda mais claro que é a Paulo, e não a Jesus, que Nietzsche se refere, devido à alusão feita pelo filósofo a temas centrais da doutrina que Paulo professa em suas Epístolas: "Olhando mais detidamente, ele não tem escolha. Se alguém quer ser um 'eleito de Deus' – ou um 'templo de Deus', ou um 'juiz dos anjos' – qualquer *outro* princípio de escolha, segundo a retidão, por exemplo, segundo o espírito, a virilidade e o orgulho, a beleza e a liberdade do coração, é simplesmente 'mundo' – o *mal em si*..."

## 3 – FISIO-PSICOLOGIA DO TIPO JESUS

De acordo com Andreas Urs Sommer [647], o primeiro problema que uma psicologia do redentor traz é precisamente a atribuição do título "*Erlöser*" [redentor] a Jesus. Na seção 24 de *O Anticristo*, ao expor a primeira tese para a solução da gênese do cristianismo, ou seja, a sua herança judaica, Nietzsche sintetiza: "Na formulação do redentor: 'a salvação [*das Heil*] vem dos judeus'". Contudo, na exposição da segunda tese, Nietzsche diz que o "tipo psicológico do Galileu" só pode servir como "o tipo de um *Redentor* da humanidade" a partir de "sua completa degeneração [*Entartung*]". Por conseguinte, a ausência de aspas na palavra "redentor" na primeira sentença parece estar em franca contradição com o que é declarado na segunda. As aspas também permanecem ausentes nas seções 28 e 29; na primeira, Nietzsche coloca como problema a ser agora investigado a psicologia do redentor e, na segunda, substitui a fórmula "tipo psicológico do Galileu" por "tipo psicológico do redentor". Como observa Sommer [648], a ausência de aspas parece sugerir que Nietzsche confere de fato à figura de Jesus esse atributo "cristológico" [649], porém, antes de acusarmos o filósofo de contradição, é necessário identificarmos com o que o termo "*Erlöser*" está associado no contexto geral de *O Anticristo*. Na seção 17, o filósofo afirma que é um sintoma da vida declinante o fato de que os atributos "Salvador" [*Heiland*] e "Redentor" (ambas as palavras colocadas entre aspas) serem tudo o que resta de predicado divino. Na seção 37, Nietzsche acusa o sentido histórico de sua época de obtusidade por ter chegado a acreditar "no absurdo de que no começo do cristianismo está a *grosseira fábula do fazedor de milagres e redentor*". Mas é no artigo sexto da "Lei contra o cristianismo" que a palavra se vê esvaziada de qualquer significação dignificatória: "as palavras 'Deus', 'Salvador', 'Redentor', 'Santo' devem ser usadas como insultos, como insígnias de criminosos". Ora, como Sommer argumenta [650], a seção 42 põe fim a toda anfibologia, nela é dito que Paulo falsificou a história de Israel declarando que todos os profetas falaram de seu "Redentor" (entre aspas), por outro lado, Nietzsche lança a questão retórica: "O que não sacrificou ao

[647] Sommer, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist"*, p. 281.
[648] Idem.
[649] Ou que foi corrompido pelo cristianismo. Isso será discutido em "Considerações finais: Redenção para o "Redentor" ou redenção *do* redentor".
[650] Idem.

ódio esse *disangelista*! [651] Antes de tudo o redentor: ele o pregou à *sua* cruz". No primeiro caso, "Redentor", entre aspas, designa a invenção de Paulo, um tipo pretensamente "divino", no segundo caso, redentor, sem a ironia das aspas, refere-se a um tipo humano, demasiado humano. Assim, a aparente contradição da seção § 24 se desfaz: Jesus foi um redentor, mas não uma espécie de Redentor da *humanidade*, ou seja, um "Redentor" no sentido eclesiástico, aquele ser divino que libertou (curou) o homem de seus pecados. Entretanto, o que exatamente vêm a ser um redentor em um sentido humano, demasiado humano? Ora, um tipo de homem fatalmente *décadent*. Sendo assim, quando Jesus e sua redenção aparecem como objetos de uma investigação psicológica não se faz necessário o uso de aspas, pois logo fica claro que nenhum tipo de "redenção do mundo" pode ser encontrada neste tipo de homem. Recordemos também uma passagem acerca do tom e do significado dos discursos de Zaratustra: "Mas o que diz ele mesmo, ao retornar pela primeira vez à sua solidão? Precisamente o oposto do que diria em tal caso qualquer 'sábio', 'santo', 'Redentor do mundo' [*Welt-Erlöser*] [652] ou outro *décadent*..." [653] Desta forma, o redentor, sem aspas, deve ser entendido enquanto um tipo fisiologicamente degenerado; "Redentor", entre aspas, deve ser entendido como uma falsidade cristão-teológica que fez de um *décadent* um tipo ideal de homem. [654] Não obstante, apesar de essa distinção ficar bem marcada na seção 42 pelo uso das aspas, o leitor nem sempre dispõe de tal ajuda. [655] Muitas vezes a diferença entre a interpretação real, ou seja, fisiológica, e a interpretação fictícia, isto é, teológica, do tipo redentor, tanto em *O Anticristo* quanto nos póstumos, é dada somente pelo contexto, como é o caso da seção 24 mencionada acima. Nesses casos, a distinção entre a interpretação imaginária do tipo do redentor frente àquela

[651] Aspas na palavra "disangelista", tal como se lê na tradução de Paulo César Souza, não constam na KSA.
[652] "Salvador do mundo" em PCS.
[653] EH, Prólogo § 4.
[654] Sobre o uso das aspas em Nietzsche e a distinção entre uma interpretação falsa e real do corpo, cf.: Blondel, Eric, *Les guillemets de Nietzsche*.
[655] As aspas também auxiliam na leitura em *Genealogia da moral*, I § 8: "Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse 'Redentor' portador da vitória e da bem aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores – não era ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? Não teria Israel alcançado, por via desse 'Redentor', desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, a verdadeira meta de sua sublime ânsia de vingança?"

real, se faz presente geralmente quando se atribui a este tipo a capacidade de ter libertado, curado, salvado, redimido a "*humanidade*". [656]

A diferenciação entre uma interpretação real, que lê o corpo como uma efetivação de pulsões e conflitos de forças, e uma interpretação fictícia, privada de toda noção de causalidade natural, é dada por Nietzsche na seção 15 de *O Anticristo*, na qual o uso das aspas para marcar a falsidade do discurso cristão e de sua interpretação sobre a maneira como o corpo se configura e se efetiva fisiologicamente se faz fortemente presente: "Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade [*Wirklichkeit*]. [657] Nada senão causas imaginárias ('Deus', 'alma', 'Eu', 'espírito', 'livre arbítrio' – ou também 'cativo' ['*unfreie*']); nada senão efeitos imaginários ('pecado', 'redenção'['*Erlösung*']658, 'graça', 'castigo', 'perdão dos pecados')". Toda essa psicologia imaginária, constituída por nada mais do que "mal entendidos sobre si" (ou seja, sobre o devir efetivo do corpo), "interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis", de dor e de prazer, "com ajuda da linguagem de sinais da idiossincrasia moral-religiosa", pode e deve ser substituída por uma psicologia, por um discurso, *real*. Nessa psicologia real, a redenção tem sua causalidade natural revelada. [659] Essa psicologia da redenção está intimamente associada com a tentativa empreendida por Nietzsche em seus últimos escritos de realizar uma *fisiologia da religião* e do *homem religioso*, como testemunham os seus fragmentos póstumos do ano de 1888. No contexto desses escritos, as atribuições de redentor e santo conferidas muitas vezes por Nietzsche a Jesus, longe de constituírem uma espécie de reverência ou elogio, servem muito mais para enfatizar o aspecto *décadent* de Jesus, e não o seu caráter "divino". Santo equivale, nesses últimos escritos, a um tipo degenerado, pálido, mórbido, cadavérico, neurastênico, hiperexcitado, que sofre de hiperexcitabilidade nervosa, neurótico, visionário, epiléptico, idiota-entusiasta,

[656] Para marcar ainda mais a distinção entre *Erlöser* e "*Erlöser*", decidimos grafar em português o termo que designa a leitura fisio-psicológica do tipo em letra minúscula.
[657] Ainda que sempre válida a observação de Rubens Rodrigues Torres Filhos sobre a especificidade semântica de *Wirklichkeit*, que seria mais corretamente traduzido por efetividade, optamos, por uma questão meramente estilística, seguir aqui a tradução de Paulo César de Souza, indicando entre colchetes o uso feito no original ou de *Wirklichkeit* ou de *Realität*. Andrés Sánchez Pascual também optou por "realidade", bem como Jean-Claude Hémery.
[658] "Salvação" em PCS.
[659] Cf. FP 14 [181] da primavera de 1888. Preparatório da seção fundamental para o tema da redenção em *O Anticristo*, a saber, § 51.

bem como o tipo redentor, salvador, homem bom, São Francisco, Jesus, Parsifal (de Wagner). O redentor, o santo, o salvador – reais, ou seja, fisiologicamente descritos, considerados enquanto tipos eminentemente *décadents*, diferenciam-se do "Redentor", do "Santo", do "Salvador", pois estes últimos se referem a uma interpretação falsa, a uma mentira, ou seja, a um objeto da fé cristã. [660]

Com isso, também se reforça a perspectiva de que com sua investigação Nietzsche não pretende adentrar no campo da investigação histórico-biográfica. Como esclarece Sommer: "De modo mais preciso, um tal empreendimento diz respeito apenas superficialmente ao aspecto psicológico individual, pois, na realidade, o que se tem aqui é muito mais uma 'tipologia' histórico-moral: o redentor como um 'tipo psicológico'". [661] Ou seja, o projeto de uma investigação do tipo psicológico do *redentor*, de modo bem mais preciso, diz respeito a Jesus somente enquanto este representa um caso específico do tipo: o que se quer investigar mesmo é qual a configuração fisio-psicológica desse tipo de homem que a *décadence* elegeu como seu "Redentor" de modo geral, abarcando assim outros pretensos "Redentores", como o Parsifal de Wagner, por exemplo.

Ora, de acordo com Frezzatti Júnior, uma investigação fisio-psicológica representa a superação da dualidade corpo/mente, biologia/cultura, pois o que se quer com ela é descrever como se configuram hierarquicamente os impulsos em um dado organismo, seja biológico, seja cultural: "A investigação desses impulsos é realizada, pelo filósofo alemão, por algo que não é nem uma Antropologia, nem uma Biologia ou Fisiologia no sentido tradicional, mas uma nova psicologia: uma fisio-psicologia que é concebida por Nietzsche enquanto 'morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência'". [662] A

---

[660] Essa distinção encontra-se bem marcada em AC § 51. A diferenciação entre *santo* e "santo" também pode ser vista em BM § 47. Ver também o uso das aspas para distinguir uma interpretação real de uma imaginária no que diz respeito à noção de pecado em AC § 49: "Mas a ciência prospera, em geral, apenas em circusntâncias felizes – é preciso ter tempo, ter espírito *de sobra*, a fim de 'conhecer'... 'Por conseguinte, é preciso tornar o homem infeliz' – esta foi, em todos os tempos, a lógica do sacerdote. – Já se percebe *o que*, conforme essa lógica, veio então ao mundo: o 'pecado'... A noção de culpa e castigo, toda a 'ordem moral do mundo' foi fundada *contra* a ciência – *contra* o desligamento do homem em relação ao sacerdote... [...] – O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem; o sacerdote *domina* mediante a invenção do pecado –".

[661] Sommer, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist"*, p. 281.

[662] Frezzatti Junior, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche*: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: Editora Unijuí, 2006, p. 274.

*morfologia* entendida enquanto conformações dos impulsos, cuja efetivação se dá pela vontade de poder, como a busca por aumento de força, é o que vai fornecer os atributos que caracterizam os diferentes tipos psicológicos, estes se originando do *desenvolvimento* da vontade de poder enquanto dinâmica de luta que provoca a mudança da forma com que os impulsos se configuram numa hierarquia. Os tipos psicológicos podem, grosso modo, ser divididos em três grandes grupos, a saber, os tipos próprios da vida ascendente, os da vida média e os da vida declinante. Quando os impulsos se encontram conformados em uma hierarquia, ou seja, organizados sob o comando de um impulso ou conjunto de impulsos que fornecem uma direção para todo o organismo, temos a vida em estado ascendente, quando busca a superação, ou média, quando busca a conservação; quando os impulsos se encontram desagregados, sem uma ordem de comando que imponha um alvo para o conjunto, temos a vida em estado declinante, doentia.

A despeito dessa mútua pertença entre fisiologia e psicologia na genealogia nietzschiana, arriscar-nos-emos a supor uma certa diferença de ênfase que sua investigação parece, às vezes, conferir aos aspectos fisiológicos e psicológicos. Assim, podemos nos aventurar a dizer que a *psicologia* do redentor é o entendimento de como a realidade evangélica vivenciada por Jesus é proveniente de um determinado corpo, de um tipo específico de vida. A *fisiologia* (do rendentor), por sua vez, é a *descrição* desse corpo, a descrição da *causalidade natural* da boa nova. Isso não implica que haja qualquer separação radical entre fisiologia e psicologia, mas somente que pode haver uma certa prevalência de um aspecto sobre outro nos diferentes *momentos* da investigação. [663]

Dessa forma, em sua investigação sobre o tipo de Jesus, Nietzsche irá recorrer muito mais a termos e conceitos psiquiátricos comuns à literatura médica do final do século XIX do que a dados historiográficos, exegéticos ou arqueológicos. É no fenômeno da *hiperexcitabilidade*, e seu estado hereditariamente progressivo, como sintoma característico da degenerescência fisiológica, que Nietzsche encontrará o fundamento psiquiátrico para as suas considerações sobre o tipo de Jesus. A hiperexcitabilidade enquanto sintoma que

[663] É assim que entendemos igualmente a diferença de *ênfase* entre os termos "degenerescência" e "*décadence*" nos escritos de Nietzsche. O primeiro termo se refere ao aspecto mais fisiológico (biológico, físico-químico, médico e psiquiátrico) do fenômeno, e o segundo, ao aspecto mais psicológico (cultural, moral, estético, etc.).

adquire um aspecto cada vez mais agravante de acordo com o aumento do grau de degenerescência na espécie é o conceito chave das investigações empreendidas pelo médico e psiquiatra francês Charles Féré, lido por Nietzsche entre 1887 e 1888. No trabalho de Féré, Nietzsche encontrou importantes dados que corroboraram e reforçaram suas teorias sobre o fenômeno da *décadence*. Chama particularmente atenção de Nietzsche a noção apresentada por Féré de que é a hiperexcitabilidade que condiciona a incapacidade de resistência e de luta por parte de um indivíduo degenerado. [664] É precisamente tendo como fundamento a noção de que o tipo de Jesus se mostra *incapaz* de opor resistência àqueles que lhe fazem mal e à dor de modo geral, que o filósofo irá buscar descrever a compleição fisio-psicológica do redentor. Deste modo, como esclarece Sommer: "O novo método anticristão para a investigação de Jesus não é biográfico, mas antes patográfico". [665] Mas, como também argumenta Sommer, isso não significa que Nietzsche irá escrever uma "patografia de Jesus" (ao invés de uma "vida de Jesus"), pois, a despeito do filósofo se apoiar nas recentes descobertas da literatura médica de seu tempo, buscando sempre uma aproximação rigorosa com esse discurso, é necessário atentar para o fato de que os conceitos e teorias da medicina ou da psiquiatria que ele irá lançar mão, sempre tendem a adquirir, no interior de sua filosofia, uma nova definição e configuração justamente por conta da sua filosofia da vontade de poder e da sua teoria de forças. O que não significa que o discurso fisio-psicológico que o filósofo põe em ação possua um caráter meramente metafórico, mas somente que o mesmo não está inteiramente comprometido, ou ainda, "aprisionado" pelos limites experimentais e empíricos que regularizam o discurso propriamente médico, recorrendo também à abstração conceitual como modo de ir além do discurso científico comum.

### 3.1 – Féré, degenerescência e hiperexcitabilidade

A tentativa de explicar o fenômeno religioso e o homem religioso segundo uma perspectiva fisio-psicológica já aparece com certa freqüência nos escritos de Nietzsche mesmo antes de 1888. Em *Humano, demasiado humano*, por exemplo, as experiências

[664] Cf. FP 15 [37] da primavera de 1888.
[665] Sommer, *Friedrich Nietzsches* "*Der Antichrist*", p. 289.

"divinas" vivenciadas pelo santo já são vistas como sendo causadas por problemas de ordem psicológica, por patologias mentais em um sentido bastante preciso, cujas causas e sintomas já haviam sido descritos pela literatura médica: "Todas as visões, terrores, esgotamentos e êxtases do santo são estados patológicos conhecidos, que ele, a partir de arraigados erros religiosos e psicológicos, apenas *interpreta* de modo totalmente diverso, isto é, não como doença". [666] E, em *Além de bem e mal* e *Genealogia da moral*, bem antes de Freud, Nietzsche já havia, não exatamente pelo mesmo caminho e pelos mesmos motivos que o psicanalista, aproximado a experiência religiosa da neurose [667]: "Onde quer que a neurose religiosa tenha aparecido na Terra, nós a encontramos ligada a três prescrições dietéticas perigosas: solidão, jejum e abstinência sexual – mas sem podermos decidir, com segurança, o que aí é causa e o que é efeito, e mesmo se existe uma relação de causa e efeito". [668] Mas é sobretudo a partir de 1887, muito provavelmente impulsionado pela leitura das obras de Féré, que a tentativa de realizar uma fisiologia da religião e do homem religioso começa a adquirir contornos bem mais precisos e a receber um grande destaque nas discussões dos últimos escritos do filósofo. A tentativa de realizar uma fisiologia da religião faz parte do projeto maior da crítica aos "supremos valores da humanidade" como sendo valores da *décadence*, e, portanto, está intimamente associada com a fisiologia da arte, da moral e da filosofia, bem como com os vários subtemas em que cada uma se encontra dividida, por exemplo, na fisiologia da arte, temos a fisiologia do artista, do ator, do público, do belo, do feio e dos efeitos da arte. Os temas concernentes a fisiologia da religião, por sua vez, podem ser divididos em: fisiologia das religiões em geral, do judaísmo, do cristianismo, do budismo, do hinduísmo (código de Manu), do

[666] HHI § 126.

[667] Sobre a especificidade conceitual do termo "neurose" na obra de Nietzsche e de seus contemporâneos, cf. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, p. 146: "W*hat, he asks* [em BM § 47] *, is the cause of the oscillation between manifestations of excessive sensuality and the penitential denial of the will and world which religious fanatics exhibit? The answer which he gives here, and works out in more detail in subsequent works, is what he calls the 'religious neurosis' – neurosis in the original, pre-psychoanalytic sense, of course; that is, a lesion of the nervous system and thus primarily a physiological, rather than a purely mental disturbance. According to nineteenth-century medicine, neurasthenia, epilepsy and hysteria are all related forms of neurosis*." (p. 146)

[668] BM § 47. Essa passagem é uma influência direta da obra *Inquiries into human faculty*, de Francis Galton (Cf. Haase, Marie-Luise, "Friedrich Nietzsche liest Francis Galton". In: *Nietzsche Studien*, Band 18, Berlin: Walter de Gruyter, 1989). "A neurose religiosa *se manifesta* como uma forma de 'ser mau': quanto a isso não há dúvida. O que é essa neurose? *Quaeritur* [pergunta-se]" (GM, III § 21).

paganismo, do islamismo; fisiologia da experiência religiosa em geral, do êxtase, da fé, do pecado, da penitência, da salvação, da beatitude e da redenção; fisiologia do homem religioso em geral, do sacerdote, do crente, do santo, do redentor. A fisiologia do santo também está associada com a fisiologia da moral no que concerne à fisiologia do altruísmo, do homem bom e das "almas belas"; a fisiologia da redenção está ligada ao efeito da música de Wagner em seu público, sendo que Nietzsche considera a redenção o próprio *leitmotiv* do músico [669]; e a fisiologia do redentor se encontra intimamente vinculada à fisiologia dos heróis de Wagner, mais especificamente, de Parsifal, e do tipo mesmo de Wagner. [670]

A fisiologia é o principal instrumento mediante o qual Nietzsche lê o conjunto dos valores ocidentais como valores condicionados pelo fenômeno da *décadence*. Como Nietzsche mesmo declarou, o problema da *décadence* foi aquele com o qual ele mais se ocupou. [671] Sabe-se que desde os anos de 1870, Nietzsche já analisa a decadência (*Verfall*) ou declínio (*Niedergang*) de uma cultura em termos biológicos, como um fenômeno ocasionado pela desintegração de um princípio orgânico central. [672] O termo "*décadence*", em sua forma francesa, já aparece no fragmento 23 [140] do final de 1876 e início de 1877, no qual o filósofo observa que *Dom Quixote*, de Cervantes, pertence a "*décadence* da cultura espanhola". Sabe-se também da importância que o termo francês adquire nos escritos de Nietzsche a partir de seu encontro com os *Essais*, de Bourget, no inverno de

[669] Cf. CW § 3.
[670] Embora os temas da fisiologia da redenção e do redentor estejam intimamente vinculados com a fisiologia da estética, mais particularmente, com a investigação da música de Wagner, optamos por não enveredar por esse assunto, visto que o tratamento que o mesmo exigiria não poderia ser dado satisfatoriamente aqui. Limitar-nos-emos, portanto, apenas em indicar um breve itinerário dos textos em que a associação da fisiologia da arte de Wagner e da fisiologia da redenção se dá de maneira mais clara. Sobre fisiologia da arte em geral: FP 10 [168] do outono de 1887; FP's 14 [117], 14 [119], 14 [170], 14 [182] da primavera de 1888. Sobre a fisiologia da música de Wagner: FP's 11 [90], 11 [312], 11 [321], 11 [322], 11 [323] de novembro de 1887 – março de 1888; FP's 14 [42], 14 [50], 14 [165], 14 [170], 14 [222], FP 15 [111] da primavera de 1888. Sobre a fisiologia do público de Wagner: FP's 11 [314], 11 [323] de novembro de 1887 – março de 1888; FP's 14 [62], 14 [63], 14 [170] da primavera de 1888; FP 16 [45] primavera – verão de 1888. Sobre a fisiologia dos heróis de Wagner: FP's 11 [322], 11 [380] novembro de 1887 – março de 1888; FP's 14 [63],15 [15], 15 [16] § 7, 15 [99], 15 [48] da primavera de 1888. Sobre a fisiologia do Parsifal de Wagner: FP's 11 [27], 11 [28] novembro de 1887 – março de 1888; FP's 14 [52], 14 [63], 15 [15], 15 [17] da primavera de 1888; FP 16 [69] primavera – verão de 1888. Toda essa discussão culmina, naturalmente, em *O Caso Wagner*.
[671] Cf. CW, Prólogo.
[672] Cf., por exemplo, NT § 23.

1883. Não obstante, como defende Gregory Moore [673], a importância de Bourget para a investigação do fenômeno da *décadence* nos últimos escritos de Nietzsche tem sido *superestimada*. Afinal, o termo "*décadence*", preferido por Nietzsche, só volta a aparecer em seus trabalhos publicados e em seus póstumos apenas de forma esporádica (isso por volta de 1885 e 1886), até 1887, "quando, com a intensificação de sua crítica à modernidade e ao niilismo, o uso da palavra explode em seus cadernos". [674] Moore tenta mostrar que a palavra "*décadence*" deve seu súbito reaparecimento e rápida profusão nos últimos escritos de Nietzsche não exatamente aos *Essais*, de Bourget, mas muito mais a obra *Dégénérescence et criminalité*, de Féré. É também assim que a palavra "*dégénérescence*", que Nietzsche traduz por "*Degenerescenz*", sinônimo de *décadence* para Féré e seus contemporâneos, e que surge pela primeira vez nos escritos do filósofo somente na primavera de 1888, também passa a obter grande destaque. [675] A influência quase que exclusiva, no que se refere ao fenômeno da *décadence*, que muitos intérpretes atribuem aos *Essais* de Bourget nos últimos escritos de Nietzsche, deve-se freqüentemente à famosa passagem do parágrafo 7 de *O caso Wagner*, na qual o filósofo descreve o que vem a ser o estilo da *décadence*, passagem essa que também pode ser encontrada quase que literalmente no capítulo sobre Baudelaire dos *Essais*. [676] Contudo, as noções de hiperexcitabilidade [677] e sensibilidade hiperexcitada [678], de sugestão [679], de esgotamento [680], e as teorias que falam

[673] Cf. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, p. 120.
[674] Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, p. 121.
[675] Cf. CW § 5; CW § 7; CI, O problema de Sócrates § 9; CI, Moral como contra-natureza § 2; CI, Incursões de um extemporâneo § 20; AC § 32; FP's 14 [74], 14 [91], 14 [113], 14 [133], 14 [209], 14 [220], 15 [36] , 15 [37], 15 [99] da primavera de 1888; FP 16 [40] primavera – verão de 1888; FP 22 [19] setembro – outubro de 1888.
[676] Cf. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 20.
[677] "*Überreizbarkeit*" – "*hyperexcitabilité*" em Féré. Cf. CW § 5: "*Überreiztheit der nervösen Maschinerie*".
[678] "*Überreizte Sensibilität*" – "*sensibilité maladive*" em Féré. Cf. Ibidem. "Sensibilidade exarcerbada" em PCS.
[679] "*Suggestion*" – "*suggestion*". Cf. Ibidem.
[680] "*Erschöpfung*" – "*épuisement*". Cf. Ibidem. Diferente dos conceitos de hiperexcitabilidade e de sugestão, o de esgotamento não é obviamente introduzido nos escritos de Nietzsche por uma influência de Féré, pois o mesmo já aparece como conceito chave para a leitura do fenômeno da decadência muito cedo nas obras do filósofo, cf., por exemplo, FP 1 [80] do outono de 1869; várias passagens de NT, por exemplo, § 22; *Schopenhauer como educador*, § 6; *Richard Wagner em Bayreuth* § 5, § 8 e § 9, etc. Porém, em CI, Os quatro grandes erros § 2, o conceito de esgotamento vem associado com uma discussão sobre a degenerescência hereditária, o vício e o luxo, extremamente próxima dos resultados obtidos pelo trabalho de Féré, o que sugere que o conceito adquire uma importância renovada após o contato do filósofo com as obras do médico francês. Paulo César de Souza traduz, em CW § 5, "*Erschöpfung*" por exaustão, optamos por esgotamento pela maior

de uma atração da *décadence* pelo que lhe causa dano [681] e da sua necessidade por estímulos fortes [682] (para nos limitarmos apenas aos conceitos e teorias presentes em "Um problema para músicos"), de grande importância para o *O caso Wagner* (e para os últimos escritos de Nietzsche como um todo), não se encontram em Bourget, mas sim em Féré. Esses conceitos servem como fundamento das considerações de Féré sobre a criminalidade enquanto um problema de degenerescência fisiológica.

Ainda que em nossos dias, o nome de Charles Féré (1852-1911) tenha sido quase que totalmente esquecido, ele foi um cientista e ensaísta bastante recolhecido e estimado pelos seus contemporâneos. Médico, fisiologista e neuro-psiquiatra, Féré foi interno no famoso hospital de Salpêtrière, então sob a direção do renomado neurologista Jean-Martin Charcot, chegando a exercer os seguintes cargos: *Chef des travaux anatomo-pathologiques à la clinique des maladies du système nerveux*; *Vice-président de la Sociéte de Biologie, de la Société de Psychologie physiologique, de la Société pathologique* de Londres, além de ter sido membro honorário da *Society for Psychical Research* de Londres, desde 1883, como especialista em anatomia, neurologia, oftalmologia, histeria e epilepsia. Seus primeiros escritos constituem-se em ensaios médicos tais como: *Du cancer de la vessie* (1881) e *Contribution à l'étude des troubles fonctionnels de la vision par lésions cérébrales* (1882). Muito brevemente, porém, ele se especializou no domínio da fisiologia e da psicologia. O trabalho de Féré se destacava por um intenso cuidado com a experimentação sob condições controladas em laboratório. Suas observações empíricas voltaram-se para o fenômeno do magnetismo, do hipnotismo e sobretudo para a medição da força motriz (geralmente de sujeitos histéricos) e sua relação com as representações mentais. Várias de suas publicações são resultados dessas esperiências, tais como: *Le magnétisme animal* (escrito em colaboração com Alfred Binet, 1887), *Sensation et mouvement* (1887),

---

proximidade com "*épuisement*", utilizado por Féré. Em AC § 51, PCS traduz, por outro lado, "*Erschöpften*" por "esgotados", é também significativo que aí o termo apareça diretamente associado com "hiperexcitados" ["*Überreizten*"], (superexcitados, em PCS).

[681] Cf. CW § 5.

[682] Cf. Ibidem.

*Dégénérescence et criminalité* (1888), *Du traitement des aliénés dans les familles* (1889), *Épilepsies et les épileptiques* (1893), *La famille névropathique* (1898). [683]

No fragmento póstumo 14 [119] da primavera de 1888, Nietzsche discute os efeitos sugestivos da arte, sua ação tonificante e o efeito depressivo do feio; a superabundância dos meios de comunicação do estado estético e a intensificação da força de comunicação que toda elevação da vida condiciona; é assim que a identificação com outras almas não tem em sua origem nada de moral, diz ele, "mas vem de uma fisiológica excitabilidade da sugestão" [*physiologische Reizbarkeit der Suggestion*]: o chamado "altruísmo" é somente uma falsa interpretação dessa relação psicomotora [*psychomotorischen Rapports*], e, entre parentêses, Nietzsche revela sua fonte para o entendimento desse fenômeno: "*induction psychomotrice*, afirma Ch. Féré". O aparato crítico da KSA, fixado por Colli e Montinari, nos informa, equivocadamente como veremos, que a fonte em questão se trata da obra *Dégénéréscence et criminalité*, de Charles Féré, sem precisar a página em que o conceito surgiria na obra do médico francês, indicando também diversos outros fragmentos que atestam a leitura feita pelo filósofo dessa obra. [684] Lampl, em seu artigo, "*Ex oblivione: das Féré-Palimpsest*", buscou dar uma contribuição ao trabalho iniciado por Colli e Montinari, tornando mais precisas as referências e influências de Féré nos escritos de Nietzsche, partindo da seguinte passagem de o *Crepúsculo dos ídolos*: "Os antropólogos entre os criminalistas dizem que o criminoso típico é feio: *monstrum in fronte*, *monstrum in animo*". [685] Essa passagem, segundo Lampl, é aquela que traz, entre os escritos publicados de Nietzsche, a evidência mais concreta de uma contribuição de Féré, por constituir um extrato puro de *Dégénéréscence et criminalité*, ainda que tal passagem remonte a um pensamento de Lombroso, citado por Féré, mas não exatamente compartilhado por ele:

---

[683] Cf. o belo trabalho de Grzelczyk, Johan, "Féré et Nietzsche. Au sujet de la décadence". In : *Association le Lisible et l'Illisible*/Le philosophoire. 2005, n.º 24, pp. 188-205. Disponível em: <http://ww.hypernietzsche.org> ou < http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-1-page-188.htm >, último acesso 27/02/2012. Ver também o trabalho seminal de Lampl, H. E., "Ex oblivione: das Féré-Palimpsest". In: *Nietzsche Studien*, Band 15, Berlin : Walter de Gruyter, 1986, pp. 225-264. Outro importante trabalho é de Wahrig-Schmidt, Bettina, "Irgendwie, jedenfalls physiologish. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888". In: *Nietzsche Studien*, Band 17, Berlin : Walter de Gruyter, 1988, pp. 434-464.

[684] Cf. FP's 14 [172], 14 [181] da primavera de 1888; FP's 15 [37], 15 [40] da primavera de 1888; FP 17 [9] maio – junho de 1888.

[685] CI, O problema de Sócrates § 3.

> *Ce n'est pas que je veuille amoindrir la valeur de l'œuvre de M. Lombroso et de ses émules :* ***si nous savions que le caractère principal du criminel est, d'être laid, 'monstrum in fronte, monstrum in animo'****, les anthropologistes ont fait l'histoire naturelle de cette laideur, et personne ne peut prévoir quelle sera la portée des faits importants qu'ils ont mis en lumière.* [686]

Mas o fragmento póstumo 15 [37] da primavera de 1888 também possui grande importância para a comprovação da leitura de *Dégénéréscence et criminalité* feita por Nietzsche nesse período. O fragmento inicia com a seguinte indicação: "Féré, p. 89"; neste caso, Nietzsche está de fato se referindo à *Dégénéréscence et criminalité*. Nesse fragmento, Nietzsche resume e analisa as principais teses da última parte do capítulo VIII, "*Épuisement et criminalité*" (pp. 85-96), da obra de Féré. Mas não só *Crepúsculos dos ídolos* e os fragmentos finais atestam essa leitura, como também o exemplar pessoal de Nietzsche de *Dégénéréscence et criminalité*, que ainda hoje se encontra conservado na Biblioteca Herzogin Anna Amalia de Weimar. [687] O exemplar de Nietzsche exibe diversos traços significativos de leitura em aproximadamente cinqüenta páginas, com frases e palavras sublinhadas ou parágrafos com a margem grifada, que mostram o intenso interesse com o qual Nietzsche empreendeu a leitura dessa obra. [688]

Ainda que esse encontro entre Nietzsche e Féré tenha sido de enorme importância para a interpretação que o filósofo fará do fenômeno da *décadence* em seus últimos escritos, Lampl afirma que, até aquele momento, o papel do médico francês enquanto fonte de Nietzsche tinha sido amplamente ignorado entre os intérpretes do filósofo e as evidências desse encontro quase que completamente apagadas (daí o título de seu artigo). Parece que esse quadro de obliteração da relevância de Féré para a fisio-psicologia dos

---

[686] Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, p. 80. As palavras sublinhadas encontram-se grifadas a lápis no exemplar pessoal de Nietzsche, e o traço vertical na margem direita também foi feito pelo filósofo em seu exemplar; a sentença em negrito corresponde à extensão do texto que o traço do filósofo destaca. Doravante, adotaremos o mesmo procedimento para exibir sinais de leituras presentes no exemplar pessoal de Nietzsche.

[687] Cf. Campioni, *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*. O *fac-símile* do exemplar pessoal de Nietzsche encontra-se disponível no site da Fundação Clássicos de Weimar, no endereço: <http://ora-web.swkk.de/digimo_online/digimo.entry?source=digimo.Digitalisat_anzeigen&a_id=1003&p_ab= >. Último acesso 27/06/2012.

[688] Sinais de leitura no exemplar pessoal de *Dégénéréscence et criminalité* de Nietzsche: pp. 57-59; 63-64; 70; 75-80; 82; 85; 92; 98-99; 107-114; 116-125; 128-134; 136; 139-144; 146; 149.

valores modernos realizada na última fase do pensamento de Nietzsche não se alterou muito desde os anos de 1980. Nossa suposição é que um dos motivos pelos quais isso ocorreu, e ainda ocorra freqüentemente, encontra-se no fato de que geralmente a única obra de Féré a qual se faz referência seja *Dégénéréscence et criminalité*, sendo que esse não foi o único trabalho do médico francês com o qual Nietzsche entrou em contato. Foi Lampl o primeiro a esclarecer que o conceito de *induction psychomotrice* com que Nietzsche trabalha no fragmento póstumo 14 [119] da primavera de 1888 não surge em *Dégénéréscence et criminalité*, tal como informa o aparato crítico da KSA, e sim em uma obra lançada um ano antes daquela, a saber, *Sensation et mouvement*. [689] Quando se toma *Dégénéréscence et criminalité* como fonte isolada de Nietzsche entre os escritos de Féré, fica mais difícil atribuir uma decisiva contribuição do médico francês à última fase do pensamento do filósofo. Um exemplo, além da citação de Lombroso em "O problema de Sócrates", uma outra referência direta à *Dégénéréscence et criminalité* na obra publicada seria também em *Crepúsculo dos ídolos*, no aforismo 45 de "Incursões de um extemporâneo", intitulado "O criminoso e o que lhe é aparentado". Porém, longe desse aforismo aparentar possuir uma sintonia imediata com o trabalho de Féré [690], ele acaba dando a equivocada impressão de ser uma crítica a sua principal tese, ou seja, de que a criminalidade é uma degenerescência fisiológica, já que, em tal aforismo, o criminoso é visto como "um tipo de ser humano forte", o que talvez tenha contribuido para mitigar a importância de Féré como fonte do filósofo. Entretanto, para Nietzsche, há uma distinção entre o criminoso acidental, herdeiro de uma raça forte, que a civilização tornou doente, e o criminoso congênito, fruto da degenerescência fisiológica na espécie; é ao primeiro tipo que o filósofo se refere em *Crepúsculo dos ídolos*, enquanto que o segundo tipo se encontra geralmente entre aqueles descritos por Féré. [691] Mas o principal motivo pelo qual a extensão da importância dos escritos de Féré para a investigação do fenômeno da

[689] Cf. Lampl, "Ex oblivione: das Féré-Palimpsest". E ver: FP 14 [119] da primavera de 1888; FP 17 [9] maio – junho de 1888; e em Féré, *Sensation et mouvement*, p. 13; pp. 15-16; p. 83; p. 118; p. 132.
[690] Na verdade, a principal influência de Nietzsche no referido aforismo é muito mais o trabalho de Francis Galton, *Inquiries into human faculty*, e a obra *Recordações da casa dos mortos*, de Dostoiévski. Sobre a importância de Galton para esse fragmento, cf. Haase, "Friedrich Nietzsche liest Francis Galton".
[691] Cf. a carta a August Strindberg de 8 de dezembro de 1888. Ver também: Haase, "Friedrich Nietzsche liest Francis Galton"; Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, p. 142-143; e Grzelczyk, Loc. Cit.

*décadence* nos últimos escritos de Nietzsche não pode ser corretamente medida unicamente pela análise de *Dégénéréscence et criminalité*, encontra-se no fato de que o fundamento conceitual que explica a efetivação fisiológica da degenerescência, e que constitui o próprio pressuposto dessa obra, é dado somente em *Sensation et mouvement*.

Apesar de Lampl ter esclarecido a procedência do conceito de *induction psychomotrice*, foi somente Bettina Wahrig-Schmidt que identificou, ainda que parcialmente, uma série de fragmentos póstumos e passagens das obras publicadas de Nietzsche que atestam sua leitura de *Sensation et mouvement*. [692] Diferente do que ocorre com *Dégénéréscence et criminalité*, no qual o exemplar pessoal de Nietzsche surge como uma grande comprovação de sua leitura, *Sensation et mouvement*, que não se encontra na biblioteca pessoal do filósofo, só pode ser identificado como fonte de Nietzsche por meio da análise do conteúdo dos póstumos e das obras publicadas, associada com a comparação com o texto de Féré. Para Wahrig-Schmidt, os fragmentos póstumos cujos conteúdos atestam a leitura de *Sensation et mouvement* feita por Nietzsche se encontram localizados nos grupos 14 a 16 de 1888 (cadernos W II 5, primavera de 1888; W II 6, primavera de 1888; e W II 7, primavera-verão de 1888). [693] No entanto, esta intérprete também argumenta que em *Genealogia da moral* (1887), já é possível encontrar uma parte do vocabulário fisiológico que Nietzsche introduz no grupo de fragmentos 14, como o termo "degenerativo" [*degenerierend*] [694], por exemplo. Assim sendo, é possível, portanto, que desde sua data de lançamento, *Sensation et mouvement* tenha sido uma fonte disponível para *Genealogia da moral*. Entretanto, Wahrig-Schmidt defende que o primeiro fragmento póstumo que pode ser considerado como uma comprovação real dessa leitura data somente de 1888, a saber, o 14 [2] da primavera. Nesse breve fragmento intitulado "*Homoeopathica*", é dito que: "O efeito de doses infinitessimais é específico nos doentes nervosos: ego" [*Homœopathica / Die Wirkung von Infinitesimal-Dosen ist spezifisch bei*

[692] Cf. Wahrig-Schmidt, "Irgendwie, jedenfalls physiologish".
[693] Segundo Wahrig-Schmidt, nos fragmentos desse mesmo período também é possível localizar resquícios da leitura de *Le cerveau et l'activité cerebrale*, de Alexadre Herzen, e também *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche* [*O tratamento moderno da fraqueza dos nervos*] de Leopold Löwenfeld.
[694] Cf. GM, III § 13.

*Nervenkranken: ego*]. [695] Nietzsche encontrou essa hipótese em uma nota de *Sensation et mouvement*: "*Il serait intéressant de savoir si l'action des doses infinitésimales ne se fait pas surtout ou mème exclusivement sentir chez des névropathes d'un genre particulier; quel est le processus de cette action ?*" [696] O fragmento termina com uma citação de Schopenhauer [697]: "é-se tanto mais infeliz quanto se é inteligente" ["*man ist um so unglücklicher als man intelligent ist*"]; e que também aparece em *Sensation et mouvement*. [698]

Contudo, há motivos para supor que já é possível encontrar claros sinais de leitura de *Sensation et mouvement* muita antes dos fragmentos da primavera de 1888, mais especificamente a partir do fragmento 11 [228] de novembro de 1887 – março de 1888, que pertence a segunda parte do caderno W II 3, quando terminam os fragmentos que faziam parte do antigo esboço da "Vontade de poder", e começam os fragmentos que contém reflexões pessoais do filósofo acompanhadas dos extratos de diversas leituras feitas nesse período (Baudelaire, Tolstói, Wellhausen, etc.), exatamente o grupo de fragmentos em que o projeto de uma psicologia do redentor começa a se constituir de forma mais clara. No fragmento 11 [228], Nietzsche faz uma classificação do que seriam as principais espécies de pessimismo: ele lista, em primeiro lugar, "o pessimismo da *sensibilidade* (a hiperexcitabilidade [*überreizbarkeit*] com uma preponderância das sensações de desprazer)". O termo "hiperexcitabilidade", que dará lugar a uma série de termos congêneres relacionados com o mesmo conceito ao qual ele faz referência, sobretudo "irritabilidade" [*Irritabilität*] [699], mas também, "sensibilidade hiperexcitada" [*Überreizte*

[695] O "ego" no final da sentença é o modo de Nietzsche escrever a expressão italiana "eco", que ele utiliza inúmeras vezes para indicar sua concordância com as idéias expressas em um texto.
[696] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 76, nota 2.
[697] Schopenhauer, *Parerga et paralipomena*, I.
[698] "*Les désirs s'étendent enraison de la multiplicité et de l'intensité des représentations mentales, et l'habitude, en émoussant la sensation, les rend encore nécessairement progressifs (1); or, comme les moyens de les satisfaire ne se développent pas parallèlement chez certains individus (2) il faut bien qu'ils reconnaissent leur impuissance: et c'est ainsi que Schopenhauer a pu croire qu'on est d'autant plus malheureux qu'on est plus intelligent*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 150).
[699] Cf. FP 9 [165] primavera de 1887; FP's 14 [86], FP 14 [163], FP 14 [170], FP 14 [209] da primavera de 1888; FP 15 [37] da primavera de 1888; FP's 16 [75], FP 16 [77] primavera-verão de 1888; FP 17 [6] maio-junho de 1888, e a carta a Overbeck de 4 de junho de 1888. O termo "*irritabilité*" ou "*faiblesse irritable*" é marcadamente presente em *Dégénéréscence et criminalité*, mas também aparece em *Sensation e mouvement*.

*Sensibilität*] [700], "doentia excitabilidade" [*krankhafter Reizbarkeit*] [701], "extrema capacidade de excitação" [*extremen Reizfähigkeit*] [702], "enorme excitabilidade" [*übergrosse Reizbarkeit*] [703], entre outros, surge apenas neste fragmento e em *Crepúsculo dos ídolos*, "Incursões de um extemporâneo, § 37 [704], e consiste muito provavelmente em uma apropriação do termo "*hyperexcitabilité*" [705], utilizado por Féré para denominar um fato fisiológico característico da degenerescência e que possui uma importância crucial para o entendimento de sua realidade. [706] Ademais, que uma excitabilidade mórbida seja a causa fisiológica do pessimismo é simplesmente a tese defendida por Féré no capítulo XXI de *Sensation et mouvement*, "*Impuissance et pessimisme*".

Mas é o fragmento 11 [361] que aumenta significativamente a probabilidade de que *Sensation et mouvement* tenha servido como fonte para Nietzsche desde 1887:

> Schopenhauer, a partir de seu niilismo, tinha perfeitamente o direito de não conservar outra virtude além da compaixão: por meio dela, com efeito, a negação da vontade de viver se encontra mais fortemente estimulada. A compaixão, a *caritas*, ao permitir aos deprimidos e aos fracos sobreviverem e terem uma posteridade, contraria as leis da evolução: ela acelera a decomposição, ela destrói a espécie, – ela *nega* a vida.

Este fragmento, um preparatório da seção 7 de *O Anticristo*, também é uma apropriação das teorias defendidas por Féré no capítulo XXI de *Sensation et mouvement*,

---

[700] Cf. CW § 5.
[701] Cf. AC § 29.
[702] Cf. AC § 30.
[703] Cf. AC § 20.
[704] Ainda que o conceito continue a aparecer também sob a forma de: "hiperexcitados" [*Überreizten*]; "hiperexcitar os nervos" [*Nerven überreizt*]; "hiperexcitação" [*Überreiztheit* ou *Überreizung*] (dos sentidos ou da sensibilidade moral).
[705] No fragmento póstumo 15 [80] da primavera de 1888, Nietzsche se vale do termo "*Hyper-Reizbarkeit*", e no 14 [224], do termo "*Hyper-Nervosität*", o que torna ainda mais forte a proximidade com o conceito trabalhado por Féré; daí por que também nos sentimos mais à vontade para traduzir "*überreizbarkeit*" e seus congêneres por "hiperexcitabilidade" e não "superexcitabilidade", buscando evidenciar, assim, a filiação do termo com o conceito elaborado por Féré.
[706] É possível ainda que mesmo o fragmento 9 [165] do outono de 1887, que faz parte do antigo esboço da "vontade de poder", contenha também índicios da leitura de *Sensation et mouvement*. Nele, Nietzsche critica a indisciplina do espírito moderno, "*la largeur de sympathie* = um terço de indiferença, um terço de curiosidade, um terço de excitabilidade mórbida [*krankhafte Erregbarkeit*]". Logo abaixo, entre as características da "modernidade", ele inclui "a irritabilidade mórbida [*krankhafte Irritabilität*] (o meio como "*fatum*')".

constituindo um extrato, ainda que apenas em parte (visto que Nietzsche já reelabora essas idéias de acordo com sua própria perspectiva) da seguinte passagem:

> *La pitié et la charité qui en découle ne sont pas pures d'égoïsme: ce sont des phénomènes physiologiques et par conséquent nécessaires. La vue de la douleur constitue une peine réelle, et ou y compatit d'autant plus que l'on peut s'en croire plus menacé. C'est à tort que Schopenhauer considère la charité comme une vertu cardinale: son action générale est de contrarier l'évolution naturelle en permettant aux dégénérés, aux improductifs, de survivre et de se reproduire; elle favorise la déchéance de l'espèce.* [707]

Não se pode afirmar, porém, que a leitura de Féré conduziu a filosofia da *décadence* de Nietzsche a um caminho radicalmente novo. O trabalho de Féré foi extremamente importante como uma confirmação rigorosamente científica das teorias que já estavam em gestação desde as *Extemporâneas*. Não se pode diminuir também a importância do uso de outras fontes. Em uma carta a Overbeck de 20/21 de setembro de 1881, Nietzsche declarou que todo o trabalho que sua fraca visão então permitia era quase que exclusivamente dedicado aos estudos fisiológicos e médicos. Não se pode esquecer igualmente que o fenômeno da *décadence*, no pensamento de Nietzsche, nunca está reduzido a um fato meramente biológico, mas se encontra também relacionado com uma realidade cultural, e que, portanto, a crítica literária francesa, sobretudo Bourget, de fato exerceu um papel decisivo para a análise da decadência cultural e dos valores que dela emanam. Deste modo, pode-se dizer que a fisiologia, em Nietzsche, engloba um aspecto biológico (daí a importância das fontes científicas), cultural (daí a importância da crítica literária), mas também de modelos interpretativos elaborados no interior de um combate de forças, de luta de *quantas* de poder, que interpretam, em busca de crescimento, de um aumento de poder [708], e, nesse sentido, o filósofo confere um novo significado aos dados que suas diferentes fontes fornecem. Sendo assim, para a análise da decadência enquanto um fenômeno cultural (*décadence*), Bourget e os outros chamados psicológos franceses permanece sendo a sua fonte principal, contudo, para o aspecto propriamente fisiológico da decadência

[707] Féré, *Sensation et mouvement*, pp. 131-132. Essas idéias também são discutidas no FP 14 [5] da primavera de 1888.
[708] Cf. O clássico estudo de Müller-Lauter, Wolfgang. "*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6, São Paulo, 1999; e também Frezzatti Junior, *A fisiologia de Nietzsche*.

(*degenerescência*), é Féré (entre outros) que passará a desempenhar um papel fundamental nos últimos escritos do filósofo.

Não obstante, o "entusiasmo", como afirma Grzelczyk, com que Nietzsche lê Féré é indiscutível. [709] Para Grzelczyk, isso se explica pelo fato imediato de que Nietzsche e Féré compartinham, em linhas gerais, naquilo que diz respeito ao fenômeno da *décadence*, de uma mesma filosofia. Lampl, por sua vez, declara que Nietzsche teria dado um diagnóstico *avant la lettre* da realidade fisiológica, somática, da *décadence*, que teria sido posteriormente constatado experimentalmente pelo trabalho de Féré. [710]

Sendo assim, a contribuição decisiva de Féré para a teoria da *décadence* de Nietzsche diz respeito a um maior rigor no que se refere ao aspecto científico do tema, a todo um referencial teórico bem mais vasto, relevante e atual, bem como a um aperfeiçoamento de seu léxico fisio-psicológico, "incansavelmente refinado" a partir de então, como diz Lampl, que também lista parte considerável desse aprimoramento conceitual: entre as doenças nervosas, neurose, neuropatia, neurastenia, fraqueza dos nervos e epidemia nervosa; *altération de la personalité*, *idée fixe*, *influx cérébral*, *suggestion mentale*, *induction psycho-motrice*, *pudeurs*, contágio, degenerescência, *folie circulaire*, monomania, coma, desagregação (da vontade ou da personalidade), depressão, *tonicité*, hemiplegia, excremento, anestesia, hiperexcitabilidade, estímulo [*Stimulus*] e estimulantes, estigmas [*Stigmata*], secreção, dispepsia, regime preventivo [*Schutzdiät*], dieta fortificante [*corroborirende Diät*] ou regime fortificante [*corroborirende Kost*], *régime*, *système fortifiant* (ou *corroborirenden System*), sistema circulatório e nutrição cerebral [*Hirnernährung*], sistema gástrico, indigestão, febre intestinal, epilepsia, histeria, precocidade erótica, estímulo muscular [*Muskel reize*] e vascular, melancolia hereditária [*erbliche Melancholie*], hereditariedade [*Heredität*] e criminalidade, hipocondria, purgativo [*Purgativ*], fraqueza habitual, impotência, sonolência, sífilis, tuberculose, raquitismo, anemia, diabete, artrite, paralisia, automotismo, aborto, seleção degenerativa, etc. E, mais especificamente no que se refere aos termos e conceitos médicos mobilizados por Nietzsche para diagnosticar e analisar a fisio-psicologia do santo e do redentor, podem-se listar:

[709] Cf. Grzelczyk, Loc. Cit.
[710] Cf. Lampl, Loc. Cit.

doentes crônicos, doentes mentais, doentes nervosos, neurastênicos, enervados, neuróticos, histéricos, epilépticos, idiotas; e também, esgotados, hiperexcitados, irritáveis, sugestionáveis, extáticos, entusiasmados, comovidos, excêntricos, anêmicos, preguiçosos, etc.

### 3.1.1 – *Sensation e mouvement*

Logo no início de *Dégénérescence et criminalité* [711], Féré declara que as teorias que ali serão expostas foram precedidas e preparadas por uma série de pesquisas fisio-psicológicas desenvolvidas em seu trabalho anterior, *Sensation et mouvement*. Em seu ensaio consagrado as relações existentes entre degenerescência e criminalidade, Féré parte do seguinte pressuposto : "*D'une manière générale, l'intensité des représentations mentales a une influence manifeste sur l'état des forces*." [712] Ou seja, a intensidade das chamadas representações mentais (sensações, sentimentos, emoções, etc.) possuem uma correlação direta com o grau de energia consumido em um movimento físico (mecânico, muscular, químico). Féré chegou a essa conclusão com base nas experiências psico-motoras descritas e analisadas em *Sensation et mouvement*. Neste seu "*Études expérimentales de psycho-mécanique*", o médico francês esclarece que "*les représentations mentales ne sont que le résultat d'un rappel de sensation, et les modifications dynamiques qui les accompagnent consistent en réalité en transformations de mouvement consécutives à des excitations extérieures plus ou moins éloignées*." [713] Ou seja, as representações mentais são, grosso modo, traduções psíquicas das excitações exteriores. Nesse sentido, a intensidade das representações mentais depende do maior ou menor grau de sensibilidade ou excitabilidade de um indivíduo, portanto, de sua constituição fisiológica. Quanto mais sensível às excitações exteriores for um indivíduo, mais exagerada será a sensação dessas mesmas excitações nele e mais intensa será a transformação e condução dessas excitações sob a forma de representações mentais, resultando, assim, num gasto maior de energia potencial na produção do movimento solicitado por essas excitações, que surge como reposta aos estímulos, ou seja, como uma *resistência* às excitações. Segundo a definição

[711] Cf. Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 1.
[712] Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 6.
[713] Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 6.

dada por Féré, a degenerescência consiste em "*une diminution de vitalité, se traduisant par une atténuation générale des fonctions organiques*." [714] Essa diminuição da vitalidade se dá, de forma mais precisa, por um aumento da sensibilidade, por uma "*faiblesse irritable*" ou "*hyperexcitabilité*". A irritabilidade ou excitabilidade consiste na capacidade menor ou maior de um indivíduo sentir as excitações externas de maneira menos ou mais intensa. As excitações representam, para um organismo, estímulos que solicitam resposta ou que exigem resistência. Os indivíduos fisicamente fracos possuem como característica principal a elaboração de representações mentais particularmente intensas que diferem, em nível proporcionalmente superior, das representações mentais de sujeitos saudáveis expostos aos mesmos estímulos. Suas representações mentais são intensas porque sua excitabilidade é mórbida; quanto mais fraco for um indivíduo, mais sensível, mais irritável, mais excitável ele será. [715] Como os estímulos solicitam resposta, os hiperexcitados, por sentirem de forma exagerada as excitações e por as representarem mentalmente de forma igualmente intensa, respondem aos estímulos de maneira sempre desproporcional, acabando, assim, por se esgotarem. Ser resistente, então, significa poder responder às solicitações, significa, portanto, não ser vulnerável às excitações, não ser morbidamente sensível a elas [716]; porém, um indivíduo esgotado, devido ao desperdício de força que sua irritabilidade lhe impõe, não consegue mais opôr resistência às excitações.

Féré observa que as chamadas excitações periféricas e os fenômenos psíquicos que surgem como conseqüência das mesmas são acompanhadas de manifestações motrizes que, segundo ele, podem ser postas em evidências e mensuradas mesmo mediante procedimentos de natureza extremamente simples. Deste modo, suas observações têm como

---

[714] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 125.

[715] "*Dés mes premières expériences, j'ai pu reconnaître, ce qui d'ailleurs n'avait guère besoin d'être démontré expérimentalement, que tous les sujets ne réagissent pas de la même manière à la même excitation, et qu'un bon nombre ne réagissent pas identiquement à une même excitation dans toutes les circonstances: la constitution, l'âge, le sexe, l'état de santé, les différents actes de la vie végétative, etc., sont susceptibles de faire varier la vibratilité du sujet en dehors des circonstances extérieures*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 58).

[716] "*Les sujets d'une constitution robuste, au contraire offrent, si on peut dire, une force statique plus considérable qui leur permet de résister aussi bien à l'excitation qu'à l'épuisement et de ne présenter, sous l'influence d'un agent quelconque, que des réactions modérées. L'impassibilité est un signe de force; et les anciens Égyptiens la symbolisaient parfaitement en représentant les puissants, dieux ou rois, assis, les membres dans une position intermédiaire à la flexion et à l'extension, le regard à l'horizon, prêts à tout et émus de rien*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 133).

base empírica a mensuração, sob condições favoráveis de experimentação, ao mesmo tempo, da excitação e da força provocada pela mesma que o indivíduo estimulado produz. [717]

Féré utiliza como principal instrumento de medição da força motriz dos indivíduos o dinamômetro de Regnier. Este instrumento foi inventado e construído por Edme Régnier (1751 – 1825) por volta de 1780, encorajado pelos naturalistas Buffon e Guéneau, que desejavam um aparelho que fosse capaz de calcular a força de um homem e compará-la com a de outros, a fim de testar as habilidades relativas de homens de diferentes idades e sob vários estados de saúde. O aparelho consiste em uma mola elíptica forjada em aço e coberta por chumbo; esta mola é encimada por uma dupla escala em bronze, gravada em miriagramas (104 gramas) e em quilogramas. Uma agulha de aço com duas setas permite a medição. O aparelho possui duas escalas básicas, a primeira permite utilizar o aparelho com uma extensão para a medição da forças dos músculos da região lombar, e a segunda, para ser utilizada por compressão, especialmente para medição da força da mão. [718] Geralmente, Féré utiliza o dinamômetro para medir a força dos dedos e das mãos, mas também das pernas, fazendo sempre a distinção entre os membros da região esquerda e da direita. Uma série de diagramas exibidos ao longo de *Sensation et mouvement* fornecem os principais dados que Féré obteve com essas experiências.

As experiências com o dinamômetro conduziram Féré a seguinte conclusão : "*la plus grande énergie de l'effort momentané coïncide avec la plus grande activité des fonctions intellectuelles*." Ou seja, os sujeitos submetidos a algum tipo de exercício intelectual (fala, leitura, escrita), exibiram um aumento na pressão exercida sobre o dinamômetro em comparação com os períodos nos quais se encontravam privados de qualquer estímulo. O mesmo com relação aos sujeitos cujo trabalho intelectual era mais freqüente: a força que eles exerciam sobre o dinamômetro era maior do que aquela exercida por sujeitos menos habituados aos exercício intelectual (geralmente trabalhadores que

[717] Cf. Féré, *Sensation et mouvement*, pp. 4-5.
[718] Cf. Aboville, F. M et allii. "*Sur le dynamomètre de M. Regnier*". In: *Journal des Mines*. Numéro 97, Vendémiaire an 13, 1804-1805, pp. 57-76. Disponível em: < http://annales.ensmp.fr/articles/1804-1805-1/ >, último acesso em: 27/06/2012.

exerciam atividades manuais mecânicas, sem o conhecimento da técnica). [719] Segundo Féré, esse fato se encontra diretamente associado com a noção vulgar de que sob a influência de certos estados fisiológicos, como a cólera, ou estados patológicos, como a excitação maníaca, os esforços musculares adquirem uma energia inusitada. Entretanto, não é somente sob a influência de um esforço intelectual que se pode observar um aumento da força dinamométrica; certas excitações do sentido muscular podem agir da mesma maneira; mas isso, para Féré, se deve menos ao exercício muscular em si [720] do que a um aumento do trabalho intelectual, pois essa sensação muscular resulta num aumento da intensidade das representações mentais. [721] Féré também observa que os movimentos passivos (ou seja, executado pelo experimentador no sujeito experimentado) provocam os mesmos tipos de excitação funcional produzida pelos movimentos ativos. Deste modo, pode-se concluir em geral que: "toutes les sensations s'accompagnent d'un développement d'énergie potentielle *qui passe à l'état cinétique et se traduit par des manifestations motrices susceptibles d'être mises en évidence même par des procédés grossiers comme la dynamométrie*." [722]

Essa transformação das excitações externas em energia cinética é denominada por Féré de *induction psycho-motrice*. Por meio desse conceito chave, Féré irá demonstrar as diferenças existentes entre o grau de irritabilidade e, por conseguinte, da intensidade de representações mentais existentes entre os sujeitos sãos e os degenerados, sobretudos, dos neuropatas e histéricos:

> *Sur des sujets sains les mouvements passifs de flexion des doigts peuvent augmenter l'énergie de la pression de plus d'un quart. Ce résultat acquiert une importance considérable si on le rapproche du fait suivant: l'histoire des épidémies spasmodiques nous montre que chez les névropathes, plus sensibles d'une manière générale à tous les agents excitants ou dépressifs, la seule vue d'un mouvement provoque l'exécution de ce mouvement. Ce phénomène, que l'on*

[719] "*Sous l'influence du travail intellectuel, la force dynamométrique augmente, et dans des proportions d'un sixième, d'un cinquième, d'un quart même, suivant que l'attention a été fixée d'une façon plus ou moins soutenue*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 7).
[720] "*Il faut remarquer tout d'abord que, dans les recherches de dynamométrie normale, sur le même sujet, on obtient à peu près constamment le même résultat avec le même instrument: il semble que l'exercice influe peu*" (Féré, *Sensation et mouvement* , p. 6).
[721] "*Chez certains individus peu sensibles aux excitations intellectuelles, on peut exagérer l'énergie de la pression manuelle en leur faisant faire un exercice violent de tout le corps : j'ai observé souvent l'augmentation de la pression dynanométrique après des exercices dits d'assouplissement*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 12).
[722] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 51.

> *pourrait désigner sous le nom d'induction psycho-motrice, peut se montrer à l'état sporadique, comme M. Ch. Richet en a signalé un exemple. Si, prenant un sujet de ce genre, nous le prions de regarder avec attention les mouvements de flexion que nous faisons avec notre main, au bout de quelques minutes, il déclare qu'il a la sensation que le même mouvement se fait dans sa propre main, bien qu'elle soit complètement immobile; et au bout de quelques instants en effet sa main commence à exécuter irrésistiblement des mouvements rythmiques de flexion.* [723]

Quanto mais intensa, quanto mais "viva" for uma representação mental, maior a força consumida no movimento que ela provoca. Ora, para Féré isso demonstra experimentalmente uma importante opinião admitida pelos psicólogos de que "*l'idée du mouvement c'est déjà le mouvement qui commence.*" [724] E isso também significa que quando uma idéia é suficientemente forte, a ação, que nada mais é do que sua tradução motora, acompanha-a necessariamente. Deste modo, Féré chama atenção para o poderoso papel que a *induction psycho-motrice* desempenha nos contágios de emoções e de sentimentos. [725]

Outro importante conceito utilizado por Féré para explicar as relações psico-motoras é o de *sugestão mental*, que caracteriza particularmente a necessidade irresistível que conduz os indivíduos degenerados a imitarem e reproduzirem inconscientemente os movimentos que acompanham a idéia daquilo que se encontra em sua presença, sendo levados, assim, a experimentarem a mesma emoção, o mesmo pensamento que começou aquele movimento. [726] É, portanto, bastante significativo que, entre os sujeitos mais sensíveis ao fenômeno da *induction psycho-motrice*, as idéias que mais se tenta evitar e que se quer a todo custar silenciar são necessariamente seguidas pelo ato. [727] Em outras

[723] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 13.
[724] Féré, *Sensation et mouvement,* p. 15.
[725] Ibidem.
[726] Cf. Féré, *Sensation et mouvement,* p. 15-16.
[727] Cf. Féré, *Sensation et mouvement*, p. 16. Um exemplo bastante interessante deste fenômeno pode ser encontrado na parte final do romance *O idiota* de Dostoiévski, no episódio da festa de noivado entre o príncipe Míchkin e Aglaia, momento que seria crucial para que este pudesse ser introduzido na "sociedade", no mundo dos "grandes", dos "adultos", mas que resultou num tal grau de excitação para ele que um estado crescente de euforia logo lhe assaltou, culminando num lastimável ataque epiléptico. Um exaltado discurso, em que o príncipe defende o ideal russo como contraposição ao Catolicismo Romano, o Cristo contra o Anticristo, termina com a quebra de um vaso, do qual ele tentará, inutilmente, manter-se afastado durante toda a cerimônia: "Ainda no início, quando o príncipe mal entrara na sala de visitas, sentou-se o mais distante que pôde do vaso chinês com o qual Aglaia tanto o assustara. Daria para acreditar que depois das palavras ditas ontem por Aglaia pousara nele uma convicção indelével, um pressentimento surpreendente e impossível de que ele iria forçosamente quebrar esse vaso no dia seguinte, por mais que se distanciasse dele, por mais que

palavras, se a idéia de um movimento já é em si o começo de um ato motor, uma idéia poderosa o suficiente é capaz de tornar a extensão física deste movimento um ato irrefreável e imediato. Mas, para Féré, a suscetibilidade de um sujeito a esse tipo de idéia ou representação mental intensa já denuncia uma pré-disposição mórbida, ou seja, uma hiperexcitabilidade.

O fenômeno da *induction psycho-motrice* exerce um importante papel em *Dégénérescence et criminalité* como forma de estabelecer o vínculo, conforme Féré, necessário entre o degenerado e o criminoso. De acordo com Féré, ainda que a criminalidade não seja transmitida hereditariamente, como as outras formas de degenerescência, ela afeta prioritariamente os indivíduos que possuem pré-disposições mórbidas, e é por conta da suscetibilidade desses indivíduos à sugestão mental, que o meio em que eles vivem é capaz de exercer um papel tão determinante na origem de suas ações criminosas [728], como se pode observar, por exemplo, nas grandes comoções sociais: "*Les grandes commotions sociales, en fournissant une occasion aux instincts criminels, peuvent dans une certaine mesure mettre en lumière des monstruosités psychiques héréditaires ou congénitales, et montrer pour ainsi dire expérimentalement la parenté du crime et de la folie.*" [729]

Os sujeitos que sofrem de hiperexcitabilidade são extremamente sensíveis às excitações desagradáveis, às dores e às emoções depressivas, sendo que estas lhe são mais comum, por conta disso, tais sujeitos são mais propensos a compartilhar a dor e o sofrimento do próximo devido ao fenômeno da *induction psycho-motrice* e da sugestão mental. Deste modo, Féré sustenta que essa é a origem, puramente egoísta, do altruísmo, como ele esclarece em uma passagem de *Sensation et mouvement* que, naturalmente, chamou bastante a atenção de Nietzsche [730] :

---

evitasse a desgraça? Mas foi o que aconteceu" (Dostoiévski, Fiódor. *O idiota*: romance em quatro partes. Tradução, prefácio e notas Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 610).

[728] "*Les dégénérés en général subissent facilement l'influence du milieu: ils se laissent communiquer les émotions et les passions du moment, dont ils se font souvent les trop dociles instruments; on les voit sujets à la contagion du suicide comme à la contagion du meurtre*" (Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 62).

[729] Féré, *Dégénérescence et criminalité*, pp. 61-62.

[730] Como visto no fragmento póstumo 14 [119] da primavera de 1888, que já citamos; precisamente o fragmento em que o conceito *induction psycho-motrice* foi atribuido erroneamente pelo aparato crítico de Colli e Montinari à obra *Dégénérescence et criminalité*.

> *L'induction réciproque multiplie l'émotion; c'est ce qu'on voit souvent dans les assemblées. L'expression du plaisir, peinte sur un autre visage, augmente notre propre plaisir; d'où il résulte que l'on a intérêt à provoquer le plaisir de l'autre pour augmenter le sien. L'origine égoïste de l'altruisme peut s'expliquer ainsi physiologiquement; et les considérations qui précèdent font soupçonner que si, comme l'a dit Littré, l'altruisme est en corrélation avec la sexualité, c'est par un procédé différent de celui qu'il indique.* [731]

As experiências com o dinamômetro mostraram que uma excitação enérgica é o que pode fornecer aos neuropatas e histéricos a forma e a intensidade de esforço que pode ser verificada entre os sujeitos ditos normais. Do mesmo modo, os resultados que comumente se obtém entre os histéricos e neuropatas podem ser reproduzidos quase com a mesma intensidade em um sujeito são, quando, por fadiga, chega-se a um estado de fraqueza irritável que estabelece uma hiperexcitabilidade artificial análoga àquela dos sujeitos degenerados. [732] Como esclarece Féré:

> *Les hystériques sont dans un état permanent de fatigue psychique qui se traduit par un affaiblissement de la sensibilité, du mouvement, dé la volonté; mais des excitations diverses peuvent réveiller momentanément leur énergie. La même observation peut s'appliquer aux neurasthéniques; on peut dire que tous ces sujets ont un certain degré de paralysie psychique*. [733]

Féré argumenta que há uma grande importância metodológica em se submeter sujeitos neuropatas e histéricos às experiências psico-mecânicas, pois os mesmos possuem a capacidade, por conta de seu alto grau de irritabilidade, de exagerar os fenômenos que não são reconhecidos com tanta facilidade entre os sujeitos ditos normais. Os sujeitos degenerados, normalmente mais propensos a sugestão e a hipnose, revelam de modo mais claro o funcionamento do mecanismo psico-motor, que possui como elemento essencial o fenômeno da *induction psycho-motrice*.

> *Les sujets affaiblis, les dégénérés, les névropathes sont plus soumis que les autres aux effets dynamogènes ou épuisants des excitations venues du dehors; ils sont sans cesse dans un état d'équilibre instable, ressemblant à une balance folle, qu'un simple attouchement suffit à faire dévier dans un sens ou dans l'autre. Aussi les voit-on soumis à la contagion des émotions et à tous les phénomènes d'induction psycho-motrice. Ce sont de mauvais accumulateurs: chez eux,*

[731] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 16.
[732] Cf. Féré, *Sensation et mouvement*, p. 20.
[733] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 21.

> *l'impression actuelle détermine une nécessité de réaction tellement urgente et intense que la représentation mentale des conséquences de l'acte se trouve complètement effacée; et il en résulte qu'ils sont capables des plus grands écarts.* [734]

Nos sujeitos ditos normais, uma excitação forte que estimule tanto a vista, quanto a audição, o olfato ou o paladar determina um desvio notável da agulha do dinamômetro, ou seja, um esforço enérgico e imediato. Por conseguinte, pode-se dizer que a resistência ao estímulo varia de acordo com a intensidade da excitação. Essas observações mostram também que as sensações fornecidas pelos diferentes orgãos do sentido possuem uma mesma medida fornecida pelo dinamômetro, portanto, todas as sensações são acompanhadas por uma aumento de energia estática que parece constituir essencialmente a sensação. Ora, nos sujeitos histéricos ou neuropatas, a sensação mais sutil é capaz de produzir um aumento exponencial da força dinamométrica. [735] Para Féré, isso mostra que toda e qualquer excitação determina imediatamente uma produção de força. [736]

São também os neuropatas e histéricos que melhor exibem os fenômenos de excitação e enfraquecimento das funções em relação à presensa ou ausência de estímulos externos. Estes sujeitos demonstram normalmente uma espécie de estado letárgico ou um certo grau de anestesia que se estende ao sentido muscular, provocando uma fraqueza muscular correlativa, esse estado é condicionado pelo desperdício excessivo de energia potencial que resulta em um esgotamento de todas as funções orgânicas. Porém, é possível despertar artificialmente sua sensibilidade (revelando um aumento sempre exagerado da força dinamométrica) por meio das mais leves excitações externas. [737] Por outro lado, uma

---

[734] Féré, *Sensation et mouvement* , pp. 132-133.

[735] "*Certains sujets déclarent qu'ils ont une sensation vague de courant d'air, de vibration, etc., et de ce que ce sont des hystériques, il ne découle pas qu'on soit en droit de nier leur dire. Ces sujets dégénérés, doués d'une vibratilité spécifique inférieure à celle des individus sains, sont ébranlés par des excitations plus faibles* [...] *Si on reconnaît d'ailleurs que certains sujets peuvent avoir une sensation cutanée au voisinage de l'aimant, il faudra bien reconnaître du même coup que ces sujets, somnambules, hystériques on névropathes, ces sensitifs comme disait Reichembach, sont doués d'une sensibilité exagérée et que par conséquent ils sont capables d'éprouver des sensations et des effets physiologiques différents de ceux qu'on a l'habitude d'observer chez les sujets sains ou réputés tels*" (Féré, *Sensation et mouvement*, pp. 75-76).

[736] Cf. Féré, *Sensation et mouvement*, pp. 32-33.

[737] Cf. Féré, *Sensation et mouvement*, p. 33. "*Or nous savons que certains sujets, et les hypnotiques en particulier, sont doués, dans certaines circonstances, d'une acuité sensorielle exagérée; de nombreuses observations le démontrent: il est donc possible de comprendre que ces mêmes sujets sont capables de saisir certains signes qui échappent à la plupart des individus*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 117).

excitação mais forte pode provocar uma verdadeira descarga energética, [738] uma resposta igualmente desproporcional a intensidade do estímulo, que conduz aos estados mentais patogênicos característicos dos sujeitos que Féré denomina de neuróticos: convulsões epiléptiformes, alucinações, extâse, etc.[739] Contudo, esses efeitos excitantes exagerados são seguidos de efeitos depressivos igualmente exagerados, que conduzem a um esgotamento geral, uma vez que essa elevação abrupta de energia ocorre às custas de todas as reservas de força. Os degenerados não conseguem, pois, conservar sua energia. Por conseguinte, ao mesmo tempo em que os sujeitos que sofrem de uma sensibilidade mórbida são capazes de obter um aumento de sua força motora de modo constante e desproporcional, o desperdício e exauração dessa força é também, em contrapartida, extremamente contínuo e elevado. Como demonstra Féré:

> *Si nous prions un sujet delà catégorie des hypnotisables de regarder un objet médiocrement lumineux, il se produit tout de suite une excitation motrice, qui, au bout de quelques instants, commence à décroître quand le sujet commence à se plaindre de fatigue. Si l'on prolonge l'excitation, le sommeil arrive. Un bruit continu, une vibration mécanique continue, etc., produit exactement les mêmes effets avec le même ordre de succession. Lorsque, au lieu d'une excitation modérée et prolongée, on fait une excitation brusque et très intense, le sommeil peut se produire d'emblée.* [740]

Sendo assim, esclarece Féré, as excitações periféricas são suscetíveis de determinar, de acordo com sua intensidade e duração, tanto efeitos excitantes, ou seja, aqueles responsáveis por provocar sensações agradáveis, por conta do aumento de força que

---

[738] "*Le système nerveux est susceptible d'une certaine tension statique qu'il ne peut dépasser sans qu'il se produise une décharge ou un épuisement qui parait rendre compte d'un bon nombre de phénomènes dits d'arrêt. Quand une irritation ou sa représentation mentale est excessive et brusque, la décharge est tellement rapide qu'elle peut paraître le premier et l'unique phénomène consécutif*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 104).

[739] "*Cette convulsion générale qui se produit sous l'influence des émotions vives peut nous faire comprendre comment ces émotions sont capables de déterminer la manifestation des affections spasmodiques ou convulsives, épilepsie, chorée, tics, hystérie, paralysie agitante, etc., chez les individus prédisposés: le tremblement émotionnel sert a quelque sorte d'amorce au spasme morbide en pussance. Quelques sujets exceptionnellement sensibles ont des attaques épileptiques ou hystériques sous l'influence d'une simple excitation serisoriéle même légère: une odeur désagréable*" (Féré, *Dégénérescence et criminalité*, pp. 35-36).

[740] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 34. O fragmento póstumo 14 [3] da primavera de 1888 também é uma forte compravação da leitura de *Sensation et mouvement*, nele Nietzsche afirma: "As fases *imperceptíveis*: da excitação bem como do esgotamento. O sono hipnótico pode ser suscitado por toda sorte de excitações sensoriais (da vista, do ouvido, do odor), é preciso somente que elas sejam suficientemente fortes e duráveis: o primeiro efeito é sempre um aumento geral da mobilidade. Por fim, esgotamento do *influx cérébral*. A excitação põe em jogo uma força que se esgota..."

proporcionam, quanto depressivos, isto é, que acarretam o consumo elevado de energia disponível, gerando, assim, sensações dolorosas. [741] Mas uma excitação é excessiva quando ela é *sentida* de maneira excessiva, ou seja, a medida de sua intensidade depende do grau de *excitabilidade* de cada indivíduo. As sensações são, portanto, de modo geral, ou agradáveis, quando são responsáveis pelo aumento de energia estática, ou dolorosas, quando provocam a diminuição dessa mesma energia, dependendo sempre de sua intensidade e duração e, em última instância, da constituição fisiológica de cada indivíduo.

Não obstante, é extremamente importante ressaltar que os efeitos dinâmicos do mecanismo psico-motor não estão restritos às manifestações musculares daquilo que Féré denomina vida de relação, isto é, da resposta motora que age diretamente sobre o ambiente externo (que é controlada pelo que se denomina atualmente sistema nervoso periférico voluntário ou somático), mas também sobre os músculos da vida orgânica, ou seja, da vida vegetativa ou autônoma (controlada pelo que se denomina atualmente sistema nervoso periférico autônomo), como se pode constatar mais facilmente na atividade sangüinea. [742] E isso é válido tanto para o que diz respeito aos efeitos excitantes (sensações agradáveis) quanto aos efeitos depressivos (sensações dolorosas).

As influências das excitações periféricas sobra a atividade circulatória e, por conseqüência, nutritiva, pode, segundo Féré, ser a causa de diversos problemas ligados a modificação da circulação, nutrição, absorção de líquidos, etc. [743] Féré nota que há muito já se havia observado que, por exemplo, as pupilas se dilatam sob a influência da dor, sob a influência de emoções depressivas, como o terror, ou sob a influência da fadiga; elas se contraem, por outro lado, sob a influência de sensações e emoções excitantes, como a cólera. [744] Em *Dégénérescence et criminalité*, Féré volta a abordar essa questão declarando que se pode constatar que as excitações excessivas, e, portanto, dolorosas, determinam

[741] Ibidem.
[742] "[...] *il y a longtemps d'ailleurs que Haller a observé que le son du tambour exagérait l'écoulement de sang d'une veine ouverte* [...] *Magendie avait déjà remarqué les effets circulatoires des excitations périphériques, et il avait même indiqué l'hémodynamomètre comme moyen de mesurer la sensibilité. Claude Bernard avait été frappé des mêmes faits et en avait conclu que la sensibilité règle et gouverne la circulation et, par suite, la nutrition*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 56).
[743] Cf. Ibidem.
[744] Cf. Féré, *Sensation et mouvement*, p. 57.

efeitos dinâmicos e circulatórios depressivos. [745] As emoções agradáveis, por sua vez, são geralmente acompanhadas de uma exageração da secreção salivar, do mesmo modo como se pode observar a secura da boca durante as emoções dolorosas. [746] Féré prossegue dando outros exemplos:

> *Les émotions agréables coïncident encore avec une augmentation de la sécrétion du suc gastrique et une augmentation corrélative des fonctions de nutrition. Les émotions pénibles au contraire altèrent en sens inverse la sécrétion gastrique. On sait que les états mélancoliques prolongés s'accompagnent de troubles digestifs marqués.* [...] *Les émotions, comme le travail intellectuel, augmentent aussi la sécrétion sudorale et la sécrétion urinaire*. (DC, p. 21)

De acordo com o que Féré nos relata, a medicina de sua época parecia ter uma tendência a atribuir ao coração a responsabilidade por esse tipo de modificação das funções da vida vegetativa. [747] Todavia, Féré argumenta que são as excitações dos orgão dos sentidos que demostram uma ação inicial e predominante sobre os fenômenos vasculares, o que o leva a presumir que o simpático (*le sympathique*) exerce provavelmente um importante papel nesse complexo fenomenal. [748]

Essa suposição de Féré encontra-se em pleno acordo com o que atualmente é admitido pela medicina. Sabe-se que o sistema nervoso se encontra dividido em: sistema nervoso central e periférico. O sistema nervoso periférico é formado por um conjunto de nervos, localizados na medula e no tronco encefálico, que fazem as ligações entre o sistema nervoso central e o resto do corpo. O sistema nervoso periférico pode, por sua vez, ser dividido em: sistema nervoso voluntário (ou somático), que tem por função regular as ações motoras que respondem aos estímulos do ambiente externo; e sistema nervoso autônomo (ou de vida vegetativa), responsável por regular o ambiente interno do corpo, controlando as funções de respiração, nutrição, circulação do sangue, temperatura, digestão, etc. O sistema nervoso autônomo é também o principal responsável pelo controle automático do corpo frente às modificações do ambiente. O sistema nervoso autônomo se encontra

[745] Cf. Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 10.
[746] Cf. Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 21.
[747] "*On pourrait croire que c'est le cœur qui dans tous ces phénomènes domine la situation, en modifiant l'afflux sanguin à la périphérie et par suite la sensibilité, la motilité et les sécrétions*" (Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 21).
[748] Cf. Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 22.

dividido, por sua vez, em: sistema nervoso simpático e sistema nervoso parasimpático. Esses dois sistemas exercem funções antagônicas, atuando normalmente de forma simultânea, corrigindo os excessos um do outro e, dessa forma, equilibrando-se mutuamente, fazendo com que o organismo esteja regulado para funcionar de acordo com as necessidades impostas pelas alterações do ambiente. O sistema nervoso simpático, de modo geral, estimula ações que mobilizam energia, permitindo ao organismo responder a situações de estresse, reduzindo, por exemplo, o funcionamento digestivo e preparando o corpo para responder adequadamente às solicitaçãos (com "luta", "fuga" ou "medo", por exemplo), ao mesmo tempo em que acelera os batimentos cardíacos, dilata os brônquios, aumenta a pressão arterial e a concentração de açúcar no sangue, ativando, assim, o metabolismo geral do corpo. [749] Já o sistema nervoso parassimpático tem ação inversa, estimulando principalmente atividades relaxantes, como as reduções do ritmo cardíaco e da pressão arterial, limitando as funções instintivas. [750] É do equilíbrio entre os dois sistemas que resulta o funcionamento normal dos órgãos. Por exemplo, se o sistema simpático acelera demasiadamente as batidas do coração, o sistema parassimpático entra em ação, diminuindo o ritmo cardíaco. [751] Em geral, quando os centros simpáticos cerebrais se tornam excitados, estimulam, simultaneamente, quase todos os nervos simpáticos, produzindo uma resposta maciça e disseminada que afeta todos os órgãos por ele enervados, preparando todo o corpo para a atividade. Talvez não fosse claro para Féré o funcionamento dessa resposta à excitação externa por esse movimento de ativação simultaneamente de todos os principais órgãos que regularizam a vida vegetativa, mas algumas de suas observações já apontam nessa direção, ao afirmar, por exemplo, que: "*chaque fois qu'un centre cérébral entre en action, il détermine une excitation de tout*

[749] As principais ações do sistema nervoso simpático são: dilatação da pupila, inibição da salivação, relaxamento dos brônquios, aceleração dos batimentos cardiácos, inibição da atividade do estômago e do pâncreas, estimulação da liberação de glicose pelo fígado, estimulação da produção de adrenalina e noradrenalina, relaxamento da bexiga e promoção da ejaculação.

[750] As principais ações do sistema nervoso parasimpático são: contração da pupila, estimulação da salivação, redução dos batimentos cardiácos, contração dos brônquios, estimulação da atividade do estômago e do pâncreas, estimulação da vesícula biliar, estimulação da produção de acetilcolina, contração da bexiga e promoção da ereção.

[751] Alguns órgãos são duplamente inervados pelos sistemas nervosos simpáticos e parassimpáticos, como, por exemplo, as glândulas salivares, o coração, os pulmões, enquanto outros órgãos só recebem inervação de um sistema.

*l'organisme, par un processus encore indéterminé; quand on dit que le cerveau pense, c'est tout l'être qui entre en activité*." [752] Ou seja, as modificações ocorridas no organismo em resposta às solicitações das excitações externas não ocorrem de maneira isolada, mas simultaneamente, em todo o organismo. É assim que os problemas de saúde relacionados com os distúrbios causados pelo mal funcionamento do sistema nervoso simpático (hipertensão, problemas gástricos, diabetes, etc), estão, freqüentemente, associados entre si, afetando ao mesmo tempo um mesmo indivíduo enfermo. [753]

Pode-se deduzir, então, que as ações dos sistema nervoso simpático estão estreitamente relacionadas com a excitabilidade e com o fenômeno da *induction psycho-motrice*, e que, portanto, a hiperexcitabilidade está associada com um funcionamento desregular do sistema nervoso simpático (e com um conseqüente desequilíbro de seu trabalho conjunto com o parasimpático) .

O estudo das ações do sistema nervoso simpático parece ter despertado um interesse particular em Nietzsche em sua última fase. Ainda que seja muito pouco provável que Féré tenha sido sua fonte principal para o entendimento desse mecanismo fisiológico, as questões levantadas nos últimos escritos do filósofo parecem associar as modificações das atividades dos orgãos da vida vegetativa produzidas pelo sistema nervoso simpático às noções de hiperexcitabilidade e de pré-disposições mórbidas trabalhadas por Féré. Essas investigações dos mecanismos fisiológicos que regulam a capacidade de resistência de um indivíduo, seu *metabolismo*, como prefere denominar Nietzsche, são mobilizadas para a averiguação do problema da confusão criada em torno das noções de causa e conseqüência [*Ursache und Folge*]. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche argumenta que a necessidade dos doentes crônicos buscarem um *entorpecimento da dor pelo afeto*, a verdadeira causação fisiológica do ressentimento, deve-se a uma "dor torturante, secreta, cada vez mais insuportável" (causada por uma excitabilidade mórbida e pelos afetos depressivos que um constante desgaste de força acarreta, por um verdadeiro esgotamento?), que ser quer entorpecer mediante uma emoção violenta (uma representação mental realmente intensa

[752] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 25.
[753] Sobre o funcionamento do sistema nervoso autônoma em geral e dos males relacionados com as suas funções, pode-se cf., como exemplo: Mccorry, Laurie Kelly. "Physiology of the autonomic nervous system". In: *American Journal of Pharmaceutical Education*. 2007; 71 (4), article 78. Disponível em: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1959222>, último acesso em: 27/06/2012.

que possa elevar abruptamente sua reserva de energia, causando uma sensação agradável pelo aumento de força, e a cessação imediata, embora extremamente breve, dos afetos depressivos?), com a busca e descoberta de um "culpado" pelo seu mal-estar, por exemplo, capaz de lhes intoxicar com seu "próprio veneno de maldade" como diz Nietzsche. Esse tipo de raciocínio, afirma o filósofo, é alimentado pelo desconhecimento das verdadeiras causas de um debilitamento :

> "Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal" – esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa de seu mal-estar, a fisiológica (– ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bílis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio, em estados de tensão do baixo frente que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc.) [754]

Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche volta a lidar com o problemas da confusão entre causa e conseqüência na seção "Os quatro grandes erros", que traz uma série de considerações intimamente relacionadas com os trabalhos de Féré. Segundo Nietzsche, há um enorme perigo quando a conseqüência é confundida com a causa (primeiro dos quatro erros). Um erro que se encontra no fundamento de todos os códigos elaborados pela "moral" e pela "religião". A crença, por exemplo, de que a virtude é a *causa* da felicidade, quando na verdade é somente um *efeito* de uma felicidade, ou seja, de um ser bem logrado [755], com uma boa constituição, com um metabolismo lento, capaz de opor resistência (às excitações externas). [756] Na subseção intitulada "Erro das causas imaginárias" (terceiro erro) [757], Nietzsche analisa como as idéias *produzidas* por uma certa condição tendem a ser mal-entendidas como sendo as *causas* dela. Como aponta o filósofo:

> A maioria de nossos sentimentos gerais – todo tipo de inibição, pressão, tensão, explosão no jogo dos órgãos, assim como, particularmente, o estado do *nervus*

[754] GM III, § 15.
[755] "*En somme, le malheur est le lot des individus dont l'organisme est en déficit, tandis que le bonheur est le partage des individus bien développés et bien entretenus* [...] *or, si toute accumulation de force constitue une satisfaction, un bonheur, si toute perte produit une peine ou le malheur, il en découle que bonheur et vertu, vice et malheur sont indissolublement liés*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 150).
[756] "Um homem jovem fica prematuramente pálido e murcho. Seus amigos dizem: tal ou tal doença é responsável por isso. Eu digo: o fato de ele adoecer, de não resistir à doença, já foi conseqüência de uma vida debilitada, de um esgotamento hereditário" (CI, Os quatro grandes erros § 2).
[757] O segundo dos quatros grandes erros é: "erro de uma falsa causalidade"; e o quarto é: "erro do livre-arbítrio".

> *sympathicus* – excita nosso impulso causal: queremos uma razão para nos acharmos bem ou nos acharmos mal. Nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos assim ou assim: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes*, – ao lhe darmos algum tipo de motivação. [758]

Essa motivação pode ser dada pela recordação de estados anteriores da mesma espécie associada com as interpretações causais que a eles ligamos, não a sua causalidade, o que nos habitua a um certo tipo de interpretação causal, inibindo uma investigação da verdadeira causa. Busca-se o alívio e a tranqüilidade ao se tornar algo desconhecido conhecido, uma vez que "alguma explicação é melhor que nenhuma". [759] Ora, as interpretações causais das quais a moral ocidental habituou os homens civilizados são precisamente as "causas imaginárias" fornecidas pela "psicologia imaginária" elaborada pelo cristianismo, como declara Nietzsche em *O Anticristo*:

> Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. [...] uma *psicologia* imaginária (apenas mal entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com ajuda de sinais da idiossincrasia moral-religiosa – "arrependimento", "remorso", "tentação do demônio", "presença de Deus". [760]

Podemos constatar, deste modo, como toda essa discussão em torno da noção de hiperexcitabilidade e das ações de resistência reguladas pelo sistema nervoso simpático [761] (os estados do *nervus sympathicus*), encontra-se estreitamente vinculada com a fisio-psicologia do cristianismo e, particularmente, da redenção empreendida por Nietzsche em seus últimos escritos. O cristão típico (já pré-disposto) e o ressentido típico possuem uma irritabilidade mórbida que afeta o funcionamento de seu sistema nervoso simpático, resultando em um profundo mal-estar, um enfraquecimento geral das funções orgânicas, que condiciona, em contrapartida, a elaboração de idéias e sentimentos depressivos, interpretados de acordo com o que o filósofo denomina idiossincrasia moral-religiosa. A "cura" para esse mal-estar generalizado é o que o cristianismo conhece como "redenção",

[758] CI, Os quatro grandes erros § 4.
[759] Idem.
[760] AC § 15.
[761] Cf. também FP 10 [144] do outono de 1887.

um *efeito*, por sua vez, meramente *imaginário*, como defende Nietzsche na seção 15 de *O Anticristo*. [762]

Ora, Féré nos esclarece que todas as mudanças em torno da mobilidade, da sensibilidade e da circulação (da vida vegetativa), sob a influência das excitações periféricas, estão plenamente associadas com fenômenos psíquicos particulares que já há muito tempo haviam chamado atenção. [763] Os fenômenos psíquicos aos quais Féré se refere são justamente aqueles relacionados com a chamada *folie circulaire* [764], patologia esta que, para Nietzsche, é metodicamente alimentada pela Igreja em um solo morbidamente pré-disposto e que condiciona todo o *training* cristão de penitência e de redenção. [765] Em *Dégénérescence et criminalité*, Féré define a *folie circulaire* ou *folie à double forme* como uma vesânia (termo este criado por Pinel e mais tarde substituído por psicose, que designa uma desordem mental ou enfraquecimento psíquico) constituída por períodos de exaltação e de depressão, acompanhados por problemas correlativos de nutrição. [766] A *folie circulaire* é, portanto, o problema mental que caracteriza todo o chamado "mundo interior" do homem religioso (*décadent*), e tal enfermidade psíquica está estreitamente relacionada com a hiperexcitabilidade e com o esgotamento que esta acarreta, com o desregulamento do *nervus sympathicus* e com os problemas nutritivos que o acompanham. O que é a penitência promovida pela Igreja? Os estados de depressão, de esgotamento geral de força e, portanto, de dor e sofrimento, condicionados por uma má constituição fisio-psicológica, por uma excitabilidade mórbida. O que é a redenção? Uma descarga de energia causada por uma excitação exagerada e por uma representação mental, por afetos, igualmente intensos, que elevam a energia potencial ao máximo, causando a cessação momentânea do desprazer, e provocando, portanto, a sensação, igualmente breve, de um aumento de força.

De acordo com Féré, as sensações agradáveis de modo geral são acompanhadas por um aumento de energia e por um funcionamento regular das funções nutritivas, assim como as sensações desagradáveis resultam em uma diminuição de energia e em diversos

[762] Sobre a necessidade de uma pré-disposição mórbida para o sucesso do funcionamento dos mecanismos de redenção do cristianismo, cf. AC § 51 e FP 14 [181] da primavera de 1888.
[763] Cf. Féré, *Sensation et mouvement*, p. 122.
[764] Cf. Féré, *Sensation et mouvement*, p. 122-123.
[765] Cf. AC § 51.
[766] Cf. *Dégénérescence et criminalité*, p. 21.

problemas nutritivos. Sendo assim: "*La sensation de plaisir se résout donc dans une sensation de puissance; la sensation de déplaisir dans une sensation d'impuissance*." [767] Mas o que caracteriza uma sensação de prazer? Féré nos informa que toda excitação leva a um aumento da energia potencial ao ponto de provocar uma descarga, lenta, quando a excitação é moderada, ou brusca, quando a excitação é suficientemente forte. Em contrapartida: "*Chaque décharge s'accompagne d'une diminution de potentiel, de sorte que, à partir d'une certaine limite, la sensation ne peut plus s'accroitre proportionnellement à l'excitation*." [768] De maneira que toda excitação excessiva ou prolongada (saciedade) constitui um desprazer, uma sensação dolorosa, já que a energia necessária para opôr resistência à mesma encontra-se exaurida, e o sujeito se acha em um estado de irritabilidade extrema, de suscetibilidade excessiva. [769]

Por conseguinte, os sujeitos acometidos pela *folie circulaire*, por conta de sua constiuição hiperexcitável, encontram-se freqüentemente em um estado de esgotamento geral de sua energia potencial. A pouca energia que seu organismo debilitado consegue produzir pelos processos nutritivos é logo desperdiçada pelas excitações mais fracas. Sendo

---

[767] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 64. "[...] *on aime et on recherche tout ce qui ajoute de la force ; on hait et on évite tout ce qui en fait perdre*" (*Sensation et mouvement*, p. 129). Essa passagem lembra bastante a seção 2 de *O Anticristo*: "O que é bom ? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau ? – Tudo o que vem da fraqueza".

[768] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 65.

[769] "*Les observations précédentes sur les phénomènes somatiques en relations avec le plaisir qui est la manifestation interne de la puissance et avec la douleur qui n'est, au contraire, que la sensation interne de l'impuissance (soit constitutionnelle, soit acquise, fatigue, etc.), peuvent servir de base à une théorie physiologique de l'esthétique. Et d'autre part il faut remarquer que le plaisir et la douleur constituent le fond de tous les faits psychiques désignés sous le nom de sentiments, d'affections, d'affinités électives, etc. Ces derniers faits pourront donc trouver, eux aussi, dans les observations précédentes, une interprétation physiologique basée sur la constatation de faits matériels*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 67). Como fugiria ao nosso escopo, optamos por não nos aprofundarmos nas análises de Féré sobre a relação entre o feio e as sensações desagradáveis, isto é, as excitações que provocam uma diminuição da energia potencial, e entre o belo e as sensações agradáveis, ou seja, as excitações que resultam numa elevação da força, num aumento de poder. Não obstante, é patente a influência de *Sensation et mouvement* para o projeto de uma fisiologia da estética em Nietzsche. Podemos destacar, como exemplo mais claro, as seções 19 e 20 de "Incursões de um extemporâneo" em *Crepúsculo dos ídolos* : "– Fisiologicamente, tudo o que é feio debilita e aflige o ser humano. Recorda-lhe declínio, perigo, impotência; faz com que realmente perca energia. Pode-se medir com um *dinamômetro* [grifo nosso] o efeito do que é feio" (CI, "Incursões de um extemporâneo" § 20). Cf. O preparatório dessas seções: FP 14 [119] da primavera de 1888 (que já indicamos), em que Nietzsche nomeia Féré quando se refere ao conceito de *induction psychomotrice*, trabalhado pelo médico em *Sensation et mouvement*. A importância de *Dégénérescence et criminalité* é também significativa: "*Il faut remarquer que cette sensibilité maladive cette diathèse d'irritabilité, qui constitue en quelque sorte le premier degré de la dégénérescence, est, en somme, la condition biologique la plus favorable à l'art, c'est-à-dire à l'ensemble des moyens d'expression et de propagation des émotions*." (p. 104)

assim, tais sujeitos sentem necessidade de estímulos realmente fortes, pois somente desta maneira, pela produção de uma verdadeira descarga de energia, eles conseguem elevar sua energia potencial ao máximo. Essa descarga tem o poder de elevar a atividade cerebral e os processos vitais até o paroxismo, provocando, assim, estados da mais alta exaltação (que podem se manifestar sob a forma de euforia, convulsões epilépticas, transe, êxtase, etc., o que, para Nietzsche, constitui a própria redenção cristã [770]), logo seguidos, entretanto, pela mais profunda depressão. [771]

### 3.1.2 – *Dégénéréscence et criminalité*

A obra *Dégénérescence et criminalité* também possui grande importância para a fisio-psicologia do santo e do redentor, e, portanto, do tipo de Jesus, feita por Nietzsche em *O Anticristo*. Especificamente, alguns temas abordados no capítulo VI, *Caractères anatomiques et physiologiques des criminels* (pp. 71-80), e sobretudo o capítulo VIII, *Épuisement et criminalité* (pp. 85-96) exerceram uma grande influência sobre a maneira pela qual Nietzsche vai interpretar a Palestina da época de Jesus como um ambiente propício para o surgimento de santos idiotas. No fragmento póstumo 15 [37] da primavera de 1888, Nietzsche fará um resumo esquemático das principais teses defendidas por Féré no capítulo *Épuisement et criminalité*. Nesse capítulo, Féré procura demonstrar quais os principais fatores que condicionam o esgotamento responsável pelo surgimento da degenerescência. [772] Entretanto, a resposta acerca da causa do esgotamento é exposta com

---

[770] Cf. AC § 51.

[771] "*Cette corrélation entre l'état somatique et l'état psychique est surtout saisissante chez les individus atteints de formes atténuées de folie circulaire et qui sont sujets à des périodes alternantes de dépression et d'excitation. Chez les sensitifs, qui ont surtout fait le sujet de mon étude, on peut retrouver les mêmes alternatives sous l'influence d'excitations modérées ou excessives ou du défaut d'excitation. A l'exagération de la motilité, de la sensibilité, de l'afflux sanguin à la périphérie, correspond une exaltation psychique, qui se traduit par une diminution des temps de réaction en général, une exaltation de la mémoire et de l'imagination, etc.*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 123). Cf. também, *Dégénérescence et criminalité*, p. 38.

[772] É difícil estabelecer com exatidão qual a relação de causa e conseqüência entre a hiperexcitabilidade e o esgotamento: um fenômeno sempre vem acompanhado do outro. Ainda assim, poder-se-ia arriscar em dizer que, para Féré pelo menos, é o esgotamento de energia adquirido em um sujeito (o primeiro membro de uma família de degenerados) que vai causar primeiramente a hiperexcitabilidade, esta última, por sua vez, é o que vai agravar o esgotamento, fazendo com que ele passe a ser hereditariamente transmitido, isto é, gerando o chamado esgotamento congênito.

uma certa diferença de ênfase entre *Sensation et mouvement* e *Dégénérescence et criminalité*. Em *Sensation et mouvement*, Féré afirma :

> *Le défaut de parallélisme entre les besoins et les moyens de les satisfaire caractérise précisément la dégénérescence; ne voyons-nous pas que dans toutes les espèces animales les sujets ainsi constitués disparaissent parce qu'ils sont incapables de soutenir la lutte pour l'existence? Sauf des cas accidentels, on peut dire que succomber dans cette lutte est un signe de déchéance.* [773]

A falta de paralelismo entre as necessidades e os meios de satisfazê-las ainda aparece em *Dégénérescence et criminalité* como distintivo da degenerescência, entretanto, Féré torna esse parecer bem mais preciso, defendendo que é o esforço consumido na adaptação ao progresso incessante da civilização, esforço proporcional aos dispositivos naturais de cada indivíduo, que se encontra na origem de uma eventual degenerescência causada pelo esgotamento.

No capítulo VI de *Dégénérescence et criminalité*, Féré afirma que o criminoso tem como principal característica fisiológica o enfraquecimento da sensibilidade. Os dois resultados mais expressivos desta irritabilidade do criminoso é a sua incapacidade de se aplicar ao trabalho regular e a preguiça. [774] Féré argumenta que, apesar do desejo de procurar o maior gozo possível com o mínimo de dificuldades possíveis ser natural ao homem e constituir o próprio móbil da civilização, é tal desejo que se mostra como o grande responsável pela degenerescência e, por conseqüência, pela criminalidade. Para que esse desejo dê lugar a um modo de atividade que mereça a qualificação de "social", faz-se necessário que o mesmo não seja exagerado ao ponto em que ele só poderá ser satisfeito às custas do trabalho de outro, pois isso vai de encontro aos interesses da coletividade. Quando esses interesses são negligenciados por um indivíduo, este se torna aquilo que Féré denomina de anti-social, um nocivo [*nuisible*]. O desejo excessivo de prazeres com o mínimo de dor é característico dos hiperexcitados e esgotados, devido a sua extrema suscetibilidade à dor e sua necessidade de estímulos cada vez mais poderosos, todavia, sua exaustão de forças os tornam inaptos ao trabalho e à luta pela existência na civilização.

[773] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 150.
[774] Cf. Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, pp. 74-75.

Como diz Féré: "**Les antisociaux ont un caractère commun: c'est précisément l'inaptitude à une activité sociale.**" [775] Deste modo, o anti-social, sendo degenerado, esgotado, incapaz de suprir seus anseios com suas próprias forças, é, portanto, um improdutivo, que depende sempre do trabalho do outro. Para Féré, isso aproxima a criminalidade da prostituição :

> *Si l'on considère que la criminalité a en somme pour mobile* ***principal le désir excessif de se procurer le plus de jouissance possible avec le moins de peine possible****, jusqu'à prendre aux dépens du travail d'autrui, on peut dire que la prostitution a la même origine que le crime;* ***prostituées et criminels ont pour caractère commun d'être des improductifs et par conséquent les antisociaux****. La prostitution constitue donc une forme de criminalité, une criminalité d'impuissance, qui dispense la femme plus souvent que l'homme de la criminalité violente ou destructive.* [776]

Pode-se verificar pelos vários traços de leitura no exemplar pessoal de Nietzsche como essa passagem lhe chamou a atenção. Para Féré, não há nenhum acaso no fato de que a criminalidade esteja geralmente associada com a prostituição. O criminoso e a prostituta não só compartilham do mesmo condicionamento fisiológico como freqüentemente fazem parte da mesma família: os neurastênicos. Em Nietzsche a prostituição adquire um duplo aspecto, é tanto sintoma da *décadence* [777] como uma atividade que deve ser desejada e enobrecida em uma sociedade ascendente [778], dependendo de seu surgimento como fruto da fraqueza ou da força.

Neste sentido, para o entendimento do projeto de uma psicologia do redentor empreendido por Nietzsche, é extremamente significativo observar, com base nos trabalhos de Féré, que o fato do evangelho de Jesus representar, segundo o filósofo, a abolição da sociedade, ao privilegiar tudo o que é rejeitado por ela, os "pecadores" os criminosos, as prostitutas [779], etc., não é casual, mas possui uma explicação médico-psiquiátrica. Como veremos, os degenerados se buscam e se atraem, a figura do santo e do rendentor, tem o

[775] Féré, *Dégénéréscence et criminalité*,p. 79. Esse parágrafo se encontra destacado no exemplar pessoal de Nietzsche por um traço à margem direita.
[776] Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, pp. 76-77.
[777] Cf. FP 14 [220] da primavera de 1888.
[778] Cf. FP 15 [4] da primavera de 1888. Esse fragmento pode ser considerado uma resposta às teorias de Féré sobre o parentesco entre prostituição e criminalidade e a necessicade de suprimi-las, principalmente, pela visível continuidade com o FP 15 [3], fortemente influenciado por *Dégénéréscence et criminalité*.
[779] Cf. FP 11 [239] de novembro de 1887 – março de 1888.

poder de atrair em torno de si os indivíduos mais fracos e desprezados pela sociedade: mulheres, crianças, criminosos, prostitutas, "endemoniados", etc. Ainda que Nietzsche não se ocupe em dar uma explicação fisio-psicológica para esse poder de atração do "anêmico santo de Nazaré" [780], não se pode descartar, dado o vocabulário médico utilizado pelo filósofo, um profundo conhecimento psiquiátrico em torno deste fenômeno por parte dele. Além disso, em Nietzsche a inaptidão ao trabalho contínuo, o caráter improdutivo e, portanto, anti-social, em suma, a preguiça própria dos sujeitos degenerados, que os tornam candidatos por excelência a cometerem os chamados atos criminosos, é precisamente aquilo que também vai resultar no surgimento da figura do santo, particularmente na Palestina do primeiro século.

No capítulo VIII, de *Dégénérescence et criminalité*, Féré esclarece que a criminalidade e a loucura estão ligadas por um parentesco evidente [781], assim como também seu desenvolvimento está subordinado às mesmas condições. A causa da loucura, da criminalidade e da degenerescência em geral deve, de acordo com o médico francês, ser buscada na civilização, em suas exigências e em suas condições de luta. Aqueles que, ao atingirem uma exaustão total de forças, não se vêem mais capazes de se empenhar na luta, que se tornam impossibilitados de resistir e de se opor e que não suportam mais essas exigências, tendem a se degenerar, a se esgotar. Ainda que a civilização e o desenvolvimento das indústrias sejam uma conseqüência natural da necessidade de adaptação ao meio, elas produzem transformações no modo de vida do ser humano que exigem modificações orgânicas que deveriam ocorrer de forma extremamente lenta de acordo com as leis evolutivas. Os homens civilizados se tornam pouco a pouco incapazes de se acomodar aos recursos que contentavam seus ancestrais. Para satisfazer suas necessidades cada vez mais múltiplas, os homens se esgotam fisicamente e recorrem aos recursos de seu espírito em busca de artifícios que supram essas necessidades. Entretanto, observa Féré:

---

[780] Cf. FP 14 [90] primavera de 1888.

[781] "*Un seul fait positif que nous avons déjà relevé, c'est la parenté de la criminalité et de la folie et de la dégénérescence en général, parenté qui se trahit par la coïncidence fréquente du crime et de la dégénèrescence, soit chez le même individu, soit dans la même famille*" (Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, p. 85).

> *Chaque effort nouveau d'adaptation, chaque progrès de ce que nous appelons la civilisation, est une nouvelle cause d'épuisement qui se manifeste toujours avec plus d'intensité sur les individus les plus affaiblis. Ces individus deviennent bientôt incapables de continuer la lutte, et succombent, soit à des troubles généraux de la nutrition, soit à des dégénérescences plus ou moins localisées, se traduisant par des affections organiques diverses ou des troubles fonctionnels prédominant vers l'organe le plus faible*. [782]

No fragmento em que Nietzsche esquematiza as principais conclusões desse capítulo de *Dégénéréscence et criminalité*, ele anota: "*A inaptidão à luta*: isso é degenerescência [Das Unvermögen zum Kampf: *das ist Degenerescenz*]". [783] Essa sentença possui uma importância basilar para o entendimento do significado que o evangelho de Jesus possui no interior da filosofia de Nietzsche. Jesus não é herói como o quer Renan, ele não resiste porque é *incapaz* de lutar – seu aspecto *décadent* é inegável.

Com o esgotamento de forças surge a necessidade de estímulos fortes que possam elevar a energia potencial. Estimulantes como o ópio, o haxixe, o café, o chá, e sobretudo o álcool, passam a ser consumidos de modo cada vez mais excessivo porque eles determinam momentaneamente uma excitação física e intelectual [784], à qual sucede, porém, um período de esgotamento que só agravará mais ainda uma excitabilidade mórbida [785]: "*Si ces agents peuvent être d'une certaine utilité dans la production d'un effort peu durable, ils diminuent la capacité de travail pour les ouvrages de longue haleine*." [786] O consumo do álcool será apontado por Féré como o fator principal que dará início a cadeia degenerativa da família neuropata. O indivíduo esgotado busca o álcool para elevar sua energia, e, estando intoxicado no ato de procriação, gerará filhos neuropatas. O alcoolismo passará a ser então, condicionado por um pré-disposição mórbida, e esta enfermidade possui um papel

[782] Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, pp. 87-88.
[783] FP 15 [37] da primavera de 1888.
[784] "*Les surmenés de tout ordre cherchent à lutter contre l'épuisement par des excitations diverses: luxe de l'habillement, de l'ameublement, de l'alimentation, plaisirs du corps et de l'esprit. L'alcool, le tabac, le thé, etc., semblent ranimer momentanément ces êtres dégénérés; mais, d'autant plus irritables qu'ils sont plus affaiblis, ils deviennent véritablement explosifs sous l'influence des excitations auxquelles ils sont soumis*" (Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, p. 91).
[785] "*Exaustão* [*Überarbeitung*]*, esgotamento* [*Erschöpfung*]*,* necessidade de *estimulantes* [*Stimulirungs*] (vício), intensificação da irritabilidade [*Irritabilität*] e da *fraqueza* (ao ponto em que elas se tornam explosivas)" (FP 15 [37] da primavera de 1888)
[786] Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, p. 88, nota 2.

elementar na geração de sujeitos portadores de idiotia. [787] Nietzsche, por sua vez, anota: "A *bebida* e a *desordem* [*Ausschweifung*] intensificam a degenerescência" [788]

Quem suportará os custos do trabalho de adaptação nas condições de luta pela existência nas cidades é principalmente o sistema nervoso diz Féré. Não onstante: "*Un des principaux effets de l'épuisement nerveux est l'incapacité de l'effort soutenu.*" [789] Ainda que os sujeitos congenialmentes sadios sofram apenas de uma fadiga geral facilmente reparável devido a um trabalho excessivo, pode ocorrer que um tremendo esforço, acompalhado de todo tipo de privação [790], resulte em um esgotamento bem mais profundo e durável, que não apenas favoreça a decadência individual como também prepare as atitudes mórbidas (o vício) [791] que dará início à degenerescência hereditária. Como observa Nietzsche no início de seu resumo: " *A inaptidão para o trabalho contínuo.* Conseqüência de um trabalho excessivo com uma alimentação insuficiente, mais precisamente de um esgotamento [*Erschöpfung*] sempre mais profundo e mais durável, que, na geração seguinte, faz aparecer sintomas mórbidos". [792] Féré esclarece que não é tanto por conta de uma fadiga pessoal que uma raça passa a estar sujeita à degeneração progressiva, e sim muito mais a um esgotamento hereditário, a uma exaustão capitalizada, que torna essa raça cada vez menos capaz de esforços produtivos. Como escreve Nietzsche: "nós conhecemos também uma *exaustão* [*Überarbeitung*] hereditária: causa principal da degenerescência de uma raça – e, de fato, ela se torna sempre mais incapaz de esforços produtivos". [793]

Em uma passagem lapidar, que Nietzsche fará questão de parafrasear, Féré destaca o papel da preguiça como principal fator que explica a forte tendência dos sujeitos

[787] Esse estudo será desenvolvido por Féré em *La famille névropathique*: théorie tératologique de l'hérédité et de la prédisposition morbides et de la dégénérescence. Paris: Félix Alcan, 1894. E também em: *Épilepsies et les épileptiques*. Paris: Félix Alcan, 1890. O primeiro autor a desenvolver essas teorias foi Morel, principal fonte de Féré.
[788] FP 15 [37] da primavera de 1888.
[789] Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, p. 89.
[790] "Aumento das doenças pela redução da alimentação" (FP 15 [37] da primavera de 1888).
[791] "*Il n'y a qu'une vertu cardinale: l'énergie, se manifestant par la production sous toutes ses formes et par la modération des besoins d'excitation et des désirs qui se traduit par la sobriété relative à tous les appétits. Le vice est tout ce qui détruit, depuis l'oisiveté passive jusqu'aux appétits les plus monstrueux*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 155).
[792] FP 15 [37] da primavera de 1888.
[793] Idem.

degenerados de recorrerem a atos criminosos para suprirem suas necessidades. Como afirma Féré e como traduz livremente Nietzsche:

> *C'est de l'incapacité d'effort soutenu que résulte la paresse si particulière aux dégénérés de tout ordre, fous moraux, criminels, etc. Or, comme il faut à ces sujets non seulement des aliments pour soutenir leur existence, mais encore des excitants spéciaux pour relever leur vitalité défaillante, la nécessité s'impose à eux de s'entretenir aux dépens d'efforts qu'ils sont incapables de produire eux-mêmes, aux dépens du travail d'autrui. Ils y arrivent par la ruse, ou par l'effort violent une fois donné.* [794]

> A preguiça [*Faulheit*], concebida como inaptidão a um esforço contínuo [*anhaltender*], é própria da degenerescência. Tais indivíduos, que têm necessidade não somente de alimentação, mas de *excitantes* [*Reizmittel*] especiais para intensificar sua força vital declinante, querem se *sustentar* [*erhalten* lassen] pelo trabalho dos outros. Para isso, eles recorrem à astúcia ou ao ato de violência (isto é, o esforço excepcional e *isolado*) [795]

Para Nietzsche, esse argumento é de extrema importância para mostrar a realidade fisio-psicológica do santo. Não se deve perder de vista que o judaísmo representa justamente um "povo santo", algo extremamente significativo: é justamente por conta de uma incapacidade para o esforço contínuo que a nação judia vai eleger o modo de vida do homem santo como ideal, pois semelhante tipo de vida, assim como a vida criminosa, também depende do trabalho do outro: uma "existência parasitária" como declara Nietzsche. [796]

O luxo é, para Féré, um dos primeiros sintomas da degenerescência. Quanto mais uma raça se enfraquece, mais sua necessidade de excitação se torna descomedida. Quando uma nova excitação suficientemente veemente é encontrada, um esgotamento proporcional a mesma se segue, de maneira que ela precipita ainda mais o progresso da degenerescência, agravando uma sensibilidade cada vez mais doentia. É deste modo que a marcha da degenerescência em direção a sua dissolução é inevitável e parece ser conduzida por uma lei natural que leva à interrupção de sua propagação hereditária. É assim que os sujeitos degenerados, que os *décadents*, sentem-se inevitavelmente atraídos por aquilo que mais lhe causa dano. Como chama atenção Féré em uma passagem, naturalmente, destacada por Nietzsche em seu exemplar pessoal:

[794] Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, pp. 89-90.
[795] FP 15 [37] da primavera de 1888.
[796] Cf. FP 11 [363] de novembro de 1887 – março de 1888.

> ***Et, chose remarquable, 'l'individu dégénéré, comme le fait remarquer Maudsley, est attiré par les relations hostiles à son bien-être, par celles qui augmentent sa dégénération, et qui tendent à le supprimer'.*** *La justesse de cette observation se retrouve jusque dans le régime choisi spontanément par les dystrophiques, par les anémiques, les goutteux, les diabétiques. Il n'est pas nécessaire d'insister sur le rôle que l'abus de la boisson et de la débauche peut jouer dans l'accélération de la décadence, qui se manifeste à la fois par l'augmentation des maladies par ralentissement de la nutrition, des névroses, des psychoses, et par une recrudescence à peu près parallèle de la criminalité.* [797]

Essa passagem exerce uma forte influência não somente para o tema da fisio-psicologia da redenção, mas para a filosofia da *décadence* dos últimos escritos de Nietzsche de modo geral. Em *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, Nietzsche afirma: "escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos 'desinteressados' é praticamente a fórmula da *décadence*". [798] É importante frisar que a marcha da degenerescência em direção à sua dissolução é um fenômeno que não está circunscrito apenas aos indivíduos degenerados, mas igualmente à cadeia hereditária degenerativa, à família, cuja progressão conduz inevitavelmente à esterilidade, isto é, ao fim desta cadeia. De um modo que lembra um pouco a declaração de Nietzsche a respeito de si mesmo em uma célebre passagem de *Ecce homo* [799] – ainda que por motivos bem diferentes – pode-se dizer que, para o filósofo, Jesus não foi um *décadent*, um idiota comum [800], pois, por meio de sua prática, em obediência aos seus instintos, ele conseguiu encontrar um modo de vida adequado à sua condição, ou seja, sem buscar aquilo que lhe seria prejudicial. Nietzsche, é claro, anota as principais conclusões de Féré a esse respeito:

> Necessidade de solicitações [*Aufregungen*] e de excitações [*Reizen*]: *luxo* – um dos primeiros passos da *décadence*. A excitação [*Reizung*] faz a fraqueza... Os degenerados se sentem atraídos por um regime que lhes é nocivo, que acelera a marcha [*Gang*] da degenerescência (os anêmicos, os histéricos, os diabéticos, os distróficos [*die Anämischen, die Hysterischen, die Diabetiker, die Dystrophyker*]).[801]

---

[797] Féré, *Dégénéréscence et criminalité* , p. 92.
[798] CI, Incursões de um extemporâneo § 35. Cf. também FP's 14 [102] e 14 [210] da primavera de 1888.
[799] "Sem considerar que sou um décadent, sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios certos contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam" (EH, Por que sou tão sábio § 2). Cf. também FP's 14 [66], 14 [211] da primavera de 1888 e CW § 5.
[800] Cf. AC § 31.
[801] FP 15 [37] da primavera de 1888.

A proliferação do vício e do luxo em uma sociedade como conseqüência e não como causa da *décadence*, como um indício de uma pré-disposição mórbida e um sinal de esgotamento, é um tema que Nietzsche vai abordar em *Crepúsculo dos ídolos*, na seção "Os quatro grandes erros": "– A Igreja e a moral dizem: 'o vício e o luxo levam uma estirpe ou um povo à ruína'. Minha razão *restaurada* diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, *seguem-se* daí o vício e o luxo (ou seja, a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais freqüentes, como sabe toda natureza esgotada)". [802] Essa declaração parece ir de encontro ao estudo acerca da ruína do Império Romano. Afinal, Nietzsche parece não enxergar exatamente o luxo ou a pompa de Roma como sintomas da *décadence*, mas sim o contrário, ou seja, o fato dos mesmos passarem a ser interpretados assim com o avanço do cristianismo. Para Nietzsche, é por conta de uma sensibilidade mórbida que a moral ganha terreno em uma sociedade cuja fraqueza da vontade já se tornou generalizada. O fato de a moral ter se infiltrado no paganismo já denuncia uma pré-disposição mórbida por parte deste, ademais, foi a moral, e *não* a "corrupção dos costumes" (incluído aí o luxo?), que acabou acelerando a desagregação do Império. [803] O luxo e a pompa também parecem adquirir, pois, um duplo aspecto na filosofia de Nietzsche, visto que, assim como a prostituição, eles também podem brotar de uma plenitude de forças [804] (o mesmo, naturalmente, não pode ser dito a respeito do vício).

De acordo com Féré, os sujeitos disformes, impotentes, degenerados de toda ordem possuem como inclinação natural um modo de vida ligado a um ambiente insalubre. As condições que determinam o nascimento de indivíduos incapazes de suportar a própria sorte, produz uma outra categoria de anti-sociais, os *degenerados congênitos*, incapazes de se adaptarem a uma atividade social qualquer. Estes indivíduos estão condenados a se agruparem e conviverem em um meio vicioso e doentio, que tem o poder de acelerar sua ruína, uma vez que seu alto grau de sugestionabilidade torna-os extremanete sensíveis e vulneráveis à miséria do outro, fazendo com que a degenerescência se propague e se alastre. Como explica Féré : "*D'ailleurs on a remarqué depuis longtemps que les aliénés se*

[802] Cf. CI, Os quatro grandes erros § 2.
[803] Cf. FP 9 22 de outono de 1887. Não obstante, Nietzsche também vai afirmar numa aparente auto-contradição: "A corrupção dos costumes é uma conseqüência da *décadence*: fraqueza da vontade, necessidade de excitantes fortes..." (FP 14 [86] da primavera de 1888).
[804] Cf. nesse sentido AC § 61.

*cherchent et se trouvent; il n'est pas rare de trouver dans les familles de névropathes des exemples de sélection dégénérative; il n'est pas douteux que le vice et le crime donnent souvent lieu à des accouplements du même genre et tendan naturellement à la destruction*."[805] Os seres degenerados, por conta de sua hiperexcitabilidade, são particularmente atraídos seja pelos estímulos fortes, seja pela visão do sofrimento alheio, essas duas fontes de atração são determinantes para a sua disssolução. Os degenerados são extremamente suscetíveis à dor mais imperceptível, por conta de seu alto grau de sugestionabilidade eles são impedidos de permanecerem indiferentes frente à miséria do outro, passando a sentir a dor do próximo como a sua própria de modo quase imediato. Como os degenerados são de modo geral os que mais sofrem, eles se sentem, pois, irresistivelmente atraídos um pelo outro, ou seja, obrigados a compartilharem a dor um do outro. Os degenerados são levados, assim, a se associarem, ou melhor, a se buscarem e se aglomerarem, procriando entre si e gerando seres cada vez mais degenerados, o que vai conduzir inevitavelmente à interrupção deste processo pelo fenômeno da *infertilidade* nos sujeitos que se localizam *na escala mais baixa* da cadeia degenerativa. Como Nietzsche escreve:

> Os desajustados [*Mißstalteten*], os degenerados e impotentes de todo gênero possuem um tipo de instinto que lhes aproxima: é desse instinto que nascem os seres *anti-sociais* (porque seus pais foram incapazes de se adaptar à sociedade); eles se buscam, os loucos [*Irren*], por exemplo; nas famílias de neuropatas [*neuropathischen*] há uma *seleção degenerativa* (Goethe, "Afinidades eletivas")[806]

Essa lei da *seleção degenerativa* tem como fundamento fisio-psicológico, portanto, os fenômenos da *induction psycho-motrice* e da sugestão. A chamada neurastenia, enfermidade cujo diagnóstico e interpretação se tornou corrente a partir do século XIX, está intimamente relacionada com o fenômeno da hiperexcitabilidade. É o sistema nervoso que sofre o primeiro abalo provocado pelo esgotamento geral. Assim sendo, a neurastênia se

[805] Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, p. 93.
[806] FP 15 [37] da primavera de 1888. Sobre o romance de Goethe, Féré comenta em nota correspondente à passagem citada de *Dégénéréscence et criminalité*, p. 93: "*— Gœthe (les Affinités électives) a peut-être eu en vue cette attraction morbide en nous montrant une fille sujette à des crises de somnambulisme et à des céphalées localisées, et douée d'une sensibilité métallique particulière, qui finit par se suicider après avoir allumé trois personnages, parmi lesquels un plus exalté meurt de son amour*" Féré também se refere às "*affinités électives*" enquanto conceito, em *Sensation et mouvement*, p. 67.

traduz por uma fraqueza dos nervos ou fraqueza da vontade que conduz à hiperxcitabilidade, resultando em uma astenia (ausência de vigor) generalizada. É sobretudo a neurastenia que é hereditariamente transmissível. As múltiplas patologias neurológicas e psíquicas que atingem os descendentes dos que sofrem de uma fraqueza nervosa, isto é, a chamada família neuropata, têm, portanto, como causa essa mesma mazela congênita. Como veremos, é justamente a seleção degenerativa que se dá entre os membros da família neuropata que explica o nascimento dos *idiotas congênitos*, os últimos rebentos dessa prole.

### 3.2 – Fisiologia da redenção

O século XIX, como nos lembra Moore [807], foi a grande era do positivismo, e muito antes de Nietzsche, grandes médicos e psiquiatras já haviam interpretado os estados extáticos da experiência religiosa como sendo causados por distúrbios fisio-psicológicos. Essa tendência, que se tornou proeminente no final do século XIX, era reflexo, segundo Moore, da necessidade de se naturalizar, patologizar e desmascarar fenômenos supostamente sobrenaturais como forma de se alcançar uma auto-afirmação profissional, uma vez que médicos e psiquiatras precisavam conquistar o papel curativo em uma área que cabia tradicionalmente ao clero. Na vanguarda deste movimento, estava justamente o grande médico francês Jean-Martin Charcot e a escola psiquiátrica de Salpêtrière (da qual Charles Féré foi um dos mais eminentes representantes). Charcot e seus alunos foram os primeiros a empreenderem uma interpretação sistemática dos fenômenos religiosos, como, por exemplo, a chamada "possessão demoníaca", o transe, o êxtase, as experiências místicas, as visões, etc., mediante o conceito de *histeria*. [808] As pesquisas de Charcot eram largamente conhecidas, e Nietzsche se tornou bem familiarizado com elas por intermédio não só das obras de Féré, mas também de diversos outros internos de Salpêtrière, cujos trabalhos eram geralmente publicados pela reputada editora Félix Alcan (que sucedeu a

[807] Cf. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, p. 144.
[808] Cf. o excelente texto de Pereira, Mario Eduardo Costa. "*C'est toujours la même chose*: Charcot e a descrição do Grande Ataque Histérico". In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, II, 3, pp. 159-165.

Maison Baillière). [809] A obra *L'homme et l'intelligence*, do fisiologista francês Charles Richet [810], lida por Nietzsche provavelmente em torno de 1887 [811], exibe claramente as principais teorias do paradigma de uma psicologia da religião fundada em Salpêtrière. Assim como *Dégénéréscence et criminalité,* o exemplar pessoal de Nietzsche da obra *L'homme et l'intelligence* exibe diversos traços de leitura. [812] O capítulo V, *Les démoniaques d'aujourd'hui*, e o capítulo VI, *Les démoniaques d'autrefois,* descrevem cuidadosamente o método e as principais descobertas das experiências que Charcot realizou com os pacientes histéricos de Salpêtrière. No capítulo V, Richet descreve os sintomas psicológicos da histeria. Segundo ele: "*Grâce aux médecins de la Salpétrière, qui l'ont approfondie avec beaucoup de soin, la connaissance de cette maladie a pris un développement inattendu.*" [813] No capítulo VI, Richet mostrará a verdadeira natureza do mal que atingia os sujeitos acusados de possessão demoníaca e "*par quelle étrange succession d'erreurs on a été amené à affirmer que le diable vient se loger dans les corps humains*." [814]

De acordo com Richet, a histeria, ao contrário do que a doutrina propagada pelos escritores naturalistas afirmava, não tem necessariamente uma natureza erótica. Não há, para o médico francês, uma relação de causa e efeito entre celibato e histeria. Ela é uma doença *nervosa*, que não é mais lúbrica do que qualquer outra doença nervosa. [815] Em perfeita consonância com os estudo de seu colega Féré, Richet aponta como principal característica da histeria uma sensibilidade doentia: "*Dire que les hystériques pleurent pour*

---

[809] Os Baillières eram os editores da Academia Imperial de Medicina. Jean-Baptiste Baillière foi o fundador da Maison Baillière, Félix Alcan foi sócio do filho deste, Gustave-Germer Baillière, fundando posteriormente sua própria editora.

[810] Cf. Richet, Charles. *L'homme et l'intelligence*. Fragments de physiologie et de psychologie. (**BN**) Paris: Félix Alcan, 1884. De Richet, Nietzsche também possuia a obra *Essai de psychologie générale*. (**BN**, 1887) Paris: Félix Alcan, 1891.

[811] Cf. Sommer, "Beiträge zur Quellenforschung"; e ver GM II § 7 e FP 14 [65] da primavera de 1888.

[812] Sinais de leitura no exemplar pessoal de Nietzsche de *L'homme et l'intelligence*: pp. 18, 20-22, 24, 28, 30-39, 64-65, 68-70, 74, 78, 80-81, 83, 96-97, 99-100, 104, 106, 123, 231-232, 277-278, 289, 346, 391-394, 465, 468-469, 472-476, 481-483, 490, 516-517, 519-520, 522-523, 528, 537, 542. Cf. Campioni, *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*. O *fac-símile* do exemplar pessoal de Nietzsche encontra-se disponível no site da Fundação Clássicos de Weimar, no endereço:
<http://ora-web.swkk.de/digimo_online/digimo.entry?source=digimo.Digitalisat_anzeigen&a_id=15701>.
Último acesso: 27/06/2012.

[813] Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 261.

[814] Ibidem.

[815] Cf. Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 262.

*peu de chose est encore exagéré, car elles pleurent pour rien ; elles se sentent tout d'un coup envahies par une douleur indéfinissable, par une tristesse incompréhensible, vague, à laquelle il n'est pas possible de résister*." [816] Segundo Richet, as mulheres são as grandes vítimas da histeria: assim como os sujeitos degenerados podem exagerar os fenômenos psico-motrices normais, tornando-os mensuráveis, as mulheres histéricas são capazes de exibir de maneira mais veemente os traços ditos obscuros do comportamento feminino: "*On peut même dire que les hystériques sont femmes plus que les autres femmes*." [817] Richet argumenta que a principal causa da histeria é a degenerescência hereditária. [818] A jovem histérica é a grande representante feminina dos descedentes da família neuropata, da mesma forma que o epiléptico, o louco (*le fou*), o imbecil e o idiota são freqüentemente os representantes masculinos. [819] Richet também afirma que as histéricas exibem aquela tendência, tão própria dos degenerados como demonstrou Féré, de buscar aquilo que lhes causa dano. [820] As representações mentais das mulheres histéricas também são apontadas por Richet como desproporcionais às excitações que as incitaram: "*L'erreur, jalousie, joie, colère, amour, tout est exagéré, hors de proportion avec les sentimens justes et mesurés qu'il est convenable d'éprouver*." [821] O fenômeno da *induction psycho-motrice* pode ser facilmente verificado entre as histéricas pela resposta imediata e irrefreável provocada por uma idéia muito intensa : "*Si la fantaisie de dire une impertinence ou une incongruité traverse leur cervelle, voilà que déjà l'impertinence où l'incongruité est lancée.*" [822]

---

[816] Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 264.
[817] Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 269.
[818] "*L'observation médicale de plusieurs siècles se rencontre avec le bon sens vulgaire. Au temps de la sorcellerie, la fille d'une sorcière, c'est-à-dire la fille d'une hystérique, était fatalement considérée comme sorcière, et il n'était pas besoin de chercher d'autres motifs d'accusation*" (Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 268).
[819] Cf. Richet, *L'homme et l'intelligence*, pp. 267-268.
[820] "*En général les hystériques ont un goût très marqué pour le vinaigre, les fruits verts et à peine mûrs, régime évidemment peu favorable à la santé. Cette alimentation irrégulière et défectueuse fait que la nutrition générale périclite, et que le sang s'appauvrit. Par une sorte de cercle vicieux très commun en pathologie, cette anémie augmente l'hystérie qui l'a fait naître, et presque toujours les jeunes filles anémiques sont, plus que les autres, sujettes à l'hystérie*" (Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 264).
[821] Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 265. "*Tout devient un sujet de drame. L'existence apparaît comme la scène d'un théâtre. La vie régulière, simple, facile, qu'amène le va-et-vient de chaque jour, est transformée par les hystériques en une série d'événemens graves propres à tous les développemens dramatiques*" (*Ibidem*).
[822] Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 266.

Uma característica marcante das mulheres histéricas, de acordo com Richet, é seu prazer em mentir, nisso elas se assemelham, segundo ele, às crianças. Richet orienta que todo o médico que vá tratar de pacientes histéricas conserve sempre na mente que elas querem enganá-lo, esconder-lhe a verdade e lhe falar de coisas que não existem. Como constata Richet :

> *Elles ont l'amour du mensonge ou plutôt de la tromperie. Rien ne leur plaît plus que d'induire en erreur ceux qui les interrogent, de raconter des histoires absolument fausses, qui n'ont même pas l'excuse de la vraisemblance, d'énumérer tout ce qu'elles n'ont pas fait, tout ce qu'elles ont fait, avec un luxe incroyable de faux détails. Ces gros mensonges sont dits audacieusement, crûment, avec un sang-froid qui déconcerte.* [...] *Les enfans sont dans ce cas, et c'est une grosse erreur de les croire pourvus d'une sincérité native. Personne n'est moins sincère qu'un enfant; à cet âge on ment effrontément et pour le plaisir de mentir*. [823]

As mulheres nervosas podem exibir graus diferentes de histeria, que podem variar entre uma histeria ligeira a uma histeria mais grave. A forma mais grave exibe todos os sintomas presentes na forma ligeira, porém mais duráveis e profundos. Todavia, a histeria grave possui três sintomas que lhe são particulares e que lhe caracterizam, qual sejam : os estados de anestesia, totais ou parciais, os ataques convulsivos e o delírio. [824] Esses três sintomas, sobretudo os ataques e o delírio, dão conta de decifrar as causas naturais de diversos fenômenos religiosos.

Os chamados ataques histérico-epilépticos da grande histeria, em especial, exibem exatamente os mesmos traços presentes na chamada possessão demoníaca e também no êxtase. [825] Durante, esses acessos, diz Richet, o corpo é agitado por tremores violentos, todos os músculos se contraem e tencionam a ponto de quase romperem; o sujeito se torna capaz de efetuar saltos prodigiosos, de proferir os gritos mais confusos e horríveis, de contorcer o corpo de maneira alarmante, etc. [826] Por mais que a energia despendida nesses ataques por um sujeito tão frágil possa, de fato, dar a impressão de que uma força estranha

[823] Richet, *L'homme et l'intelligence*, pp. 266-267.
[824] Cf. Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 273.
[825] "*Les symptômes sont tout à fait les mêmes, et il suffit de lire la description de l'attaque démoniaque d'autrefois pour reconnaître qu'elle est absolument identique à l'accès hystéro-épileptique d'aujourd'hui*" (Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 284).
[826] Cf. Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 281-282.

esteja atuando sobre aquele corpo (o que levou a uma interpretação demonológica desses fenômenos, principalmente durante a Idade Média), sua causa é, para Richet e os demais internos de Salpêtrière, estritamente natural e está relacionada com uma *fraqueza dos nervos hereditária*. Ademais, a despeito dessa desordem violenta, tais ataques apresentam períodos regulares bem distintos. Cada sintoma, por mais desordenado que possa parecer, manifesta-se na hora que lhe é devida, com uma regularidade e mesmo pontualidade surpreendente. Richet nos informa que Charcot e seus alunos estabelerecem três períodos distintos para esses ataques. [827] O primeiro período é bastante similar aos ataques epilépticos propriamente ditos. Principiando por uma perda de consciência brusca, que leva o paciente a cair no chão. Os músculos se contraem e endurecem, a face fica roxa, o pescoço incha, o rosto se contorce formando caretas horríveis, os braços se flexionam, os punhos se serram. Logo em seguida, todos os músculos são animados por tremores convulsivos, intensos no início e que, aos poucos, vão diminuindo. Por fim, os músculos esgotados por esse esforço magnífico e prolongado, se relaxam : um sono completo e profundo se sucede, então, ao acesso tetânico. [828] Porém, esse sono dura pouco, dando início, logo em seguida, ao segundo ataque, denominado por Charcot de *clownismo*, por conta da aparência teatral de diversos comportamentos bizarros que o caracterizam. Nesse ponto dos acessos "demoníacos", os doentes realizam saltos estupendos. O corpo se curva em um arco, apoiando-se na cama somente pela cabeça e pés. O rosto volta a exibir um aspecto medonho; às vezes, o corpo todo se eleva abruptamente e, em seguida, cai pesadamente na cama. O doente entra em fúria consigo mesmo, buscando rasgar a própria pele, arrancar os cabelos; ele profere gritos lamentáveis, bate violentamente no peito, ataca as pessoas que lhe cercam, procura mordê-las, quebra tudo ao seu redor, rasga suas próprias roupas. Logo se mete a uivar como um animal selvagem; bate com a cabeça; movimenta os braços deconexadamente, ou, sentado, balança o corpo para frente e para trás, etc. [829] Porém, ainda mais surpreendendo do que a violência desses ataques é a facilidade com que, de acordo com Richet, pode-se interrompê-lo. Todo esse estouro frenético cessa

[827] Para uma descrição desses ataques feita pelo próprio Charcot cf. sua famosa lição: Charcot, Jean-Martin: "A grande histeria ou histero-epilepsia". Tradução de e revisão técnica do Prof. Dr. Mário Eduardo Costa Pereira In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, II, 3, 166-172.
[828] Cf. Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 281.
[829] Cf. Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 282.

subitamente quando se comprime o abdômen da paciente. Ao que parece, argumenta Richet, o ponto de partida desses acessos "demoníacos" são os ovários, pois, apoiando fortemente as mãos sobre o abdômen na região onde se localizam os ovários, o ataque cessa imediatamente e a doente recupera sua consciência, mas, se a contração for interrompida, o ataque recomeça. O terceiro período dos ataques histéricos não lembra tanto a chamada possessão demoníaca, estando mais próximo do êxtase, das visões e das viagens místicas. As atitudes bizarras e acrobáticas deixam de ocorrer, os membros não são mais projetados desordenadamente. A consciência, que no início do ataque se esvai, retorna. O paciente é assaltado por todo tipo de alucinação, alegres, tristes, "*tantôt amoureuses, tantôt religieuses ou extatiques*". Como descreve Richet:

> *Chaque fois qu'une image a surgi dans l'esprit, aussitôt les mouvemens des membres, les traits de la physionomie, l'attitude générale du corps, tout se conforme à la nature de cette hallucination. Ces poses, ces attitudes passionnelles, ont une vivacité, une vigueur d'expression qu'on ne saurait retrouver ailleurs. Le plus habile acteur ne sera jamais en état de représenter l'effroi, la menace, la colère, avec autant de véracité et de puissance que ces pauvres filles hystériques, qui se démènent agitées par un furieux et mobile délire. Celle-là se croise les bras et lève les yeux aux ciel dans une attitude de religieuse admiration, comme si elle voyait les nuages s'entr'ouvrir pour lui montrer des saints ou des dieux. Cette autre parle à sa petite fille dont elle est éloignée depuis longtemps et à qui elle adresse les plus tendres paroles. Celle-ci voit des animaux immondes, des lézards an bec rouge, aux yeux tout sanglans, des chauves-souris énormes, et ses traits expriment une indicible horreur.* [830]

A obra de Richet certamente exerceu uma forte influência na fisiologia da religião que Nietzsche elabora em seus últimos escritos, principalmente no que diz respeito à interpretação dos estados mentais que são típicos das experiências religiosas como fenômenos relacionados com distúrbios neuróticos, como a histeria. A noção de histeria como doença feminina, como exagero da feminilidade, como um mal que se propaga a partir dos ovários, é, em especial, de suma importância para a leitura do cristianismo enquanto uma religião que emasculou o homem ocidental, uma religião que afeminiza, em contraste com o Islã, uma religião de homens. [831] Além disso, as observações de Richet a respeito de como as mulheres histéricas (e as crianças) têm uma propensão irresistível à

[830] Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 285.
[831] Cf. AC § 60. A histeria como doença feminina exerce igual importância em o *Caso Wagner*.

mentira será de extrema importância para uma interpretação do cristianismo enquanto religião da falsidade, contrária a toda boa constituição intelectual; o cristão típico como inapto para a filologia, que mente pelo prazer de mentir, por *instinto*: a "fé" como uma forma de *doença*, a necessidade de falsificação como sintoma mesmo da degenerescência. Como aponta Nietzsche:

> A completa falta de asseio psicológico no sacerdote – que já se revela no olhar – é uma *conseqüência* da *décadence,* deve-se observar nas mulheres histéricas, e também nas crianças de compleição raquítica, com que regularidade o fingimento por instinto, o prazer de mentir por mentir, a incapacidade de olhares e passos retos é expressão da *décadence*. "Fé" significa não querer saber o que é verdadeiro. O pietista, o sacerdote de ambos os sexos, é falso *porque* é doente: seu instinto *exige* que em nenhum ponto a verdade obtenha seu direito. [832]

Nietzsche, todavia, não vai compartilhar com a posição adotada por Richet naquilo que diz respeito à natureza não-erótica da histeria. A ligação entre as manifestações de excessiva sensualidade e a negação penitente da vontade e do mundo, bem como a relação causal entre abstinência sexual, histeria e fervor religioso está no cerne das discussões que o filósofo estabelece no aforismo 47 de *Além de bem e mal* [833], no qual ele empreende uma investigação da chamada *neurose religiosa* ou *das religiöse Wesen*. A leitura de dois importantes trabalhos foi determinante para essa íntima conexão que Nietzsche estabelece entre os fenômenos religiosos e a sensualidade, a saber: a obra *Responsibility in mental disease*, de Henry Maudsley [834], lida por Nietzsche em tradução alemã desde 1881 [835], durante a elaboração de *Aurora* [836], e a obra *Inquiries into human faculty and its development*, de Francis Galton [837], lida desde a primavera de 1883. [838] Os dois trabalhos,

---

[832] AC § 52.
[833] E também em GM, III § 14.
[834] Cf. Maudsley, Henry. *Responsibility in mental disease*. New York: D. Appleton, 1874. Nessa obra, Maudsley busca estabelecer uma ligação entre religiosidade e doenças degenerativas, tais como a epilepsia, argumentando que é tarefa da futura psicologia indutiva, examinar "*how many supposed revelations of the supernatural, and how many theological beliefs founded on such revelations, have been the results of deranged nervous function*" (p. 243). Sobre a importância de Maudsley na fisiologia da religião de Nietzsche, cf. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, p. 145. Maudsley também é autor do livro *Natural causes and supernatural seemings*. London: Kegan Paul, Trench & Co, 1886.
[835] Cf. Maudsley, Henry. *Die Zurechnungsfahigkeit der Geisteskranken*. (**BN**) Leipzig: F. A. Brockhaus 1875.
[836] Cf. Sommer, "Beiträge zur Quellenforschung".
[837] Cf. Galton, Francis. *Inquiries into human faculty and its development*. (**BN**) London: Macmillan and Co., 1883.

sobretudo o de Francis Galton, exerceram forte influência na elaboração de *Genealogia da moral* e *Além de bem e mal*. Ambas as obras encontram-se conservadas na Biblioteca Nietzsche (no caso da obra de Maudsley, a tradução alemã). [839]

Galton, em particular, forneceu a Nietzsche as três prescrições dietéticas *que tornam o santo possível* como diz o filósofo no aforismo 47 de *Além de bem e mal*, a saber: solidão, jejum e abstinência sexual. De acordo com Galton, as fases de extrema piedade, de êxtase religioso e de extremo vício, que tão rapidamente se sucedem entre os epilépticos, são acompanhas por condições orgânicas mórbidas, em primeiro lugar, por "*disorders of the sexual organization*", de forma mais direta, pelo celibato. É deste modo que: "*The encouragement of celibacy by the fervent leaders of most creeds, utilises in an unconscious way the morbid connection between an over-restraint of the sexual desires and impulses towards extreme devotion*". [840] Outro aspecto marcante dessas oscilações emotivas observadas entre os sujeitos insanos e epilépticos consiste nas visões estranhas acerca de sua própria individualidade, na ilusão de que seu corpo não lhes pertence ou de que ele foi tomado por uma força estranha. Esse aspecto está intimamente associado, segundo Galton, com os distúrbios do sistema digestivo, dessa maneira, "*in many religions fasting has been used as an agent for detaching the thoughts from the body and for inducing ecstasy*". [841] Outra peculiaridade quase universal da loucura em geral é a tendência à segregação. [842] Segundo Galton, os hábitos sociais possuem uma forte influência curativa nas doenças mentais, daí a necessidade de que se promovam festas nos asilos [843]: "*On the other hand,*

---

[838] Nietzsche, não tão familiarizado com o idioma inglês, recorreu a diferentes expedientes, dado o seu interesse pela obra de Galton, para se aproximar de seu conteúdo (cf. Haase, Marie-Luise, „Friedrich Nietzsche liest Francis Galton". In: *Nietzsche Studien*, Band 18, Berlin : Walter de Gruyter, 1989).

[839] Cf. Campioni, *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*. E também, Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, p. 142.

[840] Galton, *Inquiries into human faculty,* p. 67.

[841] Ibidem.

[842] A necessidade de isolamento é natural entre os doentes mentais, segundo Féré, por conta de sua hiperexcitabilidade.

[843] Devido ao fenômeno da sugestão mental a que estão submetidos os sujeitos degenerados, Féré defende a abolição dos hospícios e propõe como alternativa o tratamento familiar sob condições específicas, entre elas, a de que os degenerados não fiquem sob os cuidados da própria família (por conta de sua também provável degenerescência), mas de famílias voluntárias em comunidades especializadas (algo muito próximo do tratamento que o príncipe Míchkin, de Dostoiévski, recebeu antes do início da ação que se desenrola no romance *O idiota*). Cf. o capítulo XV, "Le traitement de la criminalité" e o capítulo XVI, "Le patronage familial des aliénés", de *Dégénéréscence et criminalité*, e, principalmente, Féré, Charles. *Le traitement des aliénés dans les familles*. Paris: Félix Alcan, 1905.

*the great teachers of all creeds have made seclusion a prominent religious exercise*". [844] Deste modo, o fenômeno que tanto despertou a curiosidade dos filósofos como diz Nietzsche em *Além de bem e mal* (com isso ele se refere muito mais a Schopenhauer do que a qualquer outro), ou seja, a existência do *santo*, a possibilidade da negação da vontade, esse aparente milagre da súbita sucessão de estados da alma julgados como moralmente opostos, entre "a volúpia mais repentina e extravagante" e a "convulsão de penitência e negação do mundo" [845], tem sido, na verdade, sistematicamente produzido pela Igreja e seus métodos de salvação e redenção que têm como verdadeiro alvo tornar os homens doentes [846]: "*In short, by enforcing celibacy, fasting, and solitude, they have done their best towards making men mad, and they have always largely succeeded in inducing morbid mental conditions among their followers.*"[847]

É, portanto, ainda sob a influência marcante de Richet, Maudsley e Galton, que Nietzsche fará, no fragmento póstumo 10 [51] do outono de 1887, incluído no antigo esboço da "vontade de poder", isto é, antes que o projeto de uma psicologia do redentor começasse a tomar uma forma mais precisa, uma espécie de primeiro diagnóstico do tipo de Jesus como um *santo histérico* vulgar, da mesma categoria de um São Francisco de Assis ou de um São Francisco de Paula: "Os grandes eróticos do ideal, os santos da sensualidade transfigurada e mal-entendida, os apóstolos do 'amor'". [848] Segundo Nietzsche, a impulsão sexual nesses santos se confunde e se extravia de tal forma que "Deus", "homem" e "natureza" passam a ser tomados como únicos e verdadeiros objetos de "amor". A própria "*unio mystica*" desses santos histéricos com seu objeto de veneração nada mais é do que um orgasmo em seu funcionamento propriamente fisiológico: "Essa satisfação mesma não é apenas aparente: ela se efetua entre os extáticos da '*unio mystica'*, por mais independente que isso possa ser de sua vontade e de seu 'entendimento', não sem os sintomas fisiológicos concomitantes à satisfação sexual mais sensual e mais conforme a natureza." [849] E no fragmento 10 [86] do outono de 1887, Nietzsche também afirma a respeito de Jesus: "terno,

[844] Galton, *Inquiries into human faculty,* p. 68.
[845] BM § 47.
[846] Cf. AC § 51.
[847] Galton, *Inquiries into human faculty,* p. 68.
[848] FP (180) 10 [51] do outono de 1887.
[849] Ibidem.

infantil, devotado, femininamente amoroso e tímido: o charme da pré-sensualidade virginal e entusiasta – pois a castidade não é mais do que uma forma de sensualidade (– sua forma pré-existente)". [850] Todavia, com os resultados obtidos pela leitura conjunta de Wellhausen, Féré, Tolstói, Dostoiévski e Renan, Nietzsche altera seu diagnóstico, visto que, embora idiotas e histéricos sejam membros de uma mesma família, os neuropatas, seus condicionamentos fisiológicos não se equivalem, sobretudo, naquilo que diz respeito à sensualidade. Dificilmente o Jesus idiota de *O Anticristo* poderia ser tido como um apóstolo do "amor", ou seja, um histérico cuja sensualidade se transfigura em devoção religiosa. Não obstante, o aspecto infantil de Jesus vai exercer uma grande importância na compreensão de seu condicionamento fisiológico. Em um fragmento posterior, o 11 [363] de novembro de 1887 a março de 1888 (já com as leituras de Féré, Wellhausen, Tolstói e Dostoiévski efetuadas), Nietzsche vai dar um parecer bem mais próximo de seu diagnóstico posterior ao afirmar que Jesus foi um "neurótico, epiléptico e visionário", ora, a epilepsia, segundo a literatura médica do final do século XIX, é uma neurose muito mais próxima da idiotia do que a histeria. Em seu diagnóstico final, portanto, Nietzsche vai continuar considerando Jesus como membro da família neuropata, porém, o que vai se alterar em sua interpretação é a gravidade da degenerescência do Nazareno.

Mas isso quanto a Jesus, os santos de modo geral vão continuar sendo interpretados fisio-psicologicamente, quase que indistintamente, como neuróticos, histéricos, epilépticos, loucos, visionários ou mesmo idiotas ou, em casos ainda mais graves, como *cretinos morais*. O cristianismo primitivo em si, o mundo da Palestina do primeiro século, é um mundo degenerado, povoado pelas espécies que Féré considera como os verdadeiros abortos da civilização: "Os potencialmente antisociais, o doente mental, o pessimista: as três formas típicas da *décadence*. O cristianismo enquanto *religião da décadence* brotou sobre um solo no qual formigava essas três espécies de degenerados". [851] No fragmento póstumo 14 [57] da primavera de 1888, intitulado "Sobre a psicologia de São Paulo", em que Nietzsche discute a falácia da *prova da eficácia*, ou seja, a convicção de que um pensamento é provado por seus efeitos (falácia na qual a doutrina de Paulo se sustenta), o

[850] FP (206) 10 [86] do outono de 1887.
[851] FP 11 [362] de novembro de 1887 a março de 1888. O fragmento vem acompanhado pela sigla *NB*.

santo é tido como um *décadent* incapaz de compreender o funcionamento de seu próprio corpo. Por conta de seu esgotamento, esses santos interpretam o súbito aumento de força que uma idéia, que um afeto poderoso, que uma representação mental exagerada ocasiona (fenômeno este condicionado por sua irritabilidade mórbida), como sendo causado por uma força estranha, superior. Como esse aumento de força provoca sentimentos agradáveis, provoca *prazer*, esse afeto ou pensamento é tido pelo santo como algo provado, verdadeiro, e a força superior que o provocou como algo existente e diferente dele mesmo: porque tais santos, sendo esgotados, consideram-se incapazes de possuir tamanha força. Como diz Nietzsche:

> Sempre que um pensamento desperta um súbito sentimento de poder em seu autor, é atribuído *valor* a esse pensamento – e como não se sabe honrar um pensamento de outra forma que não seja chamando-o de verdadeiro, a primeira qualidade que se lhe concede quando se quer honrá-lo é de ser *verdadeiro*... De que outra forma ele poderia agir? Ele é imaginado por algum poder: se ele não fosse real, não poderia ter efeito... Ele é considerado como *inspiração*: o efeito que ele produz é algo que subjuga como uma influência demoníaca – [852]

Assim sendo, uma representação mental intensa, ocasionada por uma hiperexcitabilidade, que os santos (incluindo Paulo, que é a principal figura aqui analisada) não conseguem opor resistência por conta de seu esgotamento, é tida como verdadeira. O esgotamento como critério de valor: "Um pensamento ao qual um tal *décadent* não sabe resistir, ao qual ele cede inteiramente, é 'provado' como verdadeiro!!!" [853] Em um mundo assim, a palavra "espírito" não faz sentido, tudo é falseado, a arte de ler bem não existe, a noção de causalidade natural é ignorado e em seu lugar uma interpretação imaginária do funcionamento do corpo passa a ser tida com a única possível: "Todos esses santos epilépticos e visionários não possuem um milésimo dessa probidade na autocrítica com a qual um filólogo de hoje em dia lê um texto ou examina a realidade de um acontecimento". [854] Frente à probidade intelectual do espírito livre, esse completo desconhecimento do funcionamento efetivo do corpo que esses santos exibem só pode ser tido como sintoma de

[852] FP 14 [57] da primavera de 1888.
[853] Ibidem.
[854] Ibidem.

um dos mais graves graus que a degenerescência hereditária progressiva pode atingir, a saber, o cretinismo: "Eles são, comparados a nós, *crétins* morais..." [855]

No célebre fragmento póstumo 14 [89] da primavera de 1889, "Os dois tipos: Dionísio e o Crucificado", Nietzsche atenta para a necessidade de se verificar se o típico homem religioso é *décadent*. Seu parecer final é, ao que tudo indica, negativo, pois a religiosidade do homem pagão brota da superabundância de forças e afirma a vida. Porém, "os grandes inovadores [da *décadence*] são, ao todo e em particular, doentios e epilépticos". [856] No fragmento seguinte, o 14 [90] da primavera de 1889, "A *falsidade fisiológica* no quadro de Rafael", Nietzsche chama Jesus de "anêmico santo de Nazaré", o que deixa claro que o filósofo atribui ao redentor um aspecto fisiologicamente *décadent*, além de argumentar que um tal tipo não poderia exercer qualquer atração sobre uma natureza verdadeiramente bem constituída, pois, como demonstrou Féré, a degenerescência tem o poder de atrair a degenerescência e não a força. A falsidade fisiológica no quadro de Rafael [857] está justamento no fato de que uma natureza feliz, bem lograda, com êxito, possa se ocupar com um tipo tal como Jesus: "Uma mulher com secreção normal não tem necessidade de redenção". [858]

No fragmento póstumo 14 [182] da primavera de 1888, Nietzsche volta a se referir ao encanto que a figura do santo exerce nos sujeitos fracos, aproximando-o do "gênio" e do "criminoso": "O tolo [*Narr*] e o santo – os dois tipos humanos mais interessantes... em estreito parentesco o 'gênio' e os grandes 'aventureiros e criminosos'; os doentes e fracos

[855] Ibidem. Cretinismo moral aqui, não se refere provavelmente a Paulo, que, ao que parece, Nietzsche considera muito mais como um simples epiléptico e como um gênio (sendo que a literatura médica do século XIX também considera o gênio como um degenerado), mas se refere possivelmente somente ao grau de degenerescência que a santidade em geral pode vir a alcançar.
[856] FP 14 [89] da primavera de 1888.
[857] Provavelmente ainda a pintura *Trasfiguração*, já discutida em NT § 4.
[858] Para Nietzsche, o *tema* (aparentemente cristão) do quadro não é argumento contra a boa constituição de Rafael, mas sim ao contrário. Cf. CI, Incursões de um extemporâneo § 4, em que Nietzsche, em perfeita consonância com os resultados obtidos por Féré, argumenta que o forte enriquece, transforma, *transfigura* as coisas até espelharem seu poder, do mesmo modo que a *décadence* torna o mundo feio. "*On peut dire que les individus bien portants, offrant une tension potentielle maxima, sont sans cesse en mesure d'ajouter une partie d'eux-mêmes atout ce qu'il s'agit d'apprécier ; tandis que les dégénérés, affaiblis autant au point de vue physique qu'au point de vue psychique, sont toujours en déficit en quelque sorte, ils ne peuvent qu'emprunter, et apprécient tout au-dessous de sa valeur*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 143).

tinham a *fascinação* por si, eles são mais *interessantes* do que os saudáveis". [859] O fascínio pela figura do santo diz respeito também, para Nietzsche, ao mistério em torno da demonstração súbita e inesperada de poder que ela às vezes exibe. No fragmento póstumo 14 [68] da primavera de 1888, intitulado justamente "A religião como *décadence*: *os malentendidos mais perigosos*", Nietzsche analisa a real causa do êxtase religioso experimentado pelos homens santos e como essa demonstração de poder ocasionada pelo esgotamento foi confundida com uma riqueza de vida, seduzindo o homem para a degradação e debilitamente do próprio corpo. De início, o filósofo aponta para as causas do esgotamento, apresentadas por Féré em *Dégénéréscence et criminalité*, e como esse esgotamento condiciona a maneira pela qual o indivíduo enxerga o mundo e confere valor à vida: "Existe uma noção que aparentemente não autoriza nenhuma confusão, nenhum equívoco: aquela do esgotamento. Este pode ser adquirido; pode ser herdado: em todos os casos, ele modifica o aspecto das coisas, o *valor das coisas*..." [860] Essa perspectiva de vida é contrária a uma outra possibilidade de se interpretar as coisas, um olhar brotado diretamente da abundância de força e saúde: "Em oposição àquele que *dá* involuntariamente às coisas um pouco da plenitude que ele encarna e sente, a visão mais plena, mais poderosa, mais rica do futuro – àquele que, em todo caso, *sabe* dar, o esgotado míngua e desfigura tudo aquilo que ele vê, ele *empobrece* o valor: ele é nocivo..." [861] Essas duas realidades são diametralmente opostas, representam formas diferentes de vida e resultam em valorações antagônicas, não obstante, ocorre que muitas vezes essas duas formas de vida podem manifestar fenômenos *aparentemente* idênticos e serem confundidas uma com a outra: "Sobre esse ponto [a diferença entre as duas formas de vida], não há erro possível: contudo, a história contém esse impressionante fato de que os esgotados sempre foram *confundidos* com os mais ricos, – e os mais ricos com os mais nocivos. O pobre em vida, o fraco, empobrece ainda a vida: o rico em vida, o forte, a enriquece... Como é possível confundí-los?" [862] É sobretudo no fenômeno da *descarga* de energia a que são

[859] FP 14 [182] da primavera de 1888. As aspas nas palavras "gênio", "aventureiros" e "criminosos", talvez seja um indicativo de que, para Nietzsche, há também *gênios*, *aventureiros* e *criminosos* fortes.
[860] FP 14 [68] da primavera de 1888.
[861] Ibidem. Como visto, a noção de "nocivo" adquire uma grande importância em *Dégénéréscence et criminalité.*
[862] Ibidem.

suscetíveis os degenerados, que a confusão entre o esgotamento e a plenitude se faz possível: "Quando o esgotado atua com os gestos da mais elevada atividade e energia: quando a degenerescência provoca nele um excesso de descarga intelectual ou nervosa, então, sempre se lhe *confundiu* com o rico... Ele suscitou o temor..." [863] Como já visto, as experiências descritas por Féré em *Sensation et mouvement* mostraram que a hiperexcitabilidade dos sujeitos degenerados os torna especialmente vulneráveis às excitações externas. Os estímulos externos exigem uma resposta; as representações mentais (sensações, emoções e afetos) produzidas pela excitação elevam a energia do sujeito a fim de que uma resistência ao estímulo seja imposta; quanto mais esgotado for um sujeito, maior sua irritabilidade e mais exagerada será sua recepção das excitações externas, que serão traduzidas em representações mentais igualmente veementes, produzindo uma resposta desproporcional à excitação, uma verdadeira descarga da (pouca) energia disponível. Os estados epileptóides, a embriaguez, o transe, o êxtase, que os sujeitos degenerados experienciam nada mais são do que manifestações dessa descarga de energia potencial, uma conseqüência, na verdade, de seu esgotamento. Esses estados extáticos são frutos da fraqueza, sintomas de uma doença nervosa, embora tenham sido vistos como manifestação de um poder sobre-humano e divino. Foi desse modo que se originou o culto ao doente mental, ao santo, ao louco, ao tolo: não por conta de sua doença, mas sim pela estranha e supostamente inesperada demonstração de poder que ela acaba proporcionando; o que passou a ser almejado não foi a fraqueza do santo, mas aquele poder, aquela riqueza "divina": "O culto do tolo [*Narren*] foi sempre o culto do rico-em-vida, do poderoso; o fanático, o possesso, o epiléptico religioso, todos os excêntricos foram sempre sentidos como os tipos mais elevados do poder: como *divinos*". [864] Foi assim que o louco se tornou o líder espiritual por excelência; que ele, fraco, pôde elevar-se ao ápice da hierarquia social [865], que sua figura pôde despertar autoridade: "esse tipo de força que suscita o medo passou antes de tudo por divino: é lá que a autoridade tem sua fonte, que se interpretou, se ouviu,

[863] Ibidem.
[864] Ibidem.
[865] Cf. nesse sentido, o clássico estudo de Lewis, Ioan M. *Êxtase religioso*: Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977. Em especial, para a importância do êxtase como veículo de ascenção social dos mais discriminados em uma sociedade: pobres, mulheres, doentes mentais, etc.

se procurou a *sabedoria*...” [866] Tendo o santo, o sacerdote, o asceta, o anacoreta, etc., como tipo mais elevado, como repositório e veículo de um poder misterioso, transcendente, divino, busca-se então imitá-lo, almeja-se possuir o seu poder, em linguagem fisiológica, procura-se ficar doente tal como eles, estabelecer como alvo o debilitamento do próprio corpo, tornar-se o mais degenerado possível, *para* desfrutar de um poder “divino”. Como diz Nietzsche:

> É a partir disso, que se desenvolve, quase em todo lugar, uma vontade de “divinização”, ou seja, de degenerescência típica de espírito, do corpo e dos nervos: uma tentativa que visa encontrar a via dessa mais elevada forma de ser
>
> tornar-se doente, tornar-se louco [*toll*]: provocar os sintomas da ruína – isso quer dizer se tornar mais forte, mais sobre-humano, mais terrível, mais sábio [867]

Para Nietzsche, o culto do tolo, do louco, do doente mental, só foi possível pela experiência da embriaguez que o fenômeno da *induction psycho-motrice* ocasiona entre os sujeitos hiperexcitados. Todo elevação extraordinária de poder, produz a embriaguez; por mais que a embriaguez dos neurastênicos seja real, ela é, de certo modo, como que ilegítima: ela só é alcançada por uma espécie de atalho, de subterfúgio; o corpo do sujeito degenerado não apresenta reais condições de suportá-la, por isso, seu estado degenerado só se agrava ainda mais quando a experimenta. Como esclarece Nietzsche:

> que se tenha tomado o tolo [*Narren*] por qualquer coisa de além do humano
>
> que se tenha acreditado em forças terríveis agindo sob os doentes nervosos e epilépticos
>
> Aqui, o que induziu ao erro, foi a experiência da *embriaguez* [*Rausches*]...
>
> Esta *aumenta* ao ponto mais alto o sentimento de poder
>
> em consequência, por um julgamento ingênuo, o *poder* –
>
> esse era o estado *mais embriagado*, o “extático”, que deveria se encontrado no mais alto grau de poder [868]

O grande problema apontado por Nietzsche é o fato de que o êxtase religioso (da *décadence*) é uma embriaguez que não resulta de um acúmulo de poder, de uma plenitude

[866] Ibidem.
[867] Ibidem.
[868] Ibidem.

de vida: "há dois pontos de partida para a embriaguez: uma plenitude desmesurada de vida e um estado de alimentação doentia do cérebro". [869] Portanto, para Nietzsche, a superabundância de poder que um tipo mais elevado de homem pode alcançar, também vai produzir a embriaguez. A diferença é que a embriaguez do homem forte não é uma *descarga*, um desperdício das últimas reservas de energia, mas sim uma extravagância, uma magnificência, uma ostentação de poder, que, naturalmente, não trará como conseqüência nenhum esgotamento. O mal-entendido acerca da realidade fisiológica deste fenômeno trouxe conseqüências extremamente deletérias para a superação da vida: "Nada se fez pagar mais caro do que a confusão no domínio da fisiologia". [870]

No fragmento póstumo 14 [124] da primavera de 1888, Nietzsche vai defender que essa confusão está na base da própria origem da religião. Segundo o filósofo, o homem sempre tendeu a interpretar todos os estados estranhos, "incompreensíveis", de extrema exaltação, como uma espécie de encantamento produzido por uma entidade pessoal superior, transcendente, como efeito de uma vontade estranha:

> É assim que o cristão, o tipo mais ingênuo de homem e o mais atrasado de nossos dias, atribui a esperança, a calma, o sentimento de "redenção/libertação" ["*Erlösung*"], a uma inspiração psicológica que procede de Deus: nele, tipo essencialmente sofredor e inquieto, é normal que os sentimentos de felicidade, elevação e paz apareçam como o estrangeiro [*das Fremde*], aquilo que tem necessidade de ser explicado. [871]

O sentimento de prazer, calma, felicidade e relaxamento que o êxtase, que a descarga de energia, provoca no homem degenerado, a "cura" (salvação) do sofrimento causado pelo seu estado de esgotamento, a "libertação" (redenção) da dor a que ele se encontra submetido devido a sua hiperexcitabilidade, é para ele algo tão estranho, tão desconhecido, tão inesperado, que ele só pode vir a entender tal fenômeno como efeito de um poder intencional alheio a ele mesmo, de uma outra vontade pessoal. Um estado é associado a uma pessoa, ou ainda, para que um tal estado tenha efeito, ele é personificado como causa. A lógica dessa psicologia se reduz, de acordo com Nietzsche, ao fato de que o

[869] Ibidem.
[870] Ibidem. Sobre as conseqüências da confusão dos dois tipos de embriaguez no campo estético, cf. FP 14 [119] da primavera de 1888.
[871] FP 14 [124] da primavera de 1888.

sentimento súbito e inesperado de poder suscita no homem a dúvida sobre a sua personalidade: "ele não ousa se conceber como causa desse sentimento surpreendente – é por isso que ele recorre a uma personalidade mais forte, a uma divindade, como causa". A origem da religião, de Deus, se encontra, portanto, segundo essa perspectiva, em uma "*altération de la personnalité*" [872]:

> Em suma: a origem da religião reside no sentimento extremo de poder, que surpreende o homem como o estrangeiro: é, como o doente que, sentindo um de seus membros pesado e esquisito, deduz que um outro homem está deitado sobre ele, o *homo religiosus*, ingênuo, se decompõe em várias pessoas. A religião é um caso de "*altération de la personnalité*". Uma espécie de sentimento de *medo* e *pavor* de si mesmo...
>
> Mas também um sentimento extraordinário de *felicidade e elevação*...
>
> nos doentes, o sentimento de saúde basta para acreditar em Deus, na proximidade de Deus [873]

Na seção 49 de *O Anticristo*, Nietzsche realiza uma psicologia do sacerdote com base na guerra que este último precisa travar contra a ciência, contra a "sadia noção de causa e efeito", a fim de garantir o seu poder, a fim de impedir que o homem, ao entender o verdadeiro funcionamento de seu organismo, possa vir a se desligar dele. A noção de "pecado" é inventada como instrumento capaz de ocultar do homem a verdadeira causalidade de seu sofrimento, isto é, seu debilitamento fisiológico: "Fora com os médicos! *Um salvador* [*Heiland*] *é necessário*." [874] A redenção dos pecados, a penitência, a salvação, o alívio que a Igreja oferece tem como fundamento real, fisiológico, uma descarga de energia, de afetos, dos nervos, que na verdade é condicionada pela corrupção fisiológica que a Igreja mesma promove: "– As noções de culpa e castigo, incluindo a doutrina da 'graça', da 'redenção', do 'perdão' – *mentiras* ao fim e ao cabo, sem nenhuma realidade

---

[872] Segundo Moore, o conceito de "*altération de la personnalité*" foi encontrado por Nietzsche na obra *Le cerveau et l'activité cérébrale*, de Alexander Herzen. Cf. Moore, *Nietzsche, biology and metaphor*, p. 147. E ver: Herzen, Alexandre. *Le cerveau et l'activité cérébrale* au point de vue psycho-physiologique. Paris: Libraire J.-b. Baillière et Fils, 1887, "Troisième partie", "Conscience er personnalité", pp. 197-310.

[873] FP 14 [124] da primavera de 1888. A origem da religião como um caso de "*altération de la personnalité*" também é discutida no fragmento póstumo seguinte, "Psicologia rudimentar do homem religioso": "O cristão igualmente decompôs sua personalidade em uma mesquinha e pobre ficção que ele nomeia 'homem', e uma outra que ele nomeia Deus (redentor, salvador). A religião rebaixou a idéia de 'homem'; sua conseqüência extrema é que tudo aquilo que é bom, grande e verdadeiro é sobrehumano e somente concedido pela graça" (FP 14 [125] da primavera de 1888).

[874] AC § 49.

psicológica, – foram inventadas para destruir o *sentido causal* do homem: são um atentado contra a noção de causa e efeito!" [875] O pecado nada mais é do que doença; a culpa, o sofrimento; o castigo, a dor; a redenção, o alívio dos sintomas, a "cura". Essa psicologia da doutrina da "culpa" e da "redenção" cristã como sendo assentada em estados mórbidos, começa a adquirir seus contornos mais definitivos no fragmento póstumo 14 [155] da primavera de 1888. Para Nietzsche, o remorso em si já é um sintoma de retrocesso fisiológico: "Não ser capaz de lidar com uma experiência vivida, já é um sinal de *décadence*." [876] Essa auto-mortificação na reabertura de novas feridas não irá resultar em nenhuma "salvação/cura da alma" [„*Heil der Seele*"], mas sim numa nova doença da alma. As experiências de "cura", de salvação que a Igreja oferece, são, na verdade, *modificações de sintomas* [877], são estados que nada mais representam do que outros sintomas de uma mesma enfermidade, o sinal mesmo de que essa enfermidade atingiu um grau alarmante, variações de *crises epilépticas*. Como sustenta Nietzsche:

> Os "estados de redenção" [*Erlösungs-Zustände*] no cristianismo não são mais do que modificações de um só e mesmo estado doentio, – interpretações da crise epiléptica por uma fórmula particular que *não* é dada pela ciência, mas pela loucura [*Wahn*] religiosa
>
> é-se *bom* de uma maneira doentia, quando se é doente...
>
> nós contamos agora a maior parte do aparelho psicológico com o qual o cristianismo trabalhou entre o número de formas de histeria e epilepsia [*Epilepsoidis*]

Como já foi mostrado, os sujeitos hiperexcitados, de acordo com Féré, são tão vulneráveis às excitações externas que são obrigados a consumir constantemente e de forma desproporcional um grande grau de energia a fim de apresentarem uma resistência desmedida aos estímulos mais fracos, esse fenômeno leva à exaustão de forças e ao agravamento de seu esgotamento. Como o aumento de forças é aquilo que produz prazer, bem como a diminuição da dor e do sofrimento, os degenerados sentem necessidade de encontrar estímulos cada vez mais fortes (afetos, sentimentos, emoções intensas, por exemplo), a fim de obrigar o próprio organismo a consumir toda a energia disponível de

[875] Ibidem.
[876] FP 14 [155] da primavera de 1888.
[877] Cf. Ibidem.

uma só vez para proporcionar um aumento de força, uma sensação de poder, de prazer, por meio de uma descarga, capaz de provocar estados da mais alta exaltação mental, todavia, essa descarga e esses estados de exaltação são logo acompanhados por um esgotamento profundo, que provoca estados depressivos profundos. Não obstante, Nietzsche chama atenção para o fato de que, antes que o sujeito seja assaltado por esses estados de depressão profunda, ele obtém com a descarga não só estados de exaltação, mas também, imediatamente após o seu término, um relaxamento, uma sonolência, um alívio, uma calma, uma paz. Afinal, com o esgotamento total de energia, as excitações externas não podem mais provocar nenhum efeito no sujeito, já que não há energia disponível para oferecer qualquer resposta que seja aos estímulos; as *sensações* cessam, a dor e o sofrimento, portanto, cessam, pelo menos até que o sujeito recobre a pouca energia que o seu organismo ainda for capaz de produzir, o que vai dar início a um novo ciclo da crise nervosa. [878] A salvação e a redenção cristã dizem respeito a esses dois estados da crise nervosa, a exaltação e o relaxamento (os *estados anestésicos*, que Richet aponta como um dos três sintomas característicos da histeria grave). No fragmento póstumo 14 [179] da primavera de 1888, intitulado "Da prática cristã", Nietzsche observa como as noções de "pecado" e "culpa" são má-interpretações de conseqüências de um estado como sendo as causas desse estado. Por exemplo, uma obra bem sucedida é acompanhada de bom humor, assim, o bom humor acaba sendo interpretado como sendo causado pela obra, quando, na realidade, o sucesso da empreitada se deve aquilo que causou o bom humor, a saber, "uma feliz coordenação de forças e sistemas fisiológicos". [879] Já uma empresa mal sucedida é acompanhada de preocupações, de autocríticas, dessa forma, essas autocríticas, esses escrúpulos resultam em um mal-estar, um sofrimento, que acaba sendo interpretado como conseqüência do "pecado", na realidade, o pecado nada mais é do que uma má disposição

[878] Esse aspecto que Nietzsche destaca nos estados epileptóides não chega a contradizer os estudos de Féré, sobretudo quando levamos em consideração outros trabalhos realizados pelo médico.

[879] "*Si l'influence du physique sur le moral est certain, celle du moral sur le physique ne l'est pas moins, dit-on ; en réalité les deux ordres de phénomènes ne sont pas dépendants l'un de l'autre, ils sont connexes. On a souvent remarqué que les sujets qui à la suite de chocs chirurgicaux, ou clans le cours de maladies graves, ont conservé un 'bon moral', guérissent mieux que les autres: ils guéris, sent mieux parce qu'ils sont moins malades, la supériorité de leur état dynamique est prouvée précisément par leur bonne humeur*" (Féré, Charles. *Sensation et mouvement*, p. 143). Comparar com EH, Por que sou tão sábio § 2: "Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*".

fisiológica que ocasionou o fracasso da obra e esse mal-estar, essa "culpa". Porém, muitas vezes, logo após um esgotamento profundo, uma prostração profunda, ocorre um alívio desse mal-estar. É daí que decorre, segundo Nietzsche, toda uma prática elaborada pela Igreja que visa produzir sentimentos de pecados. Para preparar esses sentimentos de contrições, a idéia fixa do "pecado", basta promover o debilitamento do corpo, a fraqueza dos nervos – *a mortificação da carne*. Logo em seguida, "oferece-se" o alívio, a "cura", a "salvação" para esse sofrimento, para esse "pecado", ou seja, os estados de "redenção", de "liberdade", fisiologiamente falando, a crise nervosa seguida dos estados anestésicos, de entorpecimento, que na verdade são condicionados pelo debilitamento do corpo, não passando de sintomas do agravamento da degenerescência fisiológica. Como declara Nietzsche:

> Os maus-tratos do corpo criam o terreno para a série de "sentimentos de culpa" [„*Schuldgefühle*"]... ou seja, um sofrimento geral *que será explicado*...
>
> Por outro lado, os métodos de "redenção" [*die Methodik der „Erlösung"*] resultam das mesmas causas: têm-se provocado por orações, por movimentos, por gestos, por juramentos, um transbordamento de sentimentos, – segue-se um esgotamento, geralmente brutal, geralmente com formas epilépticas. E, por trás do estado de profunda sonolência, aparece o clarão da cura – em termos religiosos: da "redenção" [880]

Para Nietzsche, toda essa doutrina cristã da "culpa" e da "redenção" necessita de um terreno propício para dar frutos, de uma degenerescência fisiológica que também está relacionada intimamente com um debilitamento psíquico. Como já mostrado, segundo Féré, a hiperexcitabilidade vem acompanhada por um desregulamento das funções orgânicas nutritivas da vida vegetativa controladas pelo sistema nervoso simpático, por uma morbidez dos estados do *nervus sympathicus* como prefere Nietzsche; essa desordem fisiológica, por sua vez, está diretamente relacionada com problemas de ordem psíquica, com uma vesânia que se caracteriza pela alternância entre estados de exaltação e de depressão, a saber, com a chamada *folie circulaire*. A redenção cristã tem como alvo intensificar os processos vitais e acelerar a atividade cerebral até o paroxismo, a fim de provocar estados de exaltação e de tonificação fugazes por meio dos fenômenos da *induction psycho-motrice* e da sugestão

[880] FP 14 [179] da primavera de 1888.

mental, fenômenos estes que o agravamento de uma sensibilidade doentia tem o poder de exagerar. Por outro lado, a eficiência dos métodos de penitência que a igreja oferece é condicionada pela diminuição dos processos vitais e pela queda das funções psíquicas, fenômeno que se agrava após os estados de paroxismo. Essa peculiaridade que caracteriza a realidade psíquica, o "mundo interior", do homem cristão, é uma enfermidade mental que Nietzsche diagnostica como um caso de *monomania*, que assume uma forma circular tal como as observações de Féré demonstraram. Como declara Nietzsche no fragmento póstumo 14 [172] da primavera de 1888, em que ele nomeia diretamente Féré como sua fonte, indicando o número da página em que o conceito *folie circulaire* aparece na obra do médico francês (embora o filósófo não forneça o título da obra em questão, trata-se de *Sensation et mouvement*): "A ***monomania*** *religiosa* aparece habitualmente sob a forma da ***folie circulaire***, com dois estados contraditórios, aquele da depressão e aquela da tonicidade. Féré, p. 123". [881]

Em *Sensation et mouvement*, Féré observa que os sujeitos acomentidos pela *folie circulaire* encontram-se submetidos a dois estados distintos, a saber, o de depressão melancólica e o de excitação maníaca, ambos os estados estão relacionados com mudanças da sensibilidade, da mobilidade e da nutrição, manifestando-se sob a influência das excitações periféricas. A melancolia, por exemplo, inicia-se por um estado geral de mal-estar, desgosto e medo, acompanhado por uma redução das funções nutritivas, das secreções e das funções gastrointestinais, por um comprometimento das funções reprodutivas, da respiração e da circulação, resultando em perda de apetite, prisão de ventre, etc. O acesso maníaco, por outro lado, caracteriza-se por uma exaltação das funções psíquicas, pela exuberância de idéias, por uma fisionomia animada, por um olhar vidrado e apaixonado, por gestos e olhares inquietos, pelo aumento da força muscular, por uma resistência maior às excitações ordinariamente dolorosas, por uma aceleração da circulação e da respiração, por um aumento das secreções, da saliva, etc. De acordo com Féré: "*Cette corrélation entre l'état somatique et l'état psychique est surtout saisissante chez les individus atteints de formes atténuées de folie circulaire et qui sont sujets à des périodes*

[881] FP 14 [172] da primavera de 1888.

*alternantes de dépression et d'excitation*." [882] Para Nietzsche, a *folie circulaire* é a enfermidade psíquica que explica a realidade fisio-psicológica dos estados de redenção que o homem religioso *décadent* busca a todo custo alcançar. Como bem indica o fragmento póstumo 14 [181] da primavera de 1888, preparatório da seção 51 de *O Anticristo* :

> O *homem religioso* como tipo da *décadence*
> os estados religiosos em seu parentesco com a insanidade [*Irrsinn*], com a neurastenia
> o momento em que a crise religiosa toma conta de um povo – histórico –
> a imaginação do homem religioso, imaginação do enervado e hiperexcitado [*Entnervten und Überreizten*]
> a "*nervosidade moral*" do cristão.
>
> Nós temos agora a tarefa de apresentar o difícil, não só para nós, e ambíguo fenômeno do cristianismo.
>
> Todo o *training* cristão da penitência e da redenção [*Buß- und Erlösungs-training*] pode ser concebido como uma *folie circulaire*, e, como se deve, não pode aparecer senão nos indivíduos já predestinados (ou seja, de disposições mórbidas).

Essa fisiologia da redenção empreendida por Nietzsche em seus últimos escritos tem sua culminância na seção 51 de *O Anticristo*, que faz parte da psicologia da *fé* oferecida pelo filósofo, iniciada na seção 50 e que se estende pelo menos até a seção 59. Essa discussão faz parte da última grande investigação da obra, iniciada na seção 47, e que tem como alvo principal o cristianismo eclesiástico inventado por Paulo. Nessa investigação, Nietzsche procura desmascarar o principal mecanismo que o "apóstolo" utilizou para alcançar o poder, a saber, a invenção de um "Deus" (como "redentor" e "salvador") que arruína a "sabedoria do mundo". Inicialmente, nas seções 48 e 49, Nietzsche faz uma psicologia do sacerdote, cujo grande modelo é Paulo, psicologia esta que, segundo ele, está contida inteiramente no início da Bíblia, na verdadeira declaração de guerra que o sacerdote teve que fazer contra a ciência. O que garante o poder do sacerdote é a doutrina da "culpa" e da "redenção" (a noção de que o homem, "pecador", precisa ser "salvo" e "liberto" de seus "pecados"), para que essa doutrina possa ter efeito é necessário ensinar o homem a mal-entender o seu próprio corpo. Deste modo, Nietzsche inicia uma psicologia da fé que

[882] Féré, *Sensation et movement*, pp. 122-123.

mostrará como a "sabedoria do mundo" que Paulo condenou, mais especificamente, a *filologia* e a *medicina*, representa o verdadeiro, o único grande perigo para o sacerdote porque é o que desmascara sua necessidade de falsificar a realidade para se manter no poder. A filologia irá revelar que os "livros sagrados" são uma fraude e que o cristianismo necessita da razão doente, do desasseio intelectual, da *mentira*, para poder proliferar; e a medicina, por sua vez, mostrará que o cristão típico é um sujeito morbidamente pré-disposto, um degenerado e um esgotado, e que o cristianismo necessita, para seu completo triunfo, que o homem desconheça o funcionamento de seu próprio corpo e que se torne cada vez mais doente.

Como já adiantado, a "fé" cristã se sustenta num fantasioso critério de verdade chamado "prova de força", isto é, num falacioso silogismo que confunde um efeito como sendo uma causa, que diz: "a fé torna bem-aventurado; – *portanto*, ela é verdadeira". Mas a bem-aventurança, ou melhor, o prazer é prova apenas *de* prazer, ele é conseqüência de um estado, não uma causa desse estado; e como poderia o prazer ser uma prova da verdade? Ora, tão somente por meio de uma total falta de *retidão* nas coisas do espírito que nada mais é do que uma conseqüência da *décadence*: "Que a fé torne bem-aventurado em certas circunstâncias, que a bem-aventurança ainda não torne uma idéia fixa numa idéia *verdadeira*, que a fé não desloque montanhas, mas talvez coloque montanhas onde elas não existem: acerca disso uma rápida volta num *manicômio* esclarece a contento." [883] A doutrina cristã depende, pois, da degenerescência fisiológica e psíquica; a medicina, segundo Nietzsche, pode demonstrar claramente esse fato, por isso o sacerdote a rejeita: "pois ele nega por instinto que doença seja doença, que hospício seja hospício". [884] Sem um terreno propício, sem um solo mórbido, o cristianismo não se propaga, daí a necessidade de acelerar a *décadence*, o retrocesso fisiológico, de produzir estados cada vez mais deploráveis: "O cristianismo *necessita* da doença, mais ou menos como a cultura grega necessita de uma abundância de saúde – tornar doente é a genuína intenção oculta de todo sistema de procedimentos de salvação da Igreja [*Heilsprozeduren-System's der Kirche*]**.**"

[883] AC § 51.
[884] Ibidem.

[885] A própria noção de Igreja, uma corrupção da acepção original da palavra "*ekklesia*" [*ἐκκλησία*], é um atentado à boa saúde e à boa contituição intelectual, ao bem estar do corpo e da mente; o alvo final da humanidade pensado como abrigo definitivo dos loucos: "E a Igreja mesma – não é o hospício católico como ideal derradeiro? – A própria Terra como hospício?" [886] A Igreja só precisa de *um* tipo de homem, ela o acolhe, o alimenta e o adestra: "– O homem religioso, tal como a Igreja o *quer*, é um típico *décadent*". [887] A experiência religiosa familiar ao homem *décadent*, seus momentos de sublime comunhão com uma força "divina", nada mais é do que um efeito natural da fraqueza dos nervos, da neurastenia, uma crise, seja individual, seja coletiva quando ocasionada pelo efeito mórbido e exagerado do fenômeno também natural da sugestão mental: "o momento em que uma crise religiosa toma o povo é sempre marcado por epidemias nervosas [*Nerven-Epidemien*]". [888] A realidade psicológica do cristão, seu "mundo interior", seus afetos, sentimentos, emoções, imaginação e paixão, descomedidos, são sintomas de uma mente doentia. Uma realidade psicológica que tem como causa um esgotamento, preferencialmente hereditário, associado a uma hiperexcitabilidade, a uma extrema e mórbida irritabilidade dos nervos: "o 'mundo interior' [*die* '*innere Welt*'] do homem religioso assemelha-se totalmente ao mundo interior dos hiperexcitados [*Überreizten*][889] e esgotados [*Erschöpften*]". [890] Os estados extáticos são tidos pelo cristianismo como alvos, como momentos "sublimes", como bem-aventurança, isto é, o agravamento de uma moléstia física e psíquica é visto como o momento em que o poder "divino" se manifesta, em que um milagre acontece: "os estados 'supremos', que o cristianismo ergueu sobre a humanidade como valor entre todos os valores, são formas epileptóides". [891] O santo como tipo ideal de homem, como mais venerável, como "herói": "– a Igreja canonizou apenas malucos [*Verrückte*] *ou* grandes embusteiros [*grosse Betrüger*] *in majorem dei honorem*..."

---

[885] Ibidem.
[886] Ibidem.
[887] Ibidem.
[888] Ibidem.
[889] "Superexcitados" em PCS.
[890] Ibidem.
[891] "Eu me pergunto se não se podem comparar todos os valores supremos da filosofia, da moral e da religião até os nossos dias com os valores dos fracos, *doentes mentais* e neurastênicos: eles representam, sob uma forma atenuada, os *mesmos males*..." (FP14 [65] da primavera de 1888).

[892] Toda essa doutrina cristã se traduz fisiologicamente, de acordo com Nietzsche, como sintoma da *folie circulaire*, como constante alternância entre sentimentos depressivos e sentimentos exaltados, entre dor e alívio momentâneo, entre "penitência" e "redenção", isto é, entre esgotamento, descarga de energia e alívio: "Uma vez me permiti designar todo o *training* cristão de penitência e redenção [*Buss- und Erlösungs-training*] [893] (que hoje é estudado da melhor maneira na Inglaterra) como uma *folie circulaire* metodicamente produzida, claro que num solo já preparado para ela, ou seja, inteiramente mórbido". [894] A referência à Inglaterra provavelmente remete a Galton e as suas observações a respeito de como é possível, mediante certos procedimentos dietéticos, produzir as mudanças de fase características dos estados epiletóides, entre devoção piedosa e depravação sensual extremas, algo que Nietzsche também comenta na seção 21 de *O Anticristo*: "Idéias sombrias e excitantes acham-se em primeiro plano; os estados mais cobiçados, designados com os mais altos nomes, são epileptóides; a dieta é escolhida de modo a favorecer manifestações mórbidas e hiperexcitar os nervos [*die Nerven überreizt*]". [895] Segundo Nietzsche, o esgotamento e a hiperexcitabilidade constituem o condicionamento fisiológico que determina quem está *predestinado* a ser cristão. A ficção do livre arbítrio se encontra totalmente excluída da esfera da medicina [896], um doente não pode se furtar de nutrir um olhar pessimista sobre as coisas, ninguém decide se tornar cristão; um tipo bem constituído não poderia simplesmente *escolher* a negação da vida [897], não poderia *decidir* ser um cristão: o cristianismo como uma *condição*, como uma realidade fisio-psicológica mesma. O que determina o ser cristão [*Christ-sein*] [898] é o estado de debilitamento do corpo: "Ninguém é livre para tornar-se cristão: não se é 'convertido' ao cristianismo – é preciso ser doente o bastante para isso..." [899] O cristianismo representa um perigo incomensurável para a superação da vida porque ele seduz o homem para a ruína, porque ele estabeleceu a

[892] Ibidem.
[893] "Salvação" em PCS.
[894] Ibidem.
[895] AC § 21. "Superestimular os nervos", em PCS.
[896] Uma tese que tem extrema importância para as teorias de Féré, ver a seção "Considerações finais: redenção para o 'Redentor' ou redenção *do* redentor".
[897] Cf. CI, Incursões de um extemporâneo § 4.
[898] Ver "Introdução".
[899] AC § 51. Essa passagem já foi citada em parte, mas julgamos necessário reapresentá-la em seu contexto.

doença, o estado doentio, como um ideal de vida, como "divino", porque ele dissuadiu o homem de cuidar do que realmente importa, porque o ensinou a desprezar as "coisas pequenas", a "perder as realidades de vista", "os assuntos fundamentais da vida mesma": a questão da escolha adequada da *alimentação*, do *lugar*, do *clima*, da *distração*, toda a "arte de preservação de si mesmo, do *amor de si*", toda a "casuística do egoísmo", desviando o olhar do homem para noções que falsificam a realidade, que pervertem todo o sentido natural das ocupações da vida, que corrompem todo instinto sadio de vida, preocupações que retiram a vida de seu centro de gravidade, "mentiras oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes": "Deus", "alma", "pecado", "salvação", "redenção/libertação", etc. [900] Como sentencia Nietzsche:

> Nós, outros, que temos a *coragem* para a saúde e também para o desprezo, como podemos, *nós*, desprezar uma religião que tem ensinado a mal-entender o corpo! [901] Que não quer desfazer-se da superstição da alma! Que faz da nutrição insuficiente um "mérito"! Que vê e combate na saúde uma espécie de inimigo, demônio, tentação! Que se convenceu de que é possível levar uma "alma perfeita" num corpo cadavérico, e para isso teve necessidade de aprontar um novo conceito de "perfeição", um ente pálido, doentio, idiota-entusiasta chamado "santidade" [aspas indicando a falsidade do discurso] – santidade [falta de aspas indicando agora a interpretação pautada na realidade], apenas uma série de sintomas do corpo empobrecido, enervado, incuravelmente corrompido!... [902]

Essa passagem é particularmente importante, pois pode indicar qual o papel específico que a figura de Jesus enquanto idiota representa para uma transvaloração dos valores. Será que, quando Nietzsche fala desse ente doentio idiota-entusiasta que o cristianismo elegeu como "perfeição", um alvo que o filósofo considera pernicioso para os homens mais elevados, ele estaria excluindo Jesus, este santo idiota, e se referindo tão-somente a um tipo mais vulgar de santo? Haveria de fato alguma diferença, na perspectiva

---

[900] Cf. EH, Por que sou tão inteligente, *passim*.

[901] Tradução levemente modificada. No original: "*Wir Anderen, die wir den* Muth *zur Gesundheit und auch zur Verachtung haben, wie dürfen* wir *eine Religion verachten, die den Leib missverstehn lehrte!*" Em PCS: "Nós, outros, que temos a *coragem* para a saúde e também para o desprezo, como poderíamos *nós* desprezar uma religião que ensina a desprezar o corpo". Em Pascual: "*Nosotros los que somos distintos, los que tenemos* valor *para la salud y también para el desprecio, ¡cómo nos está permitido a* nosotros *despreciar una religión que ha enseñado a malentender el cuerpo!*". Em Hémery: "*Nous autres, qui avons le* courage *de la santé, et aussi du mépris, combien* nous *avons le droit de mépriser une religion qui a enseigné la mécompréhension du corps!*"

[902] AC § 51.

de *O Anticristo*, entre estabelecer Jesus como um tipo ideal de homem *para toda a humanidade* e estabelecer a degenerescência, a enfermidade, a idiotia, como alvo? E mesmo quando Nietzsche se refere ao "culto do tolo [*Narren*]", não estaria ele incluindo aí também Jesus? Que essa passagem da seção 51 de *O Anticristo* não se refere exclusivamente a todo e qualquer santo com exceção de Jesus, mas também e, talvez, principalmente a este último, e que, caso seja assim, Jesus jamais poderia ser considerado como um tipo mais elevado de homem, é algo que, talvez, fique levemente mais acentuado em um texto preparatório, o fragmento póstumo 14 [96] da primavera de 1888 [903]:

> Eles desprezam o corpo: eles não o levam em conta: mais do que isso, eles o trataram como um inimigo. Sua loucura foi acreditar que se podia levar uma "bela alma" em uma monstruosidade cadavérica [*Mißgeburt von Cadaver*]... A fim de tornar isso crível igualmente para os outros, foi necessário pôr diferentemente o conceito de "bela alma", de inverter o valor natural, até que enfim um ser pálido, doentio, idiota-entusiasta [*bleiches, krankhaftes, idiotisch-schwärmerisches*] fosse tido como a perfeição, como "angélico" ["*englisch*"], como transfiguração, como homem mais elevado [*höherer Mensch*].

Ademais, embora a análise da *folie circulaire* como a realidade fisiológica que está por trás dos métodos de redenção do cristianismo não se refirir exatamente à prática de Jesus, mas somente à doutrina propagada pela Igreja cristã, a redenção proposta pelo Nazareno também é um tratamento *curativo* que se dirige *aos sujeitos que possuem uma pré-disposição mórbida*, aos sujeitos já *predestinados*, com a diferença de que tal tratamento é muito mais recomendável, muito mais benéfico, efetivo e saudável, do que o tratamento oferecido pela Igreja. Afinal, deve-se frisar que a redenção que Jesus oferece (e representa) também surge de uma mesma necessidade de cura (salvação) e, portanto, de uma mesma realidade fisiológica que a redenção cristã, a saber, a hiperexcitabilidade e o esgotamento, com a diferença de que, no seu caso, a irritabilidade mórbida e o esgotamento atingem o seu grau mais alarmante. [904]

---

[903] Lembrando que Jesus é diagnosticado como idiota pela primeira vez no FP 14 [38] da primavera de 1888.
[904] "*And on the basis of Christ's putative degeneracy, Nietzsche attempts to account for the Christian doctrine of redemption by suggesting that what he sees as its two major components, the 'instinctive hatred of reality' and the gospel of love, are symptoms of the by now familiar nervous hypersensitivity characteristic of the decadent*" (Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, p. 147).

### 3.3 – A idiotia como condição degenerativa

É na seção 29 de *O Anticristo*, após rejeitar as atribuições de herói e gênio à imagem histórica de Jesus feita por Renan em sua *Vie de Jésus*, que Nietzsche apresenta o seu diagnóstico do tipo psicológico do redentor: "Falando com o rigor do fisiólogo, caberia uma outra palavra aqui – a palavra idiota". [905] O significado que se deve conferir ao termo "idiota" utilizado pelo filósofo nessa passagem é provavelmente a questão central no que diz respeito às discussões sobre o caráter filosófico ou não-filosófico de *O Anticristo*. Como já assinalado, os primeiros intérpretes da obra atribuíram a essa palavra nada além do que uma mera ofensa, uma provocação ou um artifício polêmico, considerando o escrito, sobretudo por conta disso, como um simples panfleto, carente de toda seriedade conceitual; ou ainda, viam no termo o maior indício de que o filósofo já estaria, naquele momento, sob a o efeito do delírio que precedeu o colapso mental e a demência que logo nublaria totalmente sua consciência [906], tomando o livro quase que como um material para um

[905] AC § 29. Paulo César de Souza coloca o termo "idiota" entre aspas, o mesmo foi feito na edição da Gallimard por Jean-Claude Hémery e na recente tradução brasileira, de Marcelo Zwick. Contudo, essas aspas encontram-se ausentes na KSA. Acreditamos que essa tentativa de atenuação constitua um problema, pois só tende a perpetuar a incompreensão do significado específico que o termo "idiota" assume em *O Anticristo*, ou seja, seu sentido fisio-psicológico. Seguimos aqui, o mesmo posicionamento adotado por Yannick Souladié: "Para Nietzsche Jesus não é um 'idiota', mas um idiota, no sentido estritamente fisiológico do termo. Jesus não é um corpo potente, mas um homem condenado fisiologicamente. Em *O Anticristo*, Nietzsche não cessa, com efeito, de lançar mão do vocabulário médico, lidando com patologias importantes para descrever Jesus" (Souladié, *Antichristianisme et hérésie*, p. 100).

[906] Em "*Nietzsche à la lettre*", a apresentação de sua tradução das últimas cartas de Nietzsche, Souladié defende que os sinais que verdadeiramente podem ser tidos como testemunhas de uma percepção alterada de certas realidades estão nas cartas de 25 de dezembro a 4 de janeiro (*O Anticristo* foi finalizado em 30 de setembro de 1888). Cf. Souladié, Yannick. "*Nietzsche à La lettre*". In: Nietzsche, Friedrich. *Dernières Lettres*: hiver 1887 – hiver 1889. Traduction, présentation et notes par Yannick Souladié. Paris: Éditions Manucius, 2011, p. 14. A mesma posição é assumida por Georg Brandes, com quem Nietzsche estabeleceu uma rica amizade epistolar em seus dois últimos anos de vida consciente. O crítico dinamarquês foi um espectador privilegiado da última fase de produção do filósofo e importante testemunha de suas intenções quanto ao destino de suas últimas obras. Para Brandes, somente a última carta que Nietzsche lhe enviou exibe claros sinais de delírio, e não apenas sua "clara e delicada auto-ironia" tão comum em seus últimos escritos (mas não somente neles, como chama atenção Souladié, além disso, a auto-exaltação também é um traço constante em Wagner), não tanto pelo seu conteúdo, mas pela forma como foi postada: "*Unfrankirt. Ohne genauere Adresse, ohne Datum, mit sehr grossen Buchstaben auf einem nach Kinderart mit Bleistift liniirten Stück Papier geschrieben. Poststempel, Turin, 4. Januar 1889*", e também pela sua assinatura. Eis a carta: "*Dem Freunde Georg Nachdem Du mich entdeckt hast, war es kein Kunststück mich zu finden: die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren... Der Gekreuzigte*". Cf. Brandes, „*Eine Abhandlung ueber Aristokratischen Radicalismus*", p. 224, Brandes, *An essay on aristocratic radicalism*, pp. 97-98, Brandes, *Essai sur le radicalisme aristocratique*, p. 131. Um dos amigos mais próximos de Nietzsche, Overbeck, provavelmente a testemunha mais importante sobre o colapso do filósofo, adota igualmente a mesma posição: "*Sa folie, dont personne n'a vécu l'explosion d'aussi près que moi, a été, telle est ma conviction la plus*

estudo patográfico. Com Dibelius [907], essas primeiras interpretações revelaram-se apressadas e insustentáveis, por ignorarem todo um pano de fundo conceitual no qual a obra está assentada. Dibelius mostrou a importância de Dostoiévski e de Tolstói para a compreensão do termo, bem como a proximidade do seu uso feito por Nietzsche com o seu sentido grego original, vinculado com sua acepção enquanto um *terminus* do alemão erudito para designar o indivíduo leigo e, ao mesmo tempo, original, algo muito próximo do que, em alemão, se denomina *Eigener* (original, próprio). [908] Com isso, *O Anticristo* passou a ser levado em consideração enquanto uma obra filosófica, todavia não necessariamente com relação a todos os seus aspectos e muito menos como obra mais importante da última fase de Nietzsche, e, ao que parece, o diagnóstico de Jesus como idiota ainda se manteve como a causa principal para que a obra não fosse vista como filosoficamente relevante em sua completude, mas apenas como um escrito em parte conceitual e em parte literário. A aproximação com Dostoiévski e Tolstói talvez tenha, na verdade, contribuído para que o uso do termo "idiota" passasse a ser visto não como simples blasfêmia ou indício de doença, mas como um interessante recurso estilístico, como uma metáfora, o que faria com que vários argumentos estabelecidos na obra fossem relegados à mera retórica. Nietzsche teria chamado Jesus de idiota, em uma tal concepção, apenas em um sentido simbólico, uma vez que, com isso, o filósofo estava querendo dizer tão-somente que Jesus deveria ser visto como um ser puro, inocente e infantil. De fato, há naturalmente algo de simbólico no Jesus idiota de Nietzsche, afinal, trata-se aqui de um *tipo psicológico*, e que o redentor tenha sido um ser puro, inocente e infantil é algo que o filósofo deixa claro várias vezes durante sua investigação, no entanto, é necessário atentar para a questão do que exatamente significa uma tal pureza, inocência e infantilidade, qual a procedência de tais atributos, o que os condicionam e qual o significado que os mesmos possuem no interior da filosofia de Nietsche. Vimos, por exemplo, como o termo "santo", em Nietzsche, deve ser analisado com extremo cuidado; como a *santidade* deve ser

---

*profonde, une catastrophe qui l'a frappé de manière foudroyante. Elle s'est produite entre le soir de Noël de l'année 1888 et le jour de l'Epiphanie de 1889. Il est impensable que Nietzsche ait été fou auparavant, quel qu'ait été son degré d'exaltation.*" (Cf. Overbeck, Franz. *Souvenirs sur friedrich Nietzsche*. Traduit par Jeanne Champeaux. Paris : Éditions Allia, 2000, p. 25)

[907] Cf. Dibelius, Loc. Cit., p. 62.

[908] Cf. Giacoia Junior, *Labirintos da alma*, p. 73.

relacionada com uma realidade fisiológica bem específica e não com uma interpretação vinculada à tradição eclesiástica. No entanto, o que se observa geralmente é que muitos intérpretes passaram a associar vários atributos utilizados pelo filósofo para caracterizar a idiotia de Jesus com um sentido usual, e não com o sentido específico que eles possuem no interior da filosofia de Nietzsche. Dessa forma, a "pureza", "inocência" e "infantilidade" da idiotia de Jesus passaram a ser cada vez mais relacionadas com um aspecto muito mais literário e metafórico – ou mesmo religioso (herético), justamente pelo tipo de aproximação que se faz com as obras de Dostoiévski e de Tolstói, em detrimento, portanto, do aspecto que, em nossa proposta interpretativa, deveria ser primeiramente levado em consideração, ou seja, o aspecto propriamente fisio-psicológico da investigação. Ora, consideramos extremamente relevante o fato de Nietzsche ter o cuidado de esclarecer, antes de oferecer o seu diagnóstico, que ele iria falar naquele momento com "*o rigor do fisiólogo*", um alerta que, aparentemente, poucos intérpretes deram a devida importância. Nesse sentido, nossa hipótese é de que a principal referência de Nietzsche em seu *diagnóstico e descrição da compleição fisio-psicológico* de Jesus, seu principal recurso, sua principal base conceitual e teórica, sua fonte primordial é a *psiquiatria do século XIX*, sobretudo a psiquiatria francesa, elaborada no Bicêtre e, mormente, em Salpêtrière. Tolstói e Dostoiévski foram de importância crucial para o entendimento de como o evangelho de Jesus pode ser interpretado como uma prática de vida que apresenta os sinais de um tipo específico de realidade fisiológica, aquela do idiota, porém, foi na psiquiatria francesa do século XIX que Nietzsche encontrou o fundamento propriamente médico para o entendimento de uma tal realidade fisiológica e para a sua descrição. A referência à acepção grega do termo é de fato muito importante para o entendimento do desenvolvimento do conceito nosográfico do idiota, porém não esclarece suficientemente como a idiotia enquanto *enfermidade* era entendida pela psiquiatria, sobretudo já na segunda metade do século XIX; o mesmo no que se refere ao significado que o termo possuía no alemão erudito, um significado já tradicional e bastante independente das investigações da psiquiatria francesa iniciadas bem no fim do século XVIII e início do século XIX, e foi precisamente em todo um debate teórico da medicina francesa de seu tempo que Nietzsche se mostrou particularmente

interessado em sua última fase. Contudo, diferente do que parece defender Souladié [909], intérprete que levou extremamente a sério o esclarecimento prévio de Nietzsche de que ele queria ser entendido em um sentido *rigorosamente* fisiológico ao tratar Jesus como idiota, consideramos que o estudo de Jesus como portador de uma tal enfermidade feito pelo filósofo, não se reduz *estritamente* ao discurso científico, visto que Nietzsche irá se apropriar dos resultados obtidos pela psiquiatria do século XIX, como já declaramos, conferindo-lhes sempre um significado específico ao seu pensamento e de acordo com suas necessidades teóricas, a fim de dar conta de problemas que são próprios de sua filosofia, associados com a sua teoria de forças e a doutrina da vontade de poder, o que não implica, porém, que o aspecto médico e psiquiátrico não seja considerado como algo de primeira instância e mesmo determinante, mas apenas que as investigações de Nietzsche não se manterão aprisionadas aos limites do discurso científico, oferecendo sempre uma tentativa de superação do mesmo por meio de uma rigorosa abstração conceitual. Não obstante, não se deve esquecer, naturalmente, do importante papel desempenhado por todo o conjunto de fontes utilizado por Nietzsche durante a elaboração de *O Anticristo*, ou seja, Renan (e mesmo Strauss), Wellhausen, Tolstói, Dostoiévski, Brochard e Jacolliot, etc. As investigações empreendidas por Nietzsche sobre as grandes questões da psiquiatria francesa do seu século, associadas com todas essas outras leituras, conduziram-no, conjuntamente, ao diagnóstico de que o tipo psicológico de Jesus é o de idiota. No entanto, o que estamos propondo é que o ponto de partida para a compreensão do que exatamente vem a ser um idiota, o fundamento propriamente científico de uma tal realidade fisiológica, o que garantiu a Nietzsche um alicerce conceitual para estabelecer semelhante hipótese, foi a psiquiatria do século XIX; com base nesse material fundamental e com a contribuição dos resultados obtidos por outras fontes, bem como com as principais linhas interpretativas de seu próprio pensamento, Nietzsche elaborou um estudo extremante original sobre como o diagnóstico dessa realidade fisio-psicológica de Jesus é a única via de acesso a sua mensagem original, a sua prática de vida, ao seu evangelho.

É bem provável que Nietzsche nunca tenha entrado diretamente em contato com os principais tratados médicos acerca da idiotia, todavia, o debate teórico em torno dessa

[909] Cf. Souladié, *Antichristianisme et hérésie*, p. 104.

enfermidade estava bastante em voga no final do século XIX e desempenhava, na realidade, um papel crucial para o estabelecimento da psiquiatria enquanto uma especialidade médica. Diversos problemas que ocuparam Nietzsche durante seus últimos anos de produção intelectual estavam intimamente inseridos nas principais discussões da literatura médica e psiquiátrica de sua época, com especial predileção pelos trabalhos que vinham sendo desenvolvidos na França. Sendo assim, é possível que o filósofo tenha tomado conhecimento do debate teórico em torno da idiotia por diferentes fontes, como, por exemplo, enciclopédias, dicionários, ou anais de medicina, nos quais o verbete "Idiotismo" e, posteriormente, "Idiotia" [910] passaram a figurar de forma bastante constante a partir de pelo menos 1818, com a publicação do célebre artigo escrito por Esquirol [911], e até o início do século XX. [912] Na biblioteca pessoal de Nietzsche, também se encontram, juntamente com Féré, diversas obras de literatura médica francesa do final do século XIX, como o trabalho de Charles Letourneau, *Physiologie des passions*, de 1868 [913], e o de Henri Joly, *Psychologie des grands hommes*, de 1883 [914], que exibe muitos traços de leitura; assim como os já referidos trabalhos de Charles Richet, *Essai de psychologie générale* e *L'homme et l'intelligence*, e o de Alexandre Herzen, *Le cerveau et l'activité cérébrale*; é necessário destacar igualmente o trabalho de Maudsley, *Responsibility in mental disease*, e o de

[910] Cf., por exemplo, Georget. "Idiotisme". In: Adelon, Béclard, Biett et alii. *Dictionnaire de medicine*. Tome 12. Paris : Béchet jeune, 1825, pp. 29-49. Nysten, Pierre-Hubert; Bricheteau et alii. *Dictionnaire de médecine de chirurgie de pharmacie des sciences accessoires et de l'art vétérinaire*. Paris : J. S. Chaudé ; Montpellier : Sévalle, 1833, "Idiotie" ou "idiotisme", pp. 511-512. Landouzy. "Idiotie". In: Beaude, Jean-Pierre (dir.). *Dictionnaire de médecine usuelle*. Tome II. Paris : Didier, 1849, pp. 8-12. Schnepf. "Observation d'idiotie". In: *Annales médico-psychologiques*. N° 05. Paris: Masson, 1853, pp. 627-646. Littré, Emile; Robin, Charles et alii. *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire*. 10e édition, entièrement refondue par É. Littré, Ch. Robin. Paris : J.-B. Baillière, 1855, "Idiotie", v. "Idiotisme", pp. 675-676. *Nouveau dictionnaire de médecine de chirurgie pratiques*, illustré de figures intercalées dans le texte, sous la direction du Dr. Jaccoud. Tome 18. Paris : J.-B. Baillière, 1874, "Idiotie, Imbécilité", pp. 366-379. Labarthe, Paul. *Dictionnaire populaire de médecine usuelle*. Tome 2. Paris : Marpon et Flammarion, 1887, "Idiotie, Imbécilité", pp. 93-94. Chanbard. "Idiotie". In: Dechambre, Amédée (dir.). *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*. Tome 15. Paris : G. Masson : P. Asselin, 1889, pp, 511-554. Textos disponíveis em: < http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica.htm >, último acesso 27/06/2012.

[911] Esquirol. "Idiotisme". In: *Dictionnaire des sciences médicales*. Vol. XXIII. Paris: C.L.F., Panckoucke, 1818.

[912] Cf., por exemplo, *Larousse médical illustré*; sous la dir. du dr. Galtier-Boissière; nouv. éd. entièrement refondue et augmentée par le Dr. Burnier. Paris: Larousse, 1924, "Idiotie", pp. 662-665.

[913] Letourneau, Charles. *Physiologie des passions*. Paris: Germer Baillière, 1868.

[914] Joly, Henri. *Psychologie des grands hommes*. Paris: Hachette : 1883.

Francis Galton, *Inquiries into human faculty and its development*; vale indicar também alguns trabalhos da psiquiatria alemã, como o de Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, de 1886 [915], e o de Leopold Löwenfeld, *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie),* de 1887[916], bem como a tradução do trabalho do dinamarquês Harald Höffding, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung,* publicado em 1887 [917], com numerosíssimos traços de leitura. [918] Em *todas* essas obras, sobretudo nas francesas, mas também no livro de Höffding, a figura do idiota, tal como era entendida na psiquiatria do final do século XIX, aparece com bastante freqüência, seja na forma de exemplo, seja como um objeto de discussão teórica, isto é, *sempre* como um conceito médico e psiquiátrico, como sinônimo de indivíduo portador de idiotia, e não como um simples adjetivo ofensivo, isto é, como termo usado para designar um indivíduo simplesmente destituído de conhecimento, tolo, ignorante ou que faz idiotices. Contudo, ao que tudo indica, a grande influência de Nietzsche em sua descrição acerca da realidade fisiológica de Jesus como sendo a de um indivíduo detentor de uma enfermidade congênita, de um estado degenerativo, isto é, do que a psiquiatria do século XIX entendia como sendo a idiotia, foi mesmo Charles Féré, que lidava com essa enfermidade sob o prisma da teoria da degeneração, desenvolvida por Morel em seu *Traité des dégénérescences*, publicado em 1857[919] , e que se tornou o grande paradigma para a medicina e para a psiquiatria da segunda metade do século XIX, até o início do século XX, quando foi abandonada. [920] Com Morel, o idiota passa a ser considerado como o último membro da família dos degenerados, mas especificamente, da família neuropática, cujo primeiro membro é o neurastênico; a idiotia como o último mal ocasionado pela fatalidade da lei da degeneração hereditária

[915] Mach, Ernst. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. Jena: G. Fischer, 1886.
[916] Löwenfeld, Leopold. *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie)*, der Hysterie und verwandter Leiden. Wiesbaden: J. F. Bergmann, 1887.
[917] Höffding, Harald. *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*. Aus dem Dänischen überg. von F. Bendixen. Leipzig: Fues's Verlag, 1887.
[918] Cf. Campioni, *Nietzsches persönliche Bibliothek*.
[919] Morel, B. A. *Traité des dégénérescences* physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives. Paris: J. B. Baillière, 1857.
[920] Para a importância da teoria da degeneração de Morel enquanto paradigma da medicina e psiquiatria do século XIX, bem como a respeito de seu abandono ocorrido nos primeiros anos do século XX, cf. Pereira, Mário Eduardo Costa. "Morel e a questão da degenerescência". In: *Revista Latinoamericana de psicopatologia fundamental*. São Paulo, v. 11, n. 3, pp. 490-496, setembro, 2008. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rlpf/v11n3/12.pdf>. Último acesso: 27/06/2012.

progressiva, o idiota como o último elo dessa cadeia degenerativa, algo que traria como conseqüência o fim da mesma. A teoria de Morel foi provavelmente o grande modelo teórico que direcionou Féré em todas as suas investigações; suas declarações sobre os idiotas e sobre a idiotia deixam bastante claro que a sua principal via interpretativa tem como fonte direta a obra de Morel, fartamente citada em quase todas as obras deste interno de Salpêtrière.

Ora, em *O poder psiquiátrico* [921] e, logo depois, em *Os anormais* [922], Foucault defende que a descoberta da figura do idiota pela psiquiatria do século XIX foi decisiva para aquilo que ele denomina de *generalização do poder psiquiátrico*. De acordo com Foucault, quando a idiotia foi, no início do século XIX, primeiramente, distinguida da demência, e, logo em seguida, da alienação mental, a psiquiatria se viu surpreendida por um problema mental que não envolvia a figura do louco. A idiotia passou a ser entendida, então, como um estado no qual o indivíduo permanece preso em uma fase infantil, jamais atingido a maturidade, verdadeiro caminho pelo qual a psiquiatrização da criança tornou-se possível. E foi precisamente a partir da psiquiatrização da criança, que se realizou a difusão do poder psiquiátrico, por meio da elaboração do conceito de "anormal". Afinal, a idiotia não só passa a ser diferenciada da alienação como também de uma doença, passando a ser considerada uma *enfermidade* que não pode ser curada. Deste modo, a infância irá se tornar a chave interpretativa que permitirá que a psiquiatria possa avaliar o comportamento do adulto pelas categorias do "normal" e do "anormal": o indivíduo normal seria aquele que apresenta comportamentos adequados a sua faixa etária, e o indivíduo anormal, aquele cujo comportamento denuncia um desenvolvimento irregular e inadequado. Com o estabelecimento da teoria da degeneração de Morel, na segunda metade do século XIX, a idiotia se torna algo cujo aparecimento obedece a uma lei natural, fazendo com que todos os membros da família do idiota, a família neuropata, se tornassem indivíduos dos quais a sociedade, sob proteção da psiquiatria, deveria se resguardar, indivíduos cuja reprodução entre si e entre os membros sadios do edifício social deveria ser controlada, impedida ou até

[921] Cf. Foucault, Michel. *O poder psiquiátrico*: curso dado no Collège de France (1973-1974). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, aula de 16 de janeiro de 1974, pp. 255-298.
[922] Foucault, Michel. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010, aula de 19 de março de 1975, pp. 231-281.

mesmo policiada. A psiquiatria torna-se, assim, com o advento do conceito de idiotia, a especialidade médica que extrapola sua própria função primária, ou seja, a cura, e se torna um poder de proteção social, sobre o qual recai a responsabilidade de julgar quais indivíduos precisam ser separados do convívio social para a proteção deles mesmos e da parte sadia da sociedade. Os escritos de Féré estão intimamente envolvidos nesse momento final da discussão teórica em torno da figura do idiota como último membro da família dos degenerados, e é possível verificar que nos últimos escritos de Nietzsche essa discussão também vai se tornar objeto de suas preocupações, não obstante, deve-se sempre ressaltar que ele irá realizar uma apropriação e uma reelaboração de tais teorias.

### 3.3.1 – Desenvolvimento do conceito nosográfico de idiotia

#### De Sauvages a Pinel

O primeiro autor a introduzir o conceito nosográfico que mais tarde seria denominado de idiotia no interior da literatura médica foi, segundo Bourneville, o famoso médico e botânico francês François-Boissierde Sauvages em seu *Nosologie méthodique* [923], publicado em 1773, que, oferecendo uma breve descrição e classificação do mal que ele designa sob o nome de *amentia*, acabou por se tornar o marco delimitador da elaboração teórica da noção médica de idiotia. Nessa sua definição, Sauvages já faz uma aproximação entre aquilo que viria a ser considerado como idiotia, por um lado, e a infância, por outro, porém, ele não estabelece nenhuma distinção entre esse mal e a alienação, que, nessa época, tem como principal característica a produção do erro, assim como também não estabelece a diferença, aceita até os dias de hoje, entre a idiotia e a demência, abrangendo ambas as enfermidades sob o conceito de *amentia*. Sauvages estabelece doze tipos de *amentia*, entre os quais cumpre destacar a "Amentia senilis, Delirium senile; *Etat d'enfance*". Sauvages define a *amentia* da seguinte maneira:

[923] Sauvages, François-Boissierde. *Nosologie méthodique*, ou distribution des maladies en classes, en genres et en espèces, suivant l'esprit de Sydenham, et la méthode des Botanistes. Traduite sur la dernière édition latine par M. Gouvion, docteur en médecine. Lyon : J.-M. Buyset, 1773. Tome VII, page 334 à 342. O vocábulo "Amentia" foi reproduzido em: Bourneville. *Recueil de mémoires, notes et observation sur le idiotie*. Paris, E. Lecrosnier et Babé, 1891.

> ***Amentia**: en grec,* Paranoia*; en latin,* Dementia, Fatuitas, Vecordia*; en français*, Imbécillité, Bêtise, Niaiserie, démence. *Les malades,* amentes, dementes, imbéciles, animo, fatui; *Imbéciles, niais, fous, insensés. C'est une maladie qui trouble la raison et le jugement. Elle diffère de la stupidité (morosis), en ce que les personnes en démence sentent parfaitement les impressions des objets, ce que ne font pas les stupides; mais les premières n'y font aucune attention, ne s'en mettent point en peine, les regardent avec une parfaite indifférence, en méprisent les suites et ne s'en embarrassent point; en quoi ils ressemblent aux enfants qui négligent les choses les plus sérieuses et les plus importantes, pour s'occuper de bagatelles. Les personnes en démence ont de l'indifférence pour toutes choses, elles rient et chantent dans des circonstances qui affligent les personnes saines; elles sont insensibles à la faim, à la soif et au froid. Elles ne sont ni colériques ni emportées comme les maniaques, ni tristes ni pensives comme les mélancoliques.* [924]

Não obstante, foi com o célebre médico francês Philippe Pinel, em seu *Traité médico-philosophique sur le aliénation mentale* [925], publicado em 1809, que o termo "idiota" passou de fato a designar o indivíduo portador de uma inabilidade de ordem mental, utilizando, possivelmente pela primeira vez num tratado médico, um vocábulo derivado do grego "*idios*", no caso, "idiotismo", para definir uma espécie de *alienação* que se caracteriza pela *abolição*, total ou parcial, das faculdades intelectuais. Pinel, que havia trabalhado no Bicêtre e que na época exercia o cargo de *Médecin en chef* em Salpêtrière, sustenta que se podem observar entre as alienações mentais inúmeras variações, mas que, não obstante, é possível estabelecer dois padrões particulares nos quais se podem agrupar a maior parte delas. Sendo assim, as alienações, cuja característica principal é o delírio, poderiam se manifestar tanto sob a forma do furor quanto sob a forma da inércia, da imobilidade. Com base nesses dois padrões, Pinel estabelece as quatro principais espécies de alienação: a mania ou delírio geral, o tipo de alienação em que o delírio tende a despertar estados de furor; e os outros três tipos, nos quais a imobilidade, o estupor e a apatia vêm a assaltar o sujeito, são eles: a melancolia, em que o delírio se concentra sob um determinado objeto (aquilo que, logo mais, Esquirol designará sob o nome de lipemania), a demência e a idiotia. Deste modo, como nos relata Foucault, provavelmente se referindo a Pinel e Sauvages, até o fim do século XVIII e começo do século XIX, a chamada imbecilidade, estupidez e idiotia não tinha nenhuma característica distinta da loucura em geral. Segundo

[924] Sauvagens, Loc. Cit., pp. 1-2.
[925] Pinel, Philippe. *Traité médico-philosophique sur le aliénation mentale*. Paris, Brosson, 1809.

ele, o que havia era propriamente essa grande oposição entre a loucura sob a forma de "furor", da violência ou agitação temporária, uma loucura em forma de "mais", e uma loucura sob a forma de "inércia", do abatimento e da não agitação, uma loucura em forma de "menos", justamente aquilo que então se chamava "demência", "estupidez", "imbecilidade", etc. [926] Como se pode verificar em Pinel:

> *C'est ainsi qu'un* délire général *plus ou moins marqué, avec plus ou moins d'agitation, d'irascibilité ou de penchant à la fureur, a été désigné sous le nom de* manie *périodique ou continue. J'ai conservé le nom de* délire mélancolique *à celui qui étoit dirigé exclusivement sur un objet ou une série particulière d'objets, avec abattement, morosité, et plus ou moins de penchant au désespoir, surtout lorsqu'il est porté au point de devenir incompatible avec les devoirs de la société. Une débilité particulière des opérations de l'entendement et des actes de la volonté, qui prend tous les caractères d'une rêvasserie sénile, a été indiquée par le nom de* démence; *enfin une sorte de stupidité plus ou moins prononcée, un cercle très-borné d'idées et une nullité de caractère forme ce que j'appelle* idiotisme. [927]

Pinel sustenta que apesar do idioma francês tentar traçar as nuanças daquilo que a sociedade trata como *fou*, *extravagant*, *insensé* ou *imbécille*, todas essas designações podem apenas indicar o último termo da escala de graduação da razão, no entanto, essas denominações estão, para ele, longe de uma definição exata sobre esse tipo de alienação, pois a mesma não se configura como uma espécie de defeito do conhecimento, como aquilo que produz o erro. O idiotismo deve ser entendido, portanto, segundo Pinel, como uma "*abolition plus ou moins absolue, soit des fonctions de l'entendement, soit des affections du cœur*." [928] O médico francês descreve a compleição do idiota da seguinte forma : "*leur figure est inanimée, leurs sens hébétés, leurs mouvemens automatiques; un état habituel de stupeur, une sorte d'inertie invincible forment leur caractère*." [929] Futuramente, a psiquiatria irá distinguir a idiotia da alienação, porém, Pinel será duramente criticado por todos os principais médicos que lidaram com o problema da idiotia não tanto por ele entender a idiotia como um tipo de alienação, mas sim, principalmente, pelo fato de, apesar de ser o primeiro a buscar diferenciar a idiotia da demência, acabar por continuar

[926] Foucault, *O poder psiquiátrico*, p. 258.
[927] Pinel, *Traité médico-philosophique sur le aliénation mentale*, pp. 138-139.
[928] Pinel, *Traité médico-philosophique sur le aliénation mentale*, p. 181.
[929] Pinel, *Traité médico-philosophique sur le aliénation mentale*, p. 182.

confundindo as duas. Uma tal confusão pode ser verificada quando ele aponta as várias possíveis causas do idiotismo: "*l'abus des plaisirs énervans, l'usage des boissons narcotiques, des coups violens reçus sur la tête, une vive frayeur ou un chagrin profond et concentré, des études forcées et dirigées sans principes, des tumeurs dans l'intérieur du crâne, une ou plusieurs attaques d'apoplexie, l'abus excessif des saignées dans le traitement des autres espèces de manie.*" [930] Ora, mas, desse modo, o sujeito pode se tornar idiota em qualquer fase da vida, seja na infância, seja na idade adulta, algo que, a partir de Esquirol, não será mais admitido; a idiotia passará a ser entendida como uma enfermidade cuja manifestação ocorre durante a infância, um sujeito adulto poderá vir a se tornar apenas demente, mas não idiota. A idiotia também irá se diferenciar da demência pelo fato da primeira ser incurável, o idiota não possui capacidade de prosseguir no seu desenvolvimento, o demente, algumas vezes, sim. Pinel, entretanto, fala de casos em que o idiotismo é curado por um acesso maníaco violento, algo que, posteriormente, não será mais aceito. [931] Pinel apenas se aproxima dessa distinção entre idiotia e demência quando descreve o cretinismo, mais tarde, considerado como uma variedade específica de idiotia, por ser endêmica, ou seja, natural a certas regiões do planeta: "*Cet état de dégénération et de nullité* [o idiotismo] *est porté encore bien plus loin dans les Crétins de la Suisse: ces derniers annoncent déjà, dès leur tendre enfance, ce qu'ils doivent être*". [932]

**De Esquirol a Belhomme**

Essa noção de idiotismo desenvolvida por Pinel será, pouco depois, substituída pela reelaboração feita por seu aluno, Esquirol, em um importante artigo publicado no *Dictionnaire des sciences médicales*, em 1818, revisto e ampliado no capítulo "*De l'idiotie*", da obra *Des maladies mentales*, publicada pela primeira vez em 1820. [933] A nosografia da idiotia estabelecida por Esquirol perdurará durante a primeira metade do século XIX, como a grande referência para aqueles que irão, a partir de então, se

[930] Pinel, *Traité médico-philosophique sur le aliénation mentale*, p. 181.
[931] Pinel, *Traité médico-philosophique sur le aliénation mentale*, p. 186.
[932] Pinel, *Traité médico-philosophique sur le aliénation mentale*, p. 188.
[933] Esquirol, E. *Des maladies mentales* considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal. Tome 2. Paris: J.-B. Baillière, 1838.

especializar nesta enfermidade, o que possibilitou, gradualmente, que aos idiotas fossem reservadas alas específicas nos hospitais psiquiátricos e, futuramente, instituições voltadas exclusivamente para o seu tratamento/educação, uma vez que, até então, os idiotas eram mantidos, freqüentemente, nos mesmos locais em que eram tratados os epilépticos ou em instituições para crianças surdas-mudas. [934]

Jean-Étienne Esquirol, considerado por muitos o pai do hospital psiquiátrico francês, foi responsável por aprofundar a nosologia de Pinel, com o qual trabalhou desde 1801 em Salpêtrière, sucedendo-o como *médecin em chef* desta instituição em 1820, logo depois, assumindo o posto de *médecin en chef* da *Maison Royale de Charenton*, hoje em dia, *Hôpital Esquirol*. Ele substitui o vocábulo *idiotismo* formado por Pinel, por *idiotia*, a fim de tornar a apropriação médica da derivação da palavra grega "*idios*" mais evidente (ainda que o título do verbete de sua autoria no "*Dictionnaire des sciences médicales*" seja "*Idiotisme*", essa substituição já é feita neste escrito). Ele introduz a noção de *ausência* ou *incompletude* de *desenvolvimento* antes que o sujeito pudesse vir a atingir a puberdade como o distintivo da idiotia, e aquilo que vai diferenciá-la da loucura e da demência. Esquirol é igualmente o primeiro a definir a idiotia como enfermidade e não como doença, bem como a verificar seu caráter incurável; e também será o primeiro a classificar a idiotia em dois tipos principais com uma variável particular, quais sejam: *imbecilidade* e *idiotia* propriamente dita, na qual se incluí o *cretinismo*.

Esquirol elenca os principais termos que antes foram utilizados na psiquiatria para se referir aquilo que, segundo ele, deve ser denominado de idiotia: "*Sauvages, Sagar, Vogel ont appelé l'idiotie* amentia, imbecillitas ingenii, fatuitas *y Linné la nomme* morosis; *Cullen et Fodéré* démence innée; *Pinel et Dufour en ont fait un genre de folie qu'ils désignent sous le nom d*'idiotisme." [935] Todavia, em concordância com os argumentos levantados por Pinel, Esquirol considera que o significado original da raiz grega da palavra "idiota" é o que mais se aproxima da condição daqueles cujo desenvolvimento das faculdades intelectuais não ocorreu ou não se completou durante a infância. Como esclarece o

[934] Cf. Bourneville, Désiré-Magloire. *Assistance traitement et éducation des enfants idiots et dégénérés*, rapport fait au congrès National D'Assistance Publique (Session de Lyon, Juin 1894). Paris: Félix Alcan, 1895.
[935] Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 238. Cf. Esquirol, "Idiotisme", Loc. Cit., p. 507.

psiquiatra: "*Le mot* ιδιος, proprius, privatus, solitarius, *exprime très-bien l'état d'un homme qui, inhabile à raisonner, est, en quelque sorte, seul, isolé, détaché du reste de la nature*." [936] Da palavra *ιδιος* (*idios*), que também pode significar precisamente sozinho, isolado, derivam: *ιδιωτικός* (*idiotikós*), particular, pessoal; *ιδίωμα*, idioma, próprio, propriedade, atributo; *ιδιωτες* (*idiotes*), indivíduo; e *ἰδιώτης* (*idiótis*), individual, privado; este último termo também serve para designar em grego a "pessoa sem uma habilidade profissional", "sem uma especialidade", ou, principalmente, o "homem privado", em contraposição ao "homem de estado", ao homem público, ao homem político, ao cidadão; tal termo já era utilizado depreciativamente na antiga Atenas, mas para se referir a quem *decidisse* se apartar da vida pública. De *ἰδιώτης*, originou-se o termo latino *idiota*, como referência à "pessoa do povo", "homem comum", "ordinário", ou "leigo", significado que precedeu aquele mais usual encontrado no latim tardio, a saber, "pessoa sem educação" ou "ignorante", o primeiro significado é bem próximo do sentido que o termo assumiu no alemão erudito, o segundo, por sua vez, está mais relacionado com o sentido com o qual ele passou a ser majoritariamente associado a partir, sobretudo, do início do século XX, com a vulgarização e deturpação de seu significado psiquiátrico. É possível que seu sentido propriamente psiquiátrico já existisse desde pelo menos o século XVII, contudo, o termo "idiota" só veio a ser utilizado para exprimir uma noção autenticamente nosográfica com Pinel, que o utiliza para se referir ao indivíduo portador daquilo que ele denominou de idiotismo, "expressão desconhecida dos antigos", segundo Esquirol. O termo "*idiotia*" é, então, cunhado por Esquirol como substituto de "idiotismo", a fim de evitar qualquer confusão de ordem gramatical: "*Du mot* idiota *y* idiot*, on a fait* idiotisme*, mais comme ce dernier mot a déjà une signification grammaticale, il m'a semblé utile de lui substituer celui* d'idiotie*, en le consacrant au langage medical*." [937]

Esquirol assevera que a confusão reinante entre os alienistas com relação à idiotia e à demência era o grande entrave que impossibilitava a exata compreensão dessa inabilidade constitucional que só pode se manifestar durante a infância. Segundo ele, tanto Sauvages

[936] Esquirol, "Idiotisme", p. 507.
[937] Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 284. "*Du mot* idiota*,* idiot*, on a fait* idiotisme*, expression inconnue des anciens, qui n'a été adoptée que de nos jours. Pourquoi ne pas préférer le mot* idiotie*, qui n'eût exprimé qu'une idée médicale, et qui ne serait point, comme le mot idiotisme, réclamé par les grammairiens?*" (Esquirol, "Idiotisme", p. 507).

quanto Pinel incorreram nesse erro, apesar deste último tentar diferenciar uma incapacidade intelectual da outra. [938] Para Esquirol, a idiotia não pode ser considerada como uma simples abolição do pensamento ou obliteração das faculdades mentais, tal como defendeu Pinel, pois essa definição também abarcaria a demência e certos estados doentios passageiros; além disso, a idiotia não pode ser considerada uma doença, uma vez que não se trata de uma perturbação que desequilibra o funcionamento do organismo e provoca dor e sofrimento, mas sim uma debilidade constitucional, uma deficiência que torna o indivíduo incapaz de se desenvolver normalmente e de adquirir habilidades que se encontram naturalmente à disposição da espécie à qual pertence. Sendo assim, a idiotia é, para Esquirol, ou *congênita* ou *adquirida* antes da puberdade, isto é, antes que o indivíduo tenha tido possibilidade de alcançar o completo desenvolvimento de suas faculdades intelectuais. O idiota não se torna um adulto "completo", pois se vê incapaz de progredir no seu desenvolvimento, de aperfeiçoar suas faculdades mentais; seu crescimento intelectual é nulo ou se deteve em um determinado momento. A idiotia é, portanto, incurável. Como sentencia Esquirol:

> L'idiotie n'est pas une maladie, *c'est un état dans lequel les facultés intellectuelles ne se sont jamais manifestées, ou n'ont pu se développer assez pour que l'idiot ait pu acquérir les connaissances relatives à l'éducation que reçoivent les individus de son âge, et placés dans les mêmes conditions que lui. L'idiotie commence avec la vie ou dans cet âge qui précède l'entier développement des facultés intellectuelles et affectives; les idiots sont ce qu'ils doivent être pendant tout le cours de leur vie; tout décèle en eux une organisation imparfaite ou arrêtée dans son développement. On ne conçoit pas la possibilité de changer cet état.* [939]

Longe de propor qualquer espécie de tratamento para os idiotas, Esquirol exclui mesmo toda possibilidade de melhorar a condição destes enfermos, indicando também a baixa expectativa de vida dos mesmos: "*Rien ne saurait donner aux malheureux idiots, même pour quelques instans, plus de raison, plus d'intelligence. Ils ne parviennent pas à un*

[938] "*M. Pinel lui-même, dans la description générale, de ces deux maladies, et dans les faits qu'il rapporte à l'appui de ses descriptions, n'est pas exempt de ce reproche, quoique ce célèbre professeur ait parfaitement senti la différence qu'il y a entre la démence et l'idiotisme*" (Esquirol, *Dictionnaire des sciences médicales*, p. 507).
[939] Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 284. No *Dictionnaire des sciences médicales*, a última sentença é "*Ils sont incurables; on ne conçoit pas la possibilité de les guérir*" (Esquirol, "L'idiotisme", p. 508).

*âge avancé; il est rare qu'ils vivent au-delà de 30 ans*." [940] Esquirol defende que a idiotia e a demência são essencialmente diferentes. A idiotia se caracteriza como uma ausência ou incompletude de desenvolvimento, como um não-movimento, ela é fundamentalmente estável, definitivamente adquirida, a demência, pelo contrário, pode exibir várias mudanças possíveis, ela pode progredir, isto é, se agravar, mas também se estabilizar ou, eventualmente, ser curada. [941] Como explica Esquirol: "*La démence, comme la manie et la monomanie ne commence qu'à la puberté; elle a une période d'accroissèment plus ou moins rapide. On peut guérir de la démence, on conçoit la possibilité d'en suspendre les accidens; il y a diminution, privation de la force nécessaire pour l'exercice des facultés, mais ces facultés existent encore.*" [942] Esquirol foi provavelmente um dos primeiros a observar o fato de que a idiotia freqüentemente vem acompanhada de defeitos de constituição em alguns órgãos, sobretudo, malformações congênitas do crânio: "*A l'ouverture du crâne, on trouve presque toujours des vices de conformation*." [943] O mesmo, porém, não ocorre com os dementes: "*A l'ouverture du corps, on trouve quelquefois des lésions organiques, mais ces lésions sont accidentelles. Ce ne sont point des vices de conformation*." [944] A idiotia, para Esquirol, não pode ser confundida com a simples ignorância, com a falta de conhecimento, muito menos como algo que produz erro ou ilusão, visto que ela se constitui, na realidade, numa impossibilidade, numa incapacidade, numa inabilidade de adquirir os conhecimentos que o homem adulto (cujo desenvolvimento das faculdades intelectuais não se deteve) possui condições de adquirir. O homem demente é aquele que chegou a adquirir conhecimentos ao alcance dos adultos, que pode ter resquícios de inteligência, a demência possui um passado, a noção de tempo existe para ela; o idiota (propriamente dito), por outro lado, é um indivíduo que não veio a adquirir nada (privado), a quem não resta nada, "cuja existência não deixou e não deixará nunca em sua memória o menor vestígio" [945], a idiotia (propriamente dita, profunda) não possui passado,

[940] Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 284. Em "L'idiotisme", a previsão era de apenas 25 anos.
[941] Para Foucault, essa noção de "desenvolvimento" introduzida por Esquirol na elaboração teórica da idiotia, tornará possível o estabelecimento das noções "normal" e "anormal" no interior da psiquiatria, noções pelas quais a generalização do poder psiquiátrico irá se realizar. Cf. Foucault, *O poder psiquiátrico*, pp. 260-261.
[942] Esquirol, *Des maladies mentales*, pp. 284-285.
[943] Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 284.
[944] Esquirol, "De l'idiotisme", p. 508.
[945] Foucault, *O poder psiquiátrico*, p. 262.

nem mesmo presente, a noção de tempo não existe para ela. Como estabelece a declaração que se tornou célebre e canônica de Esquirol:

> L'homme en démence est privé des biens dont il jouissait autrefois; c'est un riche devenu pauvre: l'idiot a toujours été dans l'infortune et la misère. *L'état de l'homme en démence peut varier; celui de l'idiot est toujours le même. Celui-ci a beaucoup de traits de l'enfance, celui-là conserve beaucoup de sa physionomie de l'homme fait. Chez l'un et l'autre, les sensations sont nulles ou presque nulles; mais l'homme en démence montre, dans son organisation et même dans son intelligence, quelque chose de sa perfection passée, l'idiot est ce qu'il a toujours été, il est tout ce qu'il peut être relativement à son organisation primitive.* [946]

De acordo com Esquirol, a idiotia apresenta dois graus bem distintos no que concerne ao desenvolvimento da inteligência. Por conta disso, ele propõe dois tipos principais de idiotia: a *imbecilidade* e a *idiotia* propriamente dita, na qual se inclui, de modo especial, o *cretinismo*. Esta divisão entre imbecilidade e idiotia será adotada por todos os outros psiquiatras que lidaram com tal enfermidade durante o século XIX, e, de certa forma, ainda que com uma outra nomenclatura, é aceita ainda hoje, embora, gradualmente, diversos tipos intermediários tenham sido inseridos nesta escala.

O termo "imbecil", em francês *imbécille*, vem do latim *imbecill*, fraco, de onde varia *imbecillitas*, fraqueza, ou mais especificamente, falta de força física e de reflexão, daí "imbecilidade", em francês *imbécillité*. A imbecilidade se caracteriza, segundo Esquirol, por um desenvolvimento *parcial* das faculdades intelectuais e afetivas em um sujeito. Embora os imbecis possam desfrutar dessas faculdades, elas só puderam se desenvolver até um certo ponto e em um grau muito inferior ao de um sujeito dito normal. A organização de um sujeito imbecil é mais ou menos perfeita, pouco se diferenciado de uma organização considerada normal, ele não possui deformações; suas faculdades sensitivas são pouco desenvolvidas. Eles sentem, pensam e falam, ainda que somente de um modo limitado, e são, para Esquirol, suscetíveis de receberem certa educação. Como explica o médico:

> *Sans être dépourvus de toute intelligence, ces individus n'ont jamais pu s'élever à la raison, aux connaissances auxquelles leur âge, leur éducation, leurs rapports sociaux devaient leur promettre d'atteindre. Placés dans les mêmes circonstances*

[946] Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 285, grifo nosso.

> *que les individus de leur âge, de leur rang, ils ne font jamais le même usage de leur intelligence.* [947]

Esquirol esclarece que a imbecilidade oferece uma infinidade de nuances, mas o mesmo deve ser dito, segundo os seus sucessores, a respeito da idiotia em geral, que pode variar desde o estado daqueles que atingem quase que um desenvolvimento considerado normal de inteligência (e de outras faculdades), até o estado de embrutecimento absoluto daqueles que se encontram condenados a uma existência meramente vegetativa. A respeito dos imbecis, Esquirol também declara que, em alguns, as sensações são obtusas, fracas, em outros, as sensações são múltiplas; em alguns, a memória é ativa, em outros, ela é quase nula.

Os imbecis podem combinar e comparar, mas eles não podem alcançar noções gerais e abstratas. Eles não são totalmente privados da palavra, e, ainda que alguns sejam mudos, eles conseguem exprimir seus pensamentos, desejos e necessidades por gestos e jogos de fisionomia. Alguns podem aprender a ler e escrever, mas somente de modo imperfeito. Abandonados à própria sorte, não saberiam se manter, se alimentar ou se defender: "*faciles à conduire et à diriger, incapables d'application et de travail, ce sont des êtres parasites, qui vivent sans utilité pour eux et pour leurs semblables; s'ils travaillent, il faut les guider, les exciter sans cesse, car ils sont très paresseux*." [948]

O segundo tipo de idiotia é a chamada idiotia propriamente dita, profunda. O idiota desse tipo mais extremo é o sujeito que pode ser considerado como sendo privado de faculdades intelectuais, como sendo destituído, por conseqüência, de habilidades que garantem a um ser humano normal a independência necessária para a conservação de sua própria existência, bem como a capacidade de se inserir nas práticas comuns da vida social. Como sentencia Esquirol: "*Nous voilà arrivés aux derniers termes de la dégradation humaine: ici les facultés intellectuelles et morales sont presque nulles, non qu'elles aient été détruites, mais parce qu'elles n'ont jamais pu se développer.*" [949] A organização do idiota é incompleta, os sentidos são praticamente obtusos, sua sensibilidade, sua atenção e memória são nulas ou praticamente nulas; o idiota é muitas vezes indiferente ao frio ou ao

[947] Esquirol, *Dictionnaire des sciences médicales* p. 511.
[948] Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 258.
[949] Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 304.

calor, alguns não são assaltados pela fome ou pela sede, desconhecem o pudor, muitos não controlam a excreção. Neste tipo de idiotia, a inabilidade intelectual é acompanhada por defeitos de organização, pela ausência da fala ou de qualquer capacidade de comunicação: "*L'état de dégradation de quelques idiots est tel, que ces malheureux sont privés de plusieurs sens, qu'ils n'ont pas même l'instinct de leur conservation, leur existence est toute végétative*." [950]

Uma categoria que deve ser considerada uma variável muito específica da idiotia propriamente dita (ou profunda), uma vez que possui, de acordo com o saber médico do século XIX, uma causalidade particular e uma incidência geograficamente restrita, é o cretinismo. Essa enfermidade é considerada endêmica, própria de regiões localizadas em encostas montanhosas, regiões de grande altitude, nos Alpes, Pirinéus, Asturias, Escócia, nas cordilheiras, etc. Muitos autores consideram o cretinismo uma situação mais grave e mais lastimável do que a idiotia propriamente dita, ainda que também no caso do cretinismo ocorram diferenças de graus. O estudo mais importante para a medicina do século XIX a respeito do cretinismo é a obra de François-Emmanuel Fodéré, *Traité du goître et du crétinisme*, publicada em 1800. [951] Nesse estudo, Fodéré localizou as principais regiões em que há uma grande incidência do cretinismo e verificou a íntima ligação desta enfermidade com o bócio (*goître*), o aumento de volume da glândula tiróide. Para Fodéré, a umidade atmosférica nessas regiões montanhosas é a causa mais provável do bócio e do cretinismo. O termo "cretino" (*crétin*) provém de uma palavra do dialeto franco-provençal, "*chrétien*", cujo significado é extremamente importante para o tema de nosso trabalho, a saber: – *cristão*. Como mostra Esquirol: "*On donne le nom de crétins à des idiots et à des imbécilles qui habitent ordinairement les gorges des montagnes. Ce nom vient, dit-on, du mot chrétien, parce que ces malheureux, simples et inoffensifs étaient vénérés comme de saints personnages.*" [952] Com exceção da presença do bócio e de outros sintomas particulares que se verifica em alguns cretinos, a inabilidade intelectual destes sujeitos e seu

[950] Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 324.
[951] Cf. Fodéré, François-Emmanuel. *Traité du goître et du crétinisme*. Paris: Bernard, 1800.
[952] Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 352.

estado de degeneração constitucional, embora geralmente em um nível mais grave, é semelhante ao que se verifica nos idiotas profundos. [953]

Entre as enfermidades que, durante o século XIX, foram reunidas sob a classificação de idiotia [954], o cretinismo está entre aquelas que, atualmente, são mais simples de prevenir. Sabe-se hoje que essa deficiência mental e física é causada pelo hipotireoidismo congênito, uma deficiência da tireóide, mais precisamente a falta de tiroxina, hormônio proveniente dessa glândula endócrina, que causa a inflamação da mesma. Durante o desenvolvimento do recém-nascido a ausência da tiroxina impede o amadurecimento cerebral normal. A identificação da enfermidade, que ocorre durante a gestação, é feita pelo teste do pezinho; como a enfermidade se manifesta somente depois de algumas semanas após o nascimento, é possível preveni-la nesse período pela reposição do hormônio. Mesmo com problemas na tireóide, o recém-nascido aparenta funções normais, pois foi suprido com o hormônio pela mãe. Contudo, semanas após o nascimento, o bebê já pode começar a apresentar lentidão nos movimentos, crescimento físico lento e desenvolvimento mental deficiente. As seqüelas são irreversíveis na idade adulta. A deficiência de iodo na dieta também pode causar hipotireoidismo, porém sua prevalência tem diminuído em todo o mundo devido aos programas governamentais de adição de iodo à alimentação (especialmente ao sal de cozinha). [955]

De acordo com Esquirol, não se pode apontar uma relação direta e constante entre os defeitos de organização e os diversos graus de sensibilidade e de inteligência dos idiotas, entretanto, verifica-se que quanto mais considerável forem as deformidades orgânicas, mais

---

[953] "*Les crétins offrent les mêmes caractères, les mêmes variétés d'incapacité intellectuelle, d'insensibilité physique et morale, qu'on observe chez les idiots; ils se distinguent cependant de ceux-ci , parce qu'ils naissent ordinairement dans les gorges des montagnes et au milieu de circonstances locales et matérielles qui ne se rencontrent point ailleurs, parce qu'ils portent des goitres plus ou moins volumineux, parcequ'ils sont tous éminemment lymphatiques et scrofuleux, etc., etc*." (Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 353).

[954] Outras enfermidades são: a síndrome de Down, a síndrome alcoólico-fetal, a síndrome do X frágil, microcefalia causada por infecções virais (como a rubéola), a fenilcetonúria, deficiência na produção da enzima fenilalanina hidroxilase, intoxicação por chumbo, etc. Cf. Vasconcelos, Marcio M. "Retardo mental". In: *Jornal de Pediatria*. Vol. 80, Nº 2, 2004, pp. 71-82. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/jped/v80n2s0/v80n2Sa09.pdf>. Último acesso: 27/06/2012.

[955] Cf. Knobel, Meyer e Medeiros-Neto, Geraldo. "Moléstias associadas à carência crônica de iodo". In: *Arquivos Brasileiros de Endocrinologia e Metabologia*. São Paulo, v. 48, n. 1, fevereiro de 2004. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/abem/v48n1/19519.pdf>. Último acesso: 27/06/2012.

pronunciadas serão as deformidades da sensibilidade e da inteligência. [956] Os idiotas são freqüentemente, segundo Esquirol, raquíticos, escrofulosos e epilépticos. Muitos possuem uma cabeça muito pequena (microcefalia) ou muito grande (hidrocefalia). A idiotia é acompanhada igualmente, de acordo com Esquirol, por problemas nos órgãos dos sentidos; os defeitos de conformações e simetria de tais órgãos indicam também uma ação imperfeita dos mesmos. Os idiotas enxergam mal ou são cegos, escutam mal ou são surdos-mudos. O paladar e o olfato também apresentam mau funcionamento. [957] As desordens quanto ao sentido do tato é o caso mais comum, apresentando variações extremas: sensibilidade exacerbada (imbecilidade), ou obtusidade extrema (idiotia). O idiota profundo representa um tal estado de insensibilidade e embrutecimento, que eles ignoram a causa da dor, se ela é externa ou interna: "*ils n'ont ni douleur, ni plaisir, ni haine, ni amour*". [958] Os idiotas também podem manifestar dificuldades de locomoção, tiques, repetição de movimentos mecânicos, inabilidade para a auto-conservação, inabilidade para se alimentar, para beber, para se vestir, etc. Muitas vezes, o idiota é até mesmo privado das mais básicas faculdades instintivas: "*ils sont au-dessous delà brute, car les animaux ont l'instinct de leur conservation, de là reproduction; et ces idiots n'ont pas cet instinct, ils n'ont pas le sentiment de leur existence; ce sont des êtres avortés; ce sont des monstres voués par conséquent à une mort prochaine, si la tendresse des parens, ou la commisération publique ne protégeaient pas leur existence.*" [959]

Entre as causas físicas e as que determinam uma pré-disposição para a idiotia, Esquirol lista as influências do solo, da água e do ar, a maneira de viver da mãe e a hereditariedade – a causa que ganhará um destaque especial a partir da segunda metade do século XIX. [960] Entre o que Esquirol chama de causas excitantes, estão: afecções morais vivas da mãe durante a gestação, que influem na organização da criança; um parto mal conduzido; baques na cabeça do infante; convulsões, sejam quais forem as causas, cuja

[956] Cf. Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 329.
[957] Cf. Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 332.
[958] Cf. Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 338.
[959] Cf. Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 335.
[960] "*Il n'est pas rare qu'il y ait plusieurs idiots dans une même famille: j'ai connu deux jeunes gens, seuls héritiers d'une grande famille, qui étaient idiots*" (Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 341).

violência pode interromper o desenvolvimento dos órgãos e da inteligência da criança, hidrocefalia aguda e crônica, etc. [961]

Esquirol defende que o idiota *não pode* ser confundido com o *leigo*, com o *ignorante*, com o indivíduo que *não recebeu educação*, que *não foi instruído*, com o *simplório*, com o *ingênuo*. Essa discussão é trazida à tona por ele por conta de todo o debate teórico que, desde Rousseau, envolve a figura do *homem selvagem* e que, para Esquirol, tem interferido prejudicialmente no avanço teórico e prático no campo psiquiátrico. A descoberta de crianças selvagens, sobretudo a partir do século XVIII, aguçou a curiosidade dos eruditos influenciados pelas teorias empiristas e iluministas, todavia, para Esquirol, essas crianças não passavam de verdadeiros *idiotas*. Como argumenta o psiquiatra:

> *Et ces hommes trouvés dans les bois, sur lesquels l'éloquence des philosophes du dernier siècle a appelé l'intérêt du monde civilisé, qu'on a montrés, avec affectation, à la curiosité publique, comme des hommes parfaits, supérieurs aux Newton et aux Bossuet euxquels il ne manquait que l'éducation; ces infortunés n'étaient point des sauvages, c'étaient des idiots, des imbécilles abondonnés ou fugitifs que l'instinct de leur conservation, et mille circonstances fortuites avaient préservé de la mort.* [962]

Esquirol sustenta que a grande constatação deste fato se deu por intermédio das experiências empreendidas por Itard no início do século XIX, ao tentar educar o famoso Selvagem de Aveyron. Em janeiro de 1800, um menino que aparentava ter entre 10 ou 11 anos foi encontrado em um bosque localizado na região de Aveyron, França. O menino havia aparentemente sido deixado na mata entre os dois ou três anos de idade, sem laços sociais de qualquer espécie. O jovem foi logo conduzido à Paris e internado na Instituição Nacional dos Surdos-Mudos, tornando-se alvo de atração pública e de divagações eruditas, mas essa curiosidade rapidamente se esvaneceu. O garoto se mostrava absolutamente indiferente a tudo e a todos, em nada se parecendo com a noção vulgarizada que o imaginário popular havia elaborado a respeito do "bom selvagem" de Rousseau. [963] O

[961] Cf. Cf. Esquirol, *Des maladies mentales*, pp. 341-342.
[962] Cf. Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 374.
[963] "*Mobile, farouche, mordant, égratignant, malpropre, affecté de tics convulsifs, se balançant à la façon de certains animaux de la ménagerie, toujours prêta fuir, sans attention aucune, on commença à douter de sa*

garoto é, então, analisado por Pinel, que chega a conclusão de que o mesmo não era um selvagem, mas sim um idiota, em nada diferente daqueles que se encontravam naquele momento no Bicêtre e em Salpêtrière, e que não haveria qualquer possibilidade de educá-lo; esse provavelmente teria sido o motivo que levou os pais do menino a abandoná-lo nos bosques. [964] Jean Marc Gaspard Itard, aluno de Pinel, cirurgião de formação, e que havia sido nomeado em 1800 para o cargo de médico-residente da Instituição Nacional dos Surdos-Mudos, imbuído das idéias de Condillac, defendeu uma opinião contrária, a de que a criança poderia se aperfeiçoar e que seu estranho estado devia-se à privação social e não a uma inabilidade intelectual. Com a autorização do Estado, e ajudado por uma governanta, Madame Guérin, Itard empreende, assim, por mais de quatro anos, o que ele chamou de "tratamento moral" dessa criança. [965] Itard estabeleceu cinco metas pedagógicas que visavam desenvolver no jovem, batizado por ele de Victor, as faculdades que estavam, segundo o médico, apenas adormecidas: provocar o interesse pela vida social; despertar a sensibilidade nervosa; ampliar a esfera de idéias; levar ao uso da fala; exercitar operações da mente. [966] Todavia, Itard não obteve o sucesso esperado em sua empreitada, conseguindo apenas resultados que, para os objetivos que o médico se propôs, eram insatisfatórios. Não obstante, a experiência de Itard será posteriormente considerada como o marco inicial no *tratamento-educação* dos sujeitos portadores de idiotia. Victor foi mantido no Instituto de Surdos-Mudos por dez anos, ao final dos quais, dado o estágio estacionário de seus progressos e o desinteresse por parte de Itard, que o via como um fracasso pessoal, bem como os inconvenientes causados por sua presença à Instituição, é entregue definitivamente aos cuidados de Madame Guérin. Victor aprendeu a utilizar o quarto de banho, aceitou usar roupa e aprendeu a vestir-se sozinho, mas nunca foi capaz de articular mais do que um

---

*transformation rapide*" (Bourneville. "Préface". In: Itard, Jean Marc Gaspard. *Rapports et mémoires sur le Sauvage de l'Aveyron,* le idiotie et la surdi-mutité. Préface par Bourneville. Paris, Félix Alcan, 1894, p. xxx).

[964] "*Les sens en effet, étaient muets comme la sensibilité et l'intelligence. La vue errait vaguement sur les objets; les bruits les plus forts, la musique la plus douce arrivaient impunément à son oreille. Il ne discernait ni l'odeur des parfums ni les exhalaisons fétides. Sa main, saisissant les corps à sa portée, n'était guidée par aucun choix. Pour toute voix, l'émission d'un son guttural et uniforme*" (Bourneville, Loc. Cit., p. xxx).

[965] "*En puissance virtuelle, les facultés dans l'opinion d'Itard ne seraient demeurées inertes que faute d'une stimulation fécondante. Or, bien qu'en pareil cas, le succès ait ses phases d'opportunité, l'âge du jeune sauvage ne lui a pas paru assez avancé encore pour être un obstacle absolu, moyennant de bonnes conditions à une revivification intellectuelle et morale*" (Bourneville, Loc. Cit., pp. xxxi-xxxii).

[966] Cf. Bourneville, Loc. Cit., p. xxxii.

reduzido número de palavras. Com o tempo fez escassos progressos e morreu em 1828, quando tinha por volta de quarenta anos.

O caso de Victor de Aveyron foi, portanto, de fundamental importância, de acordo com Esquirol, para a compreensão da idiotia como um defeito de desenvolvimento e não como o resultado de uma educação desastrosa, assim como serviu para desmistificar a figura romantizada do homem selvagem:

> *Ce malheureux est rencontré par des chasseurs, amené dans une ville, conduit dans une capitale, placé dans une école nationale confié aux instituteurs les plus célèbres; la cour, la ville s'intéressent à son sort et à son éducation; les savans font des livres pour prouver que c'est un sauvage, qu'il deviendra un Leibnitz, un Buffon; le médecin observateur et modeste assure que c'est un idiot. On appelle de ce jugement; on fait de nouveaux écrits; on discute; les meilleures méthodes, les soins les plus éclairés sont mis en œuvre pour l'éducation du prétendu sauvage; mais, de toutes ces prétentions, de tous ces efforts, de toutes ces promesses, de toutes ces espérances, qu'est il résulté? Que le médecin observateur avait bien jugé; le prétendu sauvage n'était autre qu'un idiot. Tel avait été le jugement de Pinel sur le Sauvage de l'Aveyron.* [967]

Jacques Étienne Belhomme foi o seguidor direto de Esquirol, ele é também freqüentemente tido como um dos principais psiquiatras a contribuírem com o desenvolvimento da nosografia da idiotia. Aluno de Esquirol, e médico residente em Salpêtrière, desde 1824, Belhomme publica *Essai sur l'idiotie*, em 1824 [968], no qual ele apresenta as principais conclusões a respeito de suas observações sobre o estado em que se encontravam vários dos pacientes idiotas que estiveram sob seus cuidados. Não obstante, o fato é que os argumentos teóricos que Belhomme apresenta sobre a idiotia não constituem nenhum desenvolvimento significativo com relação ao trabalho de Esquirol. Parafraseando os principais argumentos elaborados por Esquirol, Belhomme adota a mesma definição de idiotia oferecida por seu predecessor [969]: a noção de que tal enfermidade é primitiva ou consecutiva ao nascimento antes da puberdade [970], seu caráter distinto da alienação e da demência; o fato de ela não ser uma doença, mas um "estado constitucional"; sua divisão

[967] Esquirol, *Des maladies mentales*, pp. 374-375.
[968] Belhomme, Jacques Étienne. *Essai sur l'idiotie*: propositions sur l'éducation des idiots, mise en rapport avec leur degré d'intelligence. Paris, Germer-Baillière, 1843.
[969] Belhomme, *Essai sur l'idiotie*, p. 11.
[970] "*L'idiotie n'affecte pas une marche régulière. Les enfants naissent privés d'intelligence, et restent tels pendant toute leur vie ; ou bien, ils se développent jusqu'à un certain point, et restent à ce degré*" (Belhomme, *Essai sur l'idiotie*, p. 37).

em imbecilidade, idiotia propriamente dita, e sua variação enquanto cretinismo. O único grande ponto de discordância de Belhomme com relação às teorias de Esquirol, diz respeito à possibilidade de um tratamento para esses indivíduos, um tratamento que não visa à cura, mas somente à melhoria da condição de vida dos sujeitos idiotas. Para ele, embora a idiotia seja incurável, é possível tratá-la por meio de uma educação especial, adequada ao grau de idiotia de cada paciente. [971] Contudo, Belhomme não oferece nenhuma metodologia para o tratamento dos idiotas [972], seu livro se limita, na verdade, na maior parte de seu conteúdo, a fazer descrições sintomatológicas e anatômicas, bastante acuradas e precisas, de diversos pacientes idiotas. [973]

**De Séguin a Voisin**

Após os escritos de Esquirol e Belhomme, tem início um segundo processo desse movimento de elaboração da idiotia como objeto da psiquiatria, esse processo já não é eminentemente de ordem teórica, mas principalmente da ordem da institucionalização, uma "colocação da idiotia no interior do espaço psiquiátrico, uma colonização da idiotia". [974] As experiências de Itard com o jovem Victor de Aveyron foram, como ele próprio teve que admitir, um fracasso caso se queira ainda insistir que o jovem era somente um ignorante e não um idiota, contudo, quando se leva em conta que o mais provável é que Victor tenha realmente sido um idiota (ou uma pessoa com algum tipo de atraso intelectual) tal como

[971] "*Est possible, malgré le degré d'àbrutissement dans lequel se trouvent les malheureux idiots, de rendre leur sort moins affreux en les soumettant à une sorte d'éducation. Il en est peu qui soient susceptibles d'une amélioration aussi évidente, parce qu'il y a absence d'intelligence, que l'on ne peut faire naître; mais chez les imbéciles à différents degrés, l'éducation développerait certainement le peu de facultés qu'ils ont reçues de la nature, si l'on savait les diriger*" (Belhomme, *Essai sur l'idiotie*, p. 36).

[972] É bem provável que Belhomme tenha adotado esse posicionamento, em 1843, mais por influência dos trabalhos de Séguin e de Voisin, uma vez que ele tenta chamar a atenção da classe médica para o pioneirismo do seu trabalho, que teria sido obscurecido pela popularidade dos trabalhos dos outros dois. Cf. Belhomme, *Essai sur l'idiotie*, "Préface".

[973] "*Dès les plus tendres années, les petits êtres qui doivent être frappés de cette paralysie de l'intelligence offrent des signes que leurs parents remarquent avec peine. Les sens restent inactifs; ils ne cherchent pas à s'instruire; leur physionomie n'a pas cette mobilité si remarquable dans l'enfance; on ne voit pas le développement des passions qui naissent avec l'homme, ou bien elles sont exagérées; ils sont colères, entêtés, d'une jalousie insupportable. À l'âge où les enfants commencent à parler, à marcher, à peine peuvent-ils articuler quelques mots, et se soutenir sur leurs jambes. Tristes, moroses, quelquefois presque inanimés, ils n'ont point le sentiment de la faim; leurs déjections sont involontaires*" (Belhomme, *Essai sur l'idiotie*, pp. 37-38).

[974] Foucault, *O poder psiquiátrico*, p. 267.

diagnosticara Pinel, então as experiências de Itard devem ser consideradas como o primeiro grande passo em direção a uma possibilidade de tratamento para a idiotia, um tratamento que não visava a cura, mas sim a melhoria da condição de vida dos idiotas, a saber, o tratamento pedagógico, a chamada "educação moral" dos idiotas, um método educacional que buscará se adequar ao potencial cognitivo de cada sujeito.

Para Foucault, esse foi o momento em que a difusão do poder psiquiátrico se realizou, pela psiquiatrização do idiota, que resultou na psiquiatrização da criança. Quando a idiotia passou a ser excluída do campo das doenças, ela se tornou uma questão de anomalia temporal: "O idiota é um tipo de criança, não é um doente; é alguém que está mais ou menos imerso no interior de uma infância que é a própria infância normal." [975] O idiota não vai se tornar um adulto propriamente dito, mas por não acompanhar as outras crianças, ficará limitado a um certo grau de infância, será uma variedade temporal; a idiotia passa a ser, então, uma variedade de estágio no interior do desenvolvimento normativo da criança, por isso, uma anomalia; um estado desviante em relação a duas normatividades: a das outras crianças e a do adulto; o idiota não será mais uma criança doente, e sim uma criança anormal. [976] É essa noção de "anormal" que permitirá à psiquiatria tornar-se um poder que extrapola os limites da própria prática médica, um poder de controle e correção, não mais da loucura, e sim do "anormal"; um poder que vai avançar para além dos limites do espaço hospitalar e se dirigir para o interior do espaço escolar [977]; um poder que logo irá servir de suporte aos mecanismos de vigilância e controle dos sistemas de governo totalitários. É somente a partir desse momento, com a possibilidade de tratamento/educação dos idiotas, que surge a figura do especialista em idiotia. Dois psiquiatras se destacam como pioneiros nessa área, Séguin, que se tornou a grande referência na educação das crianças idiotas nos Estados Unidos, onde ainda hoje é reconhecido, e Voisin, mais influente na França.

---

[975] Foucault, *O poder psiquiátrico*, p. 265.
[976] Cf. Foucault, *O poder psiquiátrico*, p. 266.
[977] "A psiquiatria vai poder agora se ligar a toda a série de regimes disciplinares que existem em torno dela, em função do princípio de que somente ela é ao mesmo tempo a ciência e o poder do anormal. Tudo o que é anormal em relação à disciplina escolar, militar, familiar, etc., todos esses desvios, todas essas anomalias, a psiquiatria vai poder reivindicar para si. Foi pelo caminho dessa demarcação da criança anormal que se fizeram a generalização, a difusão, a disseminação do poder psiquiátrico na nossa sociedade." (Foucault, *O poder psiquiátrico*, p. 281)

Édouard Séguin foi mestre-escola auxiliar de Itard no Instituto Nacional de Surdos-Mudos. Persuadido por Itard, e também inspirado pelos resultados que o mesmo obteve na educação do jovem Victor [978], e Esquirol, Séguin começa a se dedicar, em 1831, à educação de crianças idiotas no Bicêtre. Em 1840, passa a trabalhar no Hospício dos Incuráveis do Faubourg Saint-Martin, onde desenvolve e põe em prática seu método pedagógico. Em outubro de 1842, o Conselho Geral dos Hospícios decide transferir as crianças do hospício de Bicêtre para o serviço de Voisin, de quem Séguin se desliga em 1843, por conta de divergências profissionais. Em 1846, Séguin publica a obra *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots*, em franca concorrência com o trabalho de Voisin. Em 1852, porém, ele migra para os Estados Unidos, onde funda diversas escolas em diferentes cidades para o tratamento de crianças idiotas, a mais famosa foi a *Séguin Physiological School*, situada em Nova York. Em 1866, publica "*Idiocy: and its Treatment by the Physiological Method*" [979], a obra que representa o marco do início dos trabalhos teóricos sobre a idiotia nos Estados Unidos, país que vai se tornar, durante o século XX, o principal centro de estudos sobre a idiotia. Séguin se torna o primeiro presidente da "*Association of Medical Officers of American Institutions for Idiotic and Feebleminded Persons*", provavelmente a mais importante organização que tem como missão o suporte profissional para o tratamento de pessoas com inabilidade mental nos dias atuais, cuja mudança constante no nome indica a freqüente necessidade de se buscar eufemismos para classificar esse tipo de enfermidade a fim de combater/ocultar o preconceito com que a sociedade sempre lidou com essas pessoas. [980]

---

[978] "*À la place des des noms que l'on a voulu attacher à la question de l'Idiotie, j'écrirai celui d'Itard, qui, le premier, par l'éducation du sauvage de l'Aveyron, a ouvert la voie dans laquelle je suis entré seul à sa suite*" (Séguin, Édouard. *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots* et des autres enfants arrières. Paris: J. -B. Baillière, 1846, Avant-propos, p. 4).

[979] Cf. Séguin, Édouard. *Idiocy and its treatment by the physiological method*. New York, Teachers College, Columbia University, 1907.

[980] A primeira mudança de nome da organização resultou em *American Association on Mental Deficiency*, em seguida, *American Association on Mental Retardation*. Finalmente, em julho de 2006, a organização foi rebatizada como *American Association on Intellectual and Developmental Disabilities* (AAIDD). Cf. o site oficial: < http://www.aaidd.org/ >, último acesso: 27/06/2012.
Pode-se verificar que a definição de inabilidade intelectual proposta pela AAIDD ainda se mantém muito próxima daquilo que Esquirol um dia denominou de idiotia, segundo consta no site oficial da associação: "*Intellectual disability is a disability characterized by significant limitations both in intellectual functioning and in adaptive behavior, which covers many everyday social and practical skills. This disability originates before the age of 18*."

O tratamento da idiotia [981] por meio de um método educacional que visa melhorar a condição de vida do sujeito que Séguin oferece tem como fundamento a noção de que esta enfermidade não se manifesta em diferentes tipos, mas sim em diferentes *graus*, sua classificação não é de ordem qualitativa, e sim *quantitativa*. Séguin, diferente de Esquirol, não crê que se possa falar de uma ausência total de desenvolvimento, mas somente de uma *interrupção* ou de um *atraso* de desenvolvimento. A noção central do método educativo de Séguin é, portanto, a de desenvolvimento. Partindo do princípio de que a idiotia consiste numa interrupção do desenvolvimento da criança, Séguin vai estabelecer uma distinção entre as crianças *retardadas* (*retardés*) ou atrasadas (*arriérés*) e as crianças idiotas, o que provavelmente representa sua maior contribuição para o debate teórico sobre tal enfermidade. As crianças retardadas, diferentes das idiotas, não são aquelas cujo desenvolvimento se deteve em uma determinada fase, e sim aquelas cujo desenvolvimento se dá de maneira mais lenta. [982] As crianças retardadas também apresentam níveis diferentes de atraso, algumas progridem mais lentamente que outras, e a velocidade do progresso de cada uma também pode se alterar, geralmente para um estado mais grave. Como explica Séguin:

> *L'idiot, même superficiel, offre un arrêt de développement physiologique et psychologique; l'enfant retardé ne s'arrête pas dans le sien, seulement il se développe plus lentement que les enfants de son âge; il est en arrière sur toute la ligne de leurs progrès; et ce retard, chaque jour plus considérable, finit par établir entre lui et eux une différence énorme, une distance infranchissable.* [983]

[981] "*L'idiotie est une infirmité du système nerveux, qui a pour effet radical de soustraire tout ou partie des organes et des facultés de l'enfant à l'action régulière de sa volonté, qui le livre à ses instincts et le retranche du monde moral*" (Séguin, *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots*, p. 107).

[982] No início do século XX, ainda que essa diferenciação não seja exatamente ignorada, os idiotas e retardados serão ambos classificados indistintamente pelo termo "retardado mental", como podemos verificar em um dos antigos nomes da AAIDD. A idiotia propriamente dita será denominada de retardo mental profundo. Todavia, posteriormente, a idiotia passou a ser classificada como deficiência mental profunda e, atualmente, como inabilidade mental profunda. Um termo que vem ganhando certo destaque como aquele que seria o mais correto é o de *oligofrenia*: do grego *ολίγος* (*olígos*), pouco, e *φρενοσ* (*frenos*), espírito, inteligência; o idiota seria o portador de oligofrenia profunda. A criança retardada propriamente dita é mais comumente designada, atualmente, como portadora de atraso mental ou de desenvolvimento mental lento. Os termos politicamente corretos mais recomendados por órgãos como UNICEF para ambas as inabilidades é "pessoas portadoras de necessidades especiais" ou pessoas "excepcionais", mas estes termos estão longe de ser uma convenção (sendo muitas vezes criticados por seu alto grau de eufemismo que tenta ocultar um profundo preconceito) ou de constituir a forma definitiva para a classificação de tais enfermidades.

[983] Séguin, *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots*, p. 72.

Essa concepção de uma dimensão temporal, quantitativa, do desenvolvimento fisio-psicológico dos indivíduos que Séguin introduz na psiquiatria constitui o primeiro passo em direção à elaboração de métodos que visam medir a capacidade intelectual dos indivíduos. Esses instrumentos psicométricos irão exercer, durante todo o século XX, principalmente nos Estados Unidos, e mesmo ainda no século XXI (por mais que se denuncie sua inexatidão e seu caráter ultrapassado) [984], uma vasta influência no campo médico, educacional, profissional, legislativo e militar. Em 1905, Alfred Binet e Théodore Simon, inspirados por Séguin, desenvolveram, a pedido da Comissão Francesa para a Investigação dos Interesses da Educação, o primeiro teste de inteligência que fornecia uma escala de classificação, tendo como base a chamada idade mental, para diferenciar crianças idiotas e retardadas das ditas normais. A escala Binet-Simon dará origem, mais tarde, ao famoso teste de Quociente de Inteligência (QI), criado em 1912 por Wilhelm Stern. O teste QI consiste numa divisão da chamada idade mental pela idade cronológica. O psiquiatra e eugenista norte-americano Henry H. Goddard, herdeiro de Séguin e autor de "*The Kallikak family: a study in the heredity of feeble-mindedness*" [985], o grande clássico dos estudos norte-americanos sobre idiotia, irá introduzir o teste Binet-Simon em 1908 nos Estados Unidos. Goddard será o grande defensor do uso dos testes de inteligência em instituições sociais como hospitais, escolas, instituições legislativas e militares, e desempenhará um papel proeminente nos programas eugênicos implantados pelo governo Norte-Americano no começo do século XX, defendendo a *esterilização* dos ditos incapazes. Goddard classificará os inábeis mentais em *morons*, do grego *μωρός* (*moros*), que significa tolo, aqueles com QI entre 51 a 70, e idade mental entre 8 e 12 anos; *imbecis*, com QI entre 26 a 50, e idade mental entre 4 a 7 anos; e *idiotas*, com QI entre 0 a 25, e idade mental entre 0 a 3 anos. [986] Para Goddard, os *morons* e os demais indivíduos abaixo da escala de inteligência

[984] Cf. a página oficial da AAIDD.
[985] Cf. Goddard, Henry Herbert. *The Kallikak Family, a study in the heredity of feeble-mindedness*. New York: The Macmillan Company, 1913.
[986] Na página oficial da AAIDD, lê-se: "*One criterion to measure intellectual functioning is an IQ test. Generally, an IQ test score of around 70 or as high as 75 indicates a limitation in intellectual functioning*". Todavia, uma nova escala promete substituir o teste QI em 2012: "*AAIDD's new Diagnostic Adaptive Behavior Scale (DABS) scheduled to be released in 2012 provides a comprehensive standardized assessment of adaptive behavior. Designed for use with individuals from 4 to 21 years old, DABS provides precise*

eram inadequados para o convívio social e deveriam ser apartados, seja pela institucionalização, seja pela esterilização ou por ambas as iniciativas. [987]

O segundo avanço significativo na educação de crianças idiotas e retardadas foi feito por Voisin, que publicou a obra *De l'idiotie chez les enfants*, também em 1843. [988] Félix Voisin, então *médecin en chef* da seção dos incuráveis do Bicêtre, e que também fora discípulo de Esquirol, foi o primeiro a questionar seriamente a definição de idiotia dada por este último. Para Voisin, o fato de Esquirol ficar a cargo de uma série de outras obrigações e de sentenciar os idiotas a permanecerem sem qualquer tratamento, fez com que ele não desse a devida atenção a real condição desses indivíduos. Voisin assegura que não se pode considerar a idiotia simplesmente como uma ausência ou interrupção *unicamente* do desenvolvimento das faculdades intelectuais, pois, segundo ele, o indivíduo idiota se vê igualmente impossibilitado de desenvolver integralmente *todas* as outras faculdades de que dispõe a espécie humana. Deste modo, os diferentes tipos de idiotia não podem ser determinados unicamente pelo grau de desenvolvimento cognitivo do sujeito. Para identificar as diferentes formas que a idiotia pode vir a assumir, é necessário, de acordo com Voisin, observar a natureza mesma do homem, o desenvolvimento integral de todas as faculdades que lhe são próprias; é necessário atentar para os elementos *instintivos*, *intelectuais*, *morais* e *perceptivos* que compõe sua natureza, isto é, os elementos cujo conjunto e harmonia fazem com que o homem se constitua, ao mesmo tempo, um animal, um ser moral, intelectual e perceptivo.

---

*diagnostic information around the cutoff point where an individual is deemed to have 'significant limitations' in adaptive behavior. The presence of such limitations is one of the measures of intellectual disability.*"
*Adaptive behavior is the collection of conceptual, social, and practical skills that all people learn in order to function in their daily lives. DABS measures these three domains:*

- *Conceptual skills: literacy; self-direction; and concepts of number, money, and time;*
- *Social skills: interpersonal skills, social responsibility, self-esteem, gullibility, naïveté (i.e., wariness), social problem solving, following rules, obeying laws, and avoiding being victimized;*
- *Practical skills: activities of daily living (personal care), occupational skills, use of money, safety, health care, travel/transportation, schedules/routines, and use of the telephone.*"

[987] Cf. Carlson, Licia. *The faces of intellectual disability*: philosophical reflections. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010.
[988] Voisin, Félix. *De l'idiotie chez les enfants* et des autres particularités d'intelligence ou de caractère qui nécessitent pour eux une instruction et une éducation spéciales. De leur responsabilité morale. Paris: J. -B. Baillière, 1843. Obra integralmente reproduzida em: Bourneville. *Recueil de mémoires, notes et observation sur le idiotie*. Paris, E. Lecrosnier et Babé, 1891.

> *L'idiotie ne respecte aucune faculté de quelque ordre qu'elle puisse être, et n'a point de siège déterminé. Elle peut frapper l'homme partiellement ou complètement, dans toutes les virtualités de son être. Tantôt elle le frappe dans ses instincts de conservation et de reproduction; tantôt elle le frappe dans ses sentiments moraux, tantôt dans ses puissances intellectuelles et tantôt dans ses facultés de perception; elle peut le frapper dans l'un ou l'autre de ces pouvoirs fondamentaux, sans que les autres pouvoirs cessent pour cela de remplir ce que j'appellerai volontiers leurs fonctions individuelles.* [989]

Deste modo, as *infinitas* variações com que a idiotia pode se manifestar não dizem respeito apenas ao estágio de desenvolvimento de inteligência em que cada idiota se deteve, mas também aos diferentes estágios de desenvolvimento instintual, perceptivo e moral em que tal interrupção do desenvolvimento ocorreu, desde os níveis mais atenuados até os mais graves, em que a idiotia destrói todo ser instintivo, todo ser moral, todo o ser perceptivo fazendo com que "*l'ombre de l'animal et de l'homme alors n'est pas même aperçu.*" [990] Mas a interrupção de desenvolvimento de cada aspecto da natureza integral do homem não se dá de maneira homogênea, ou seja, simultaneamente em um mesmo indivíduo; as diferenças de graus de desenvolvimento da idiotia dizem respeito não só às diferenças existentes entre um sujeito e outro, mas também às diferenças de graus de desenvolvimento de *cada faculdade* em particular em um determinado sujeito: "*En effet, si nous consultons les faits, nous voyons qu'on peut avoir quelquefois plus ou moins d'intelligence, et ne pas posséder, ou ne posséder qu'à un très faible degré telle et telle puissance de conservation.*" [991] Essa concepção de idiotia dada por Voisin é bastante esclarecedora, pois permite que se possa compreender como um indivíduo tal como o príncipe Míchkin, de Dostoiévski, pode ser concebido como um idiota, ou seja, como um indivíduo bastante perspicaz e mesmo inteligente pode ser tido como detentor desse tipo de enfermidade. Ora, para Voisin, o grau de inteligência não basta para determinar se um indivíduo desenvolveu por completo todos os elementos que o constituem enquanto homem; por exemplo, um sujeito incapaz de buscar sua própria proteção, de se defender não conseguiu completar, na perspectiva de Voisin, seu desenvolvimento instintual; sendo assim, ainda que este indivíduo desfrute de

[989] Voisin, *De l'idiotie chez les enfants*, p. 260.
[990] Voisin, *De l'idiotie chez les enfants*, idem.
[991] Voisin, *De l'idiotie chez les enfants*, p. 261.

uma capacidade cognitiva aparentemente normal [992], sua condição também recai sob a classificação de idiotia. [993] Voisin define, por conseguinte, a idiotia da seguinte maneira:

> *L'idiotie pourrait donc être définie, cet état particulier dans lequel les instincts de conservation et de reproduction, les sentiments moraux et les pouvoirs intellectuels et perceptifs ne se sont jamais manifestés, ou cet état particulier dans lequel ces différentes virtualités de notre être, ensemble ou séparément, ne se sont qu'imparfaitement développées.* [994]

Nesse sentido, a idiotia não se limita a uma inabilidade das faculdades cognitivas, sua característica primordial é mesmo uma interrupção do desenvolvimento durante a infância que impede que o sujeito complete a evolução ontogênica natural aos membros de sua espécie, ou seja, que impede que ele cresça em todos os seus aspectos, seja orgânico, instintual, perceptivo ou cognitivo, que impede que ele se torne, por fim, um autêntico exemplar do que seria um membro adulto de sua espécie. O idiota não tem uma evolução, ele não amadurece de fato, ele pode, por exemplo, ter seus instintos desenvolvidos como os de um adulto, mas a capacidade intelectual presa em um determinado estado do desenvolvimento cognitivo da criança, ou, ao contrário, ter uma capacidade intelectual que se aproxime daquilo que se acredita ser um desenvolvimento cognitivo pleno, mas possuir uma grave deficiência instintual.

A psiquiatria da segunda metade do século XIX irá buscar definir a idiotia quase sempre levando em consideração esse novo aspecto introduzido por Voisin, diferenciando, por exemplo, o idiota moral do idiota intelectual ou mental (Morel e Féré), etc. Não obstante, a inabilidade intelectual ainda continuará sendo considerada como o principal atributo dos idiotas, e, durante o século XX, e mesmo no início do século XXI, a principal deficiência dos idiotas permanecerá sendo identificada como sendo muito mais de ordem cognitiva.

Contudo, a definição de idiotia dada por Voisin é de suma importância para o entendimento de que o fato de alguém como Jesus ser considerado idiota não representava

---

[992] Embora um idiota possa ser detentor de uma capacidade cognitiva que se aproxime da normalidade, o funcionamento dessa faculdade será prejudicado pela interrupção de desenvolvimento de suas outras faculdades, pela ausência de uma harmonia entre aquilo que constitui a integralidade de sua natureza.
[993] "*Ne peut-on pas avoir plus ou moins d'intelligence et cependant être atteint d'idiotie dans ses sentiments moraux?*" (Voisin, *De l'idiotie chez les enfants*, p. 261).
[994] Voisin, *De l'idiotie chez les enfants*, p. 261-262.

necessariamente algo exatamente tão escandaloso ou alarmante para o século XIX quanto pode ser para nossa época, ao menos naquilo que se refere a todo um debate teórico travado no interior da psiquiatria durante esse período. Da mesma forma que as investigações sobre o fenômeno da histeria possibilitaram, por exemplo, que o homem santo ou o possesso fossem tratados, na psiquiatria daquela época, como indivíduos acometidos por distúrbios mentais, não há nada de realmente surpreendente e inesperado no fato de que os grandes fundadores de religiões logo fossem submetidos ao escrutínio do exame psiquiátrico, como realmente veio a ocorrer. Em 1878, por exemplo, o médico francês Jules Soury descreveu Jesus como um "alienado e alucinado", como "histérico e exaltado, como nervosa e mentalmente doente". No início do século XX, estudos da psicopatologia do "caso Jesus" se tornaram extremamente comuns. Emil Rasmussen escreveu *Jesus*. *Eine vergleichende psychopathologische Studie*, publicado em 1905; George De Loosten, *Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters*, também em 1905; Charles Binet-Sanglés, *La folie de Jésus*, em 1908; William Hirsch, *Religion and Civilisation: The Conclusions of a Psychiatrist*, em 1912. [995]

Dessa maneira, um sujeito como Jesus, que não busca proteção, que parece não se preocupar com a própria conservação, que não se defende, exibe um traço de comportamento que, nessa perspectiva de idiotia elaborada por Voisin, por exemplo, poderia muito bem denunciar de fato um tipo de incapacidade, de deficiência, de inabilidade, e, portanto, de enfermidade, embora tal sujeito demonstre um tipo especial, bastante peculiar ("divino"), de inteligência: "*Combien d'individus par exemple,* [...] *sont privés d'ambition, sont privés d'égoisme et sont morts aux amours, quoique aptes d'ailleurs à ordonner intellectuellement leurs rapports dans le monde!*" [996]

Outro aspecto extremamente importante nessa definição de idiotia proposta por Voisin, e que exercerá um papel fundamental no terceiro grande momento do

[995] Cf. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, p. 148. Para Moore, a obra de De Loosten é a que mais se aproxima do diagnóstico de Nietzsche: "*De Loosten suggests that Christ was 'probably of mixed race [Mischling]', that he was accordingly 'tainted from birth by heredity' and a 'congenital degenerate'. An exaggerated self-consciousness combined with high intelligence and an only slightly developed sense of family and sex [Familien- und Geschlechtssinn], de Loosten continues, eventually evolved into a fixed delusional system, the peculiarities of which were influenced by the intensive religious tendencies of his time and by his one-sided preoccupation with the prophecies of the Old Testament*."
[996] Voisin, *De l'idiotie chez les enfants*, p. 261.

desenvolvimento do conceito nosográfico de idiotia, é a noção de que a deficiência instintual e orgânica dos idiotas abrange dois elementos essenciais para a perpetuação da espécie humana, a saber, a busca por conservação, algo já apontado por Esquirol, e a capacidade de reprodução. A tese de que os idiotas possuem, em geral, uma inabilidade para a reprodução terá um importante desdobramento na teoria da degenerescência desenvolvida por Morel.

### 3.3.2 – A teoria da degenerescência

A elaboração da teoria da degenerescência feita por Morel representa um momento decisivo para a consolidação da psiquiatria como especialidade médica e como um saber autenticamente científico, visto que essa teoria forneceu o primeiro grande paradigma que permitiu a sistematização do estudo das patologias mentais, de seu diagnóstico, classificação e tratamento; e a idiotia exerce um papel fundamental na demonstração da principal tese dessa teoria, a saber, que a degenerescência é hereditária e progressiva.

Bénédict Augustin Morel foi aluno do célebre Jean-Pierre Falret em Salpêtrière, onde também trabalhou conjuntamente com Claude Bernard. Em 1848, ele se torna *médecin en chef* do *Asile d'Aliénés de Maréville* em Laxou, perto de Nancy. Em Maréville, ele realizou estudos sobre os idiotas, investigando com especial atenção o histórico familiar dos mesmos. Em 1856, é designado como *médecin en chef* do *Asile des aliénés de Saint-Yon*, em Rouen. Influenciado por diversas teorias pré-darwinistas, Morel publica, em 1857, seu *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine* [997], no qual ele busca explicar a natureza, causas e manifestações da degenerescência humana, apontando como fator determinante na etiologia das doenças mentais a hereditariedade. Embora Pinel e Esquirol também tenham identificado um fator biológico hereditário como uma das principais causas da alienação mental (e da idiotia), tal fator não era considerado por eles como um determinante absoluto, sendo responsável apenas pela transmissão de uma certa pré-disposição que poderia ou não se tornar manifesta devido a ação de diversos outros fatores acidentais, biográficos, morais e psicológicos. Para esses

[997] Morel, Bénédict Augustin. *Traité des dégénérescences* physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives. Paris: J. B. Baillière, 1857.

autores, uma pré-disposição podia de fato ser observada pela maior freqüência e semelhança clínica dos quadros psiquiátricos apresentados por membros de uma mesma linhagem familiar, mas tal pré-disposição à loucura era concebida como específica e similar, no sentido de que os traços transmitidos entre as gerações eram sempre os mesmos para um determinado tipo de condição patológica, segundo a lógica de que o semelhante gera o semelhante. [998] Com o conceito de degenerescência progressiva, introduzido por Morel, essa maneira de se conceber a herança familiar como causa da alienação mental será radicalmente alterada. O objetivo de Morel era encontrar uma unidade entre o quadro clínico, a evolução e a causa biológica de cada entidade mórbida, deste modo, a degenerescência progressiva hereditária vai se constituir, para ele, como a causa determinante das patologias mentais, que *não são* transmitidas de forma semelhante aos descentes, mas que dão origem, na verdade, a novas e mais graves entidades mórbidas, tese que vai garantir para a psiquiatria uma sistematização científica de suas teorias. Da mesma maneira, a etiologia da idiotia será, a partir de então, predominantemente considerada como estando intimamente relacionada com a hereditariedade e com o fenômeno da degeneração progressiva dos membros de uma mesma família.

De acordo com Morel, o exame das tendências e atos dos alienados revela que os mesmos são os representantes de uma mesma causa degenerativa que se propaga em qualquer parte do globo e de forma sempre idêntica. Segundo ele, em qualquer parte do mundo, é possível observar que a alienação mental perfaz uma trajetória bastante regular: uma disseminação, entre os descendentes de uma mesma família, de distúrbios físicos, psíquicos e morais, que se manifesta de forma mais amena nos primeiros membros até atingir um estado mais grave, derradeiro e extremo nos últimos, que se vêem incapazes de dar continuidade à sua linhagem. Essa transmissão de traços mórbidos para os descendentes que caracteriza os sujeitos degenerados não ocorre, como acreditavam Pinel e Esquirol, de forma semelhante, mas sim por meio de um *agravamento degenerativo*, de *transformações*

[998] Cf. o sempre essencial artigo de Pereira, Mário Eduardo Costa. "Morel e a questão da degenerescência". In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. São Paulo, v. 11, n. 3, pp. 490-496, setembro 2008. Disponível em:< www.scielo.br/pdf/rlpf/v11n3/12.pdf >, último acesso em: 27/06/2012. Bem como o excelente artigo de Serpa Junior, Octavio Domont. "O degenerado". In: *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 17, supl. 2, dezembro de 2010, pp. 447-473. Disponível em: < www.scielo.br/pdf/hcsm/v17s2/11.pdf >, último acesso em: 27/06/2012.

*patológicas*, até que, finalmente, chega-se ao grau máximo de degradação possível na espécie. É assim que, segundo ele, a alienação, as neuroses, a hipocondria, a histeria e a epilepsia, sucedem-se umas as outras ao longo das gerações de determinadas famílias; cada novo membro histérico ou epiléptico de tais famílias, por exemplo, é acometido por ataques bem mais freqüentes e alarmantes do que aqueles que assaltaram seus antepassados, dando lugar, na geração seguinte, a uma paralisia geral, a um colapso generalizado de todas as forças intelectuais e físicas, que acaba por impedir toda possibilidade de cura; essa marcha inclemente em direção a degenerescência total das faculdades físicas, intelectuais, psíquicas e morais, terminará com o nascimento de indivíduos que contém em si todos os estigmas que anunciam o grau máximo de degradação na espécie, tais indivíduos são justamente os *idiotas*: "*Enfin, l'imbécillité congénitale ou acquise, l'idiotie, et d'autres arrêts de développement plus ou moins complets du corps et des facultés intellectuelles, inaugurent, dans des progressions effroyables, l'existence d'individus qui puisent, jusque dans les conditions de la vie fœtale, le principe de leur dégénérescence*." [999] Morel esclarece que, a princípio, seus estudos estavam voltados unicamente para as causas das patologias mentais a fim de desenvolver um tratamento terapêutico destinado a vulgarizar os meios de prevenção e de combate a essas afecções, contudo, suas observações o levaram constatar que é o fenômeno hereditário das transformações patológicas que regula a propagação desses males, o que torna inseparável o estudo da patogênese das doenças mentais daquele das causas que produzem a degenerescência, por isso, seu livro visa "*démontrer l'origine et la formation des variétés maladives dans l'espèce humaine*." Para Morel, isso também significa que toda terapêutica deveria ter como princípio o estabelecimento de indicações profiláticas [1000] e higiênicas, pois, segundo ele, a presença da degenerescência entre a parte sadia da população é uma situação de grande risco, uma vez que a transmissão da degenerescência não pode ser interrompida pela reprodução entre sujeitos degenerados e sadios. Morel define a degenerescência da seguinte maneira:

---

[999] Morel, *Traité des dégénérescences*, préface, p. viii.

[1000] "*S'il en est ainsi, le traitement de l'aliénation mentale ne doit plus être regardé comme indépendant de tout ce qu'il est indispensable de tenter pour améliorer l'état intellectuel, physique et moral de l'espèce humaine*" (Morel, *Traité des dégénérescences*, préface, p. ix).

> *L'idée la plus claire que nous puissions nous former de la dégénérescence de l'espèce humaine, est de nous la représenter comme une déviation maladive d'un type primitif. Cette déviation, si simple qu'on la suppose à son origine, renferme néanmoins des éléments de transmissibilité d'une telle nature, que celui qui en porte le germe devient de plus en plus incapable de remplir sa fonction dans l'humanité, et que le progrés intellectuel déjà enrayé dans sa personne se trouve encore menacé dans celle de ses descendants.* [1001]

Ainda que essa definição de Morel vá ser rapidamente criticada por outros psiquiatras pelo seu forte pendor religioso, a psiquiatria da segunda metade do século XIX vai adotar como paradigma sua teoria de que a espécie pode vir a *adquirir* um tal grau de degeneração de suas funções mais básicas que afetará *permanentemente* sua *capacidade reprodutiva*, fazendo com que esses traços mórbidos sejam, a partir de então, *transmitidos hereditariamente* em uma linha *progressiva* de degradação. [1002] Para Morel, existe, pois, uma lei que regula a transmissão de anomalias patológicas degenerativas, a saber, a lei da *degradação progressiva* [1003], e, para ele, essa lei possui uma eficácia na ação bem maior do que a lei da hereditariedade natural das espécies, porquanto as degradações na espécie são transmitidas mais facilmente do que as variações naturais. Morel acredita que isso só revela a "ordem e sabedoria da natureza", afinal, o fim da lei da degradação progressiva é impedir a propagação e conservação da degenerescência na espécie, isto é, fazer com que a própria degenerescência busque e alcance sua dissolução [1004]: *o percurso natural da degenerescência na espécie é a extinção dos seres degenerados*, que se dá pelo fenômeno da *esterilidade*, característico de seus últimos membros, ou seja, pela *incapacidade congênita* de darem continuidade à linhagem degenerada que lhes engendrou. Como assevera Morel:

---

[1001] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 5.

[1002] "A psiquiatria e as concepções científicas sobre a hereditariedade dos transtornos mentais estiveram profundamente marcadas, na segunda metade do século XIX, pela teoria da degenerescência. A potência explicativa da noção de degenerescência parecia não conhecer limites e todos os traços mórbidos ou aberrantes podiam ser compreendidos à luz dessa proposição." (Pereira, "Morel e a questão da degenerescência", p. 493)

[1003] "É importante lembrar que [em Morel] todas as referências à hereditariedade subjacentes à noção de degenerescência não se apoiavam sobre uma teoria propriamente genética, sendo que mesmo os trabalhos de Mendel sobre as leis da hereditariedade, baseadas em seus experimentos com a hibridação de ervilhas, só seriam apresentados à Sociedade de Ciências Naturais em 1865 e que a própria noção de 'gene' só iria se consolidar no início do século XX." (Pereira, "Morel e a questão da degenerescência", p. 493)

[1004] Vimos como Féré irá posteriormente justificar como a reprodução dos degenerados entre si não é obra do acaso, eles se buscam e, portanto, tendem naturalmente a ir em direção de sua própria dissolução.

> *Un des caractères les plus essentiels des dégénérescences est celui de la transmission héréditaire, mais dans des conditions bien autrement graves que celles qui règlent les lois ordinaires de l'hérédité. L'observation rigoureuse des faits nous démontrera, qu'à moins de certaines circonstances exceptionnelles de régénération, les produits des êtres dégénérés offrent des types de dégradation progressive. Cette progression peut atteindre de telles limites que l'humanité ne se trouve préservée que par l'excès même du mal, et la raison en est simple: l'existence des êtres dégénérés est nécessairement bornée, et, chose merveilleuse, il n'est pas toujours nécessaire qu'ils arrivent au dernier degré de la dégradation pour qu'ils restent frappés de stérilité, et conséquemment incapables de transmettre le type de leur dégénérescence.* [1005]

De acordo com Morel, só é possível formular uma teoria completa da degenerescência na espécie humana quando se estabelece como princípio a unidade dessa espécie, somente admitindo tal unidade é que se pode compreender como determinadas causas de ordem física, moral ou psíquica podem produzir em qualquer lugar do mundo as mesmas transformações de degenerescência física e de degradação intelectual, e isso segundo "*des lois uniformes chez toutes les races humaines, chez toutes les variétés de ces races et sous toutes les latitudes.*" [1006] Morel admite a existência de três causas principais que concorrem para a produção de *variedades* na espécie, que se podem observar nos diferentes povos da terra, a saber: a influência do clima, da alimentação e dos costumes. É necessário atentar, não obstante, para o fato de que há dois tipos de modificações que podem ocorrer na espécie: as naturais, que representam essas *variações na espécie*, dando origem, para Morel, as diferentes raças, e que permitem que as mesmas se adéqüem às necessidades naturais específicas do meio em que habitam; e as mórbidas, que representam uma *degradação*, um *prejuízo na espécie*, um distúrbio ou uma debilidade fisiológica ou psicológica, dando origem à degeneração na espécie. Morel defende que não há nenhuma *hierarquia das raças*, pois todas as raças são "fortes", no sentido de que todas elas possuem condições adequadas, adaptadas e necessárias para o seu próprio ambiente. Todas as variações na espécie humana são condicionadas por causas naturais relacionadas com o

[1005] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 4-5. "*D'un autre côté, dans l'état que je désigne sous le nom de dégénérescence, on ne remarque pas cette propension de l'individu à revenir à son type normal, par la raison que la dégénérescence est un état maladivement constitué, et que l'être dégénéré, s'il est abandonné à lui-même, tombe dans une dégradation progressive. Il devient (et je ne crains pas de répéter cette vérité), il devient non-seulement incapable de former dans l'humanité la chaîne de transmissibilité d'un progrés, mais il est encore l'obstacle le plus grand à ce progrès, par son contact avec la partie saine de la population. La durée de son existence enfin est limitée comme celle de toutes les monstruosités*" (p. 6).
[1006] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 11.

ambiente externo, com o clima, com a alimentação e com os costumes. Não há, por conseguinte, uma *raça degenerada*. [1007] Porém, todas as raças possuem *indivíduos degenerados*. A degenerescência é condicionada por fatores não naturais, que determinam o surgimento não de variações na espécie, mas de degradações na espécie. [1008] A degenerescência é comum a toda e qualquer raça. Há menos diferença, argumenta Morel, entre um europeu forte e o membro de qualquer outra raça da espécie humana, como as ditas raças incivilizadas, primitivas ou selvagens [1009], do que entre este mesmo europeu e seu conterrâneo degenerado. Ademais, membros de raças diferentes possuem a capacidade de se relacionarem e se reproduzirem entre si, dando origem a novos membros da espécie, que, pelo seu maior poder de adaptação, podem, talvez, virem a se constituir em indivíduos ainda mais fortes e robustos. Os indivíduos degenerados de qualquer raça, pelo contrário, ao se reproduzirem entre si, darão origem a indivíduos ainda mais degenerados, até que, com o progresso da degeneração, seus descendentes se tornem estéreis, interrompendo a propagação da degenerescência; da mesma forma, caso eles ainda possuam alguma capacidade reprodutiva e venham a se reproduzir com indivíduos sadios, acabarão dando origem a uma nova linhagem degenerativa e não a novos indivíduos sadios. [1010]

De acordo com Morel, as diferentes causas responsáveis pelo surgimento de modificações mórbidas permanentes na espécie humana, que conduzem a sua degradação hereditária progressiva, são, sobretudo, intoxicações, principalmente pelo abuso do álcool, uma alimentação deficiente, um meio social miserável, a indústria, profissões insalubres, a imoralidade dos costumes, uma conduta sexual desregrada, doenças da infância e a própria

---

[1007] "*Plus la dégénérescence est profonde, plus aussi la possibilité de s'unir ensemble et de propager la grande et unique famille du genre humain, devient une chose difficile à réaliser, et les êtres maladivement dégénérés ne peuvent former des races*" (Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 15).

[1008] "*Je pense qu'il ne faut pas confondre les modifications que peuvent subir les races humaines et qui ont pour résultat d'adapter leur constitution au climat qu'elles habitent, avec ces autres modifications plus profondes et plus radicales qui sont le résultat d'un principe maladif, et qui forment pour nous la classe des dégénérescences proprement dites de l'espèce humaine*" (Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 26).

[1009] "*Les dissemblances qui existent entre elles et d'autres variétés sont les résultats nécessaires des influences extérieures, l'expression la plus frappante de cette loi naturelle qui fait que l'organisme de l'homme s'adapte au climat sous lequel il est destiné à vivre, mais encore une fois, toutes ces dissemblances ne proviennent pas d'un état maladif*" (Morel, *Traité des dégénérescences*, pp. 34-35).

[1010] Para Morel, portanto, os degenerados em si não são um perigo para a sobrevivência da espécie, eles não poderiam constituir uma casta que sobrepujaria os indivíduos saudáveis, porém, sua propagação deveria ser impedida por medidas sanitárias e educativas, isto é, pelo controle da procriação dos degenerados entre si e por meio da vigilância para que não ocorram gerações entre eles e os indivíduos sadios.

herança de uma carga de degenerescência (em outros termos, a degenerescência pode ser congênita ou adquirida). Entretanto, o fator hereditário acaba por percorrer todas as demais causas, uma vez que as degenerescências na espécie são transmitidas à descendência independentemente das causas que concorreram para sua origem. [1011]

Morel sustenta que as exigências não naturais impostas pela civilização reúnem em si todos os principais fatores que ocasionam o fenômeno da degenerescência, tais exigências representam o exato oposto das diferentes condições naturais que originam as variações na espécie. As novas e artificiais condições a que os homens são submetidos nas sociedades civilizadas criam tipos outrora inexistentes de lutas e os expõe, por conseqüência, a novas formas de desvios mórbidos de sua natureza primitiva: "*C'est dire en d'autres termes que l'exercice de professions dangereuses ou insalubres, l'habitation dans des centres trop populeux ou malsains, soumettent l'organisme à-de nouvelles causes de dépérissement et conséquemment de dégénérescence*." [1012] Para Morel, a conseqüência mais nefasta das novas condições de existência trazidas pela civilização é o alcoolismo crônico, entidade mórbida que vai preceder justamente a geração do último elo da cadeia degenerativa, isto é, o idiota. [1013] Acerca dos idiotas, Morel declara:

> *Il est impossible de voir un exemple plus frappant de dégradation dans l'espèce. Il nous montre cette phase terminative de quelques affections mentales héréditaires dans les familles. L'enchaînement fatal des phénomènes pathologiques qui s'engendrent et se commandent réciproquement, finit par amener chez les derniers descendants d'une race maladive un état d'imbécillité et d'idiotisme incompatible avec la propagation normale de la grande famille humaine*. [1014]

Os idiotas são aqueles que, segundo Morel, parecem resumir em si todos os elementos degenerativos de seus ascendentes; muito mais do que uma pré-disposição, esses

---

[1011] "Assim, a hereditariedade desempenha um duplo papel no discurso sobre a degenerescência. É tanto um fator universal de propagação, até esbarrar na esterilidade das gerações terminais, mais gravemente acometidas, quanto é um fator que define particularmente um subgrupo de degenerescências, que de alguma forma prenuncia a futura, e polêmica, categoria diagnóstica loucura hereditária." (Pereira, "Morel e a questão da degenerescência", p.62) O mesmo no que se refere, podemos aqui acrescentar, à idiotia, o último estágio da degenerescência hereditária.

[1012] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 50.

[1013] O alcoolismo ainda é considerado atualmente como uma das principais causas da inabilidade mental profunda, cf. Vasconcelos, "Retardo mental", Loc. Cit.

[1014] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 417.

indivíduos exibem um estado degenerativo congênito, fixo e irremediável. Eles constituem mesmo numa *variedade mórbida* completa na espécie. As degradações físicas, intelectuais e morais que caracterizam os idiotas apresentam uma analogia e semelhança surpreendente em qualquer parte do globo. [1015] Os indivíduos que pertencem a essa variedade patológica são incapazes de dar continuidade, em condições normais, à espécie humana. *A idiotia é o destino final da degenerescência hereditária*: todas as transformações pelas quais passam as patologias mentais numa mesma linhagem familiar, todas as várias entidades mórbidas que se sucedem entre os membros de uma mesma árvore genealógica, delineiam a trajetória inclemente que a degradação progressiva percorre em direção à idiotia:

> *Les médecins aliénistes ont de plus fréquentes occasions que d'autres, peut-être, d'observer cette transmission héréditaire des dispositions organiques, ainsi que les transformations diverses qui se montrent chez les descendants. Ils savent qu'un simple état névropathique des parents peut créer chez les enfants une disposition organique qui se résume dans la manie et la mélancolie, affections nerveuses qui, à leur tour, peuvent faire naître des états dégénératifs plus graves, et se résumer dans l'idiotie ou l'imbécillité de ceux qui forment les derniers anneaux delà chaîne des transmissions héréditaires.* [1016]

Morel vai, portanto, identificar como causa principal da idiotia a degenerescência hereditária, e é o alcoolismo crônico a entidade mórbida que a precede diretamente e que está, naturalmente, implicado em primeira instância nesse fator hereditário: "*Nous avons vu que les transformations dégénératives chez les descendants d'individus livrés aux excès de boisson, conduisent en dernier résultat à l'imbécillité et à l'idiotie.*" [1017] Essa tese de Morel irá ressoar, como já foi visto, nas investigações empreendidas por Féré: quanto mais grave a degenerescência, maior a hiperexcitabilidade e o conseqüente esgotamento do sujeito, daí a necessidade de estímulos fortes: o álcool e outros agentes tóxicos, que só aceleram ainda mais a degradação. O próprio Morel já observa o fenômeno da sucessão entre estados de excitação e de depressão, que posteriormente Féré irá associar com a hiperexcitabilidade e o esgotamento, como um sintoma comum ao alcoolismo crônico: "*l'alcool absorbé dans des proportions inusitées modifie d'une manière fatale les éléments constitutifs du sang, et agit sur le système nerveux à la façon d'un principe intoxicant. Les symptômes de cet*

[1015] Cf. Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 392.
[1016] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 565.
[1017] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 353.

*empoisonnement se traduisent au dehors par des alternatives d'excitation et de dépression.*"[1018] As degradações mórbidas que o alcoolismo acarreta afeta de tal forma o organismo do sujeito, segundo Morel, que seu *sistema reprodutivo* é seriamente comprometido, a geração de sua prole não se dará mais sob condições adequadas e naturais, seja quando ele se encontrar em estado sóbrio, seja, o que é extremamente mais grave, quando estiver em estado de embriaguez. Para Morel, e também para Féré, é principalmente quando um ou ambos os progenitores alcoólatras encontram-se em estado de embriaguez, que os idiotas congênitos são gerados. O alcoolismo crônico é, então, a doença que, segundo Morel, vai dar origem, pela transmissão hereditária das degradações que provoca, à idiotia, ainda que não somente a ela, como ele esclarece:

> *Il n'est* [...] *aucune autre maladie où les influences héréditaires soient aussi fatalement caractéristiques. Si l'imbécillité congéniale, l'idiotie sont les termes extrêmes de la dégradation chez les descendants d'individus alcoolisés, un grand nombre d'états intermédiaires se révèlent à l'observateur par des aberrations de l'intelligence et par des perversions tellement extraordinaires des sentiments, que l'on chercherait en vain la solution de ces faits anormaux dans l'étude exclusive de la nature humaine déviée de son but intellectuel et moral.*[1019]

De acordo com Morel, o grau de degradação mórbida que caracteriza a idiotia tem como traço fundamental a *esterilidade*, tal traço demonstra não só o termo extremo que a degenerescência pode atingir como também representa, para ele, o maior indício de que a degenerescência na espécie é regulada pela lei da degradação progressiva, em outros termos, que o fim natural da degenerescência é a sua dissolução. Nesse sentido, a interrupção de desenvolvimento na infância que caracteriza a idiotia, diz respeito não só às faculdades intelectuais, instintivas, perceptivas, morais, etc., mas também às faculdades reprodutivas. *A idiotia é, portanto, em última instância, uma interrupção global do desenvolvimento de todas as faculdades e habilidades que o ser humano adulto pode vir a usufruir.* Morel afirma que o grau de degradação do idiota o torna não apenas incapaz de propagar o gênero humano sob condições adequadas, isto é, de gerar seres que não sejam congenialmente degenerados, como também o torna completamente impotente (isso

[1018] Morel, *Traité des dégénérescences*, p 79.
[1019] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 80.

somente no caso do idiota profundo), seja em razão do não-desenvolvimento dos seus órgãos genitais, seja em razão da ausência mesma de toda faculdade prolífica. [1020] Ainda que os imbecis possam ainda ser capazes de reproduzir o que Morel denomina de a grande família do gênero humano, isso se dará unicamente, explica ele, sob condições invariáveis de uma transmissibilidade hereditária fatal para as gerações seguintes, entretanto, no caso dos idiotas profundos, "*se reconnaissent au contraire à l'impuissance où ils sont de se reproduire; ils offrent le type de la dégénérescence crétineuse dans sa manifestation extrême.*" [1021] O idiota profundo possui como elemento distintivo, portanto, o não desenvolvimento da puberdade, o não desenvolvimento de sua faculdades viris, como sentencia Morel:

> *L'idiotisme a suivi une marche ascensionnelle, et ce malheureux qui, au point de vue des fonctions génératrices n'est pas plus avancé qu'un enfant de 12 ans, dont la tête est petite et mal conformée, et dont la figure imberbe ne révèle aucune expression de virilité, devait être, indépendamment de son affection mentale intercurrente, le dernier descendant de sa famille*. [1022]

A teoria da degenerescência de Morel trouxe, portanto, uma nova configuração teórica para a nosografia da idiotia. A etiologia desta enfermidade estará doravante, para os especialistas da idiotia, diretamente relacionada com fatores hereditários e com o alcoolismo crônico, e o sinal mais marcante de seu grau de degradação será o fenômeno da esterilidade, isto é, *a idiotia será entendida como a extinção de uma linhagem degenerada*.[1023] Este é justamente o conceito de idiotia que será adotado por Féré.

Uma questão bastante significativa para o nosso tema é o fato de Morel advertir que, por conta da idiotia ter como causa principal o alcoolismo dos pais, ela pode até mesmo se tornar endêmica em regiões em que o consumo do álcool também surge como um

[1020] Cf. Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 72.
[1021] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 34.
[1022] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 126.
[1023] A obra mais importante para o entendimento da forma que o conceito nosográfico de idiotia vai assumir exatamente no final do século XIX é a de Jules Voisin, sobrinho de Félix. Cf. Voisin, Jules. *L'idiotie hérédité* et dégénérescence mentale psychologie et éducation de l'idiot. Félix Alcan, 1893. Segundo o médico de Salpêtrière: "*Cette dégradation progressive* [da degenerescência hereditária] *est la règle, et la régénération d'une race est chose très difficile. — La dégradation va donc en augmentant constamment et elle peut atteindre des degrés tels qu'elle se crée des limites à elle-même et que l'humanité se trouve en quelque sorte protégée par l'excès du mal lui-même qui aboutit à la stérilité; c'est ce que nous verrons dans la dégénérescence poussée jusqu'à son dernier terme, l'idiotie crétinoïde*" (Jules Voisin, *L'idiotie hérédité*, p. 14).

importante fator cultural: "*Nous ne serons plus surpris alors de voir l'idiotie et l'imbécillité congéniale ou consécutive, sévir avec tant de fréquence dans les pays où règne une cause de dégradation aussi active que l'alcoolisme*." [1024] Tal constatação é extremamente importante para o entendimento de como a psiquiatria da segunda metade do século XIX, de certa forma, se constituía num campo teórico bastante propício para que um diagnóstico de Jesus como idiota pudesse vir a ser concebido. Uma indicação fundamental para isso é a obra do médico Binet-Sanglé, *La folie de Jésus*. [1025] Binet-Sanglé perfaz boa parte do trajeto teórico empreendido por Nietzsche, entrando também em contato com as obras de Strauss, Renan e Féré, sendo diretamente influenciado por Morel. O médico parte mesmo do princípio reducionista de que os sujeitos física e mentalmente bem constituídos são terrenos impróprios para a germinação de idéias religiosas, e que, em contrapartida, essas mesmas idéias se desenvolvem ricamente até invadir o campo da consciência em certos tipos de psicopatas hereditários. [1026] Por conseguinte, Binet-Sanglé afirma:

> *Dans mon premier livre sur les* Prophètes juifs *et dans mes* Observations de religieuses de vocation*, j'ai montré que les affections du système nerveux et surtout les troubles mentaux sont de règle chez ces sujets; que beaucoup de prophètes eussent été de nos jours internés dans des asiles d'aliénés; que prophètes et religieuses appartiennent à la famille psychopathique. Il en est de même de cet Ieschou bar-Iossef , de ce Jésus-Christ dont nous avons fait un dieu.* [1027]

Ainda que Binet-Sanglé não chegue a denominar Jesus de idiota, seu diagnóstico da "loucura" [1028] de Jesus é incrivelmente próximo daquele feito por Nietzsche, porquanto, para o médico, Jesus era *estéril*. Ora, a esterilidade é o distintivo do grau mais baixo da cadeia degenerativa, do último membro da família dos degenerados, do idiota. Jesus teria

[1024] Morel, *Traité des dégénérescences*, p. 374.
[1025] Binet-Sanglé, Charles. *La folie de Jésus*: son hérédité, sa constitution, sa physiologie. Paris: A. Maloine, 1908.
[1026] Cf. Binet-Sanglé. *La folie de Jésus*, p. 1-2.
[1027] Binet-Sanglé. *La folie de Jésus*, p. 2.
[1028] Para Binet-Sanglé, a "loucura" de Jesus já era algo evidente mesmo para a mãe e os irmãos, o seu grande mote é justamente o versículo de Marcos em que isso é dito: "E, quando os parentes de Jesus ouviram isto, saíram para o prender; porque diziam: Está fora de si" (Marcos 3: 21). Contudo, pré-dispostos, eles logo se renderam as pregações de Jesus: "*Après ravoir traité en aliéné, sa mère et ses frères, impressionnés par ses cures réputées miraculeuses, par le nombre de ses disciples, par l'enthousiasme des foules, par l'assurance et l'autorité que lui donnait son succès, se mirent à partager sa vie errante*." (Binet-Sanglé. *La folie de Jésus*, p. 87)

nascido estéril, para Binet-Sanglé, justamente por ser filho de uma provável histérica e de um alcoólatra; o alcoolismo era, para ele, uma patologia endêmica na Galiléia. Eis, para Binet-Sanglé, como se resume a patogênese da "loucura" de Jesus:

> *Quelle intoxication avait subi Iossef? Il est plus probable que la mort précoce d'Iossef et la dégénérescence mentale de ses enfants résultèrent de l'alcoolisme chronique. J'incline à cette hypothèse pour les raisons suivantes: 1° La principale culture des nazaréens était celle de la vigne; 2° Le vin de la région est délicieux et très riche en alcool; 3° L'alcoolisme est très répandu dans les pays de bon vin;* [1029] *4° L'alcoolisme était très répandu chez les anciens juifs; 5° La plupart des névropathes et des psychopathes sont des descendants d'alcooliques; 6° Ieschou présentait certains caractères des hérédo-alcooliques. De l'hérédo-alcoolique il avait la constitution médiocre, la faiblesse musculaire, la pauvreté des conceptions, du jugement et du raisonnement, les idées fixes, la déséquilibration intellectuelle, l'incohérence, l'hypersuggestibilité, les idées de grandeur, de persécution, mystiques, la déséquilibration émotive et sentimentale (*alternances d'exaltation et de dépression*, accès de tendresse, accès de colère), la tristesse chronique, l'irrésolution, le manque d'énergie, l'impulsivité, la paresse, le besoin de vagabondage, la* stérilité*.* [...] *En résumé l'hypothèse la plus vraisemblable que nous puissions faire sur le charpentier de Nazareth est qu'au moment où il engendra Iaäkob et Ieschou, il était entaché d'alcoolisme.* [1030]

Apesar de exercer uma importância hegemônica na psiquiatria da segunda metade do século XIX, a teoria da degenerescência de Morel foi abandonada já no início do século XX [1031], ainda que, com conseqüências nefastas e de forma corrompida, tenha servido de base teórica para a justificativa científica, social e moral dos mecanismos de vigilância e controle de sistemas de governo totalitários, mecanismos cujo principal objetivo seria o de "defender" a sociedade. [1032] Ora, para Foucault, há uma íntima conexão entre a interpretação da idiotia como enfermidade restrita à infância (o idiota como a criança cujo desenvolvimento foi interrompido) – interpretação esta que permitiu a generalização do

---

[1029] Interessante para essa discussão é a seguinte declaração de Jules Voisin : "*L'alcoolisme et les intoxications en général, jouent en effet un rôle important dans la dégénérescence héréditaire progressive. On a voulu aller plus loin et faire des distinctions entre les enfants des buveurs de vin et ceux des buveurs d'alcool et d'absinthe. Les premiers, disait-on, sont plutôt idiots et épileptiques, et les seconds imbéciles ou hystériques. Mais c'est là une erreur; la nature du liquide n'a aucune influence, et ce qui a pu donner lieu à cette erreur, c'est que les buveurs de vin sont plus souvent des alcooliques chroniques invétérés au lieu que les buveurs d'alcool ou d'absinthe sont, plus généralement au moins, des gens qui commettent des excès de temps en temps. Vous verrez très nettement en repassant les antécédents de nos petites malades du service, que les idiotes profondes, épileptiques, ont des parents alcooliques chroniques; au lieu que les enfants de ceux qui s'enivrent de temps en temps sont imbéciles, ou hystériques, ou pervers.*" (pp. 20-21)

[1030] Binet-Sanglé. *La folie de Jésus*, pp. 161-163, grifo nosso.

[1031] Cf. Serpa Junior, "O degenerado", Loc. Cit.

[1032] Cf. Foucault, *Os anormais*, Aula de 19 de março de 1975.

poder psiquiátrico, que se deu por intermédio da infantilidade como filtro funcional mediante o qual os comportamentos tidos como anormais seriam doravante analisados – com o desenvolvimento de uma teoria da degeneração feita por Morel e com o privilégio da hereditariedade como fator nuclear pelo qual o padrão normativo é primeiramente alterado. De acordo com Foucault, quando a psiquiatria se torna a ciência capaz de identificar toda forma de desvio, anomalia e retardo como sendo uma conseqüência de um estado de degeneração, ela passa a exercer um poder absoluto de ingerência nos comportamentos humanos: "Ela se dá um papel de defesa social generalizada [...] Ela se torna a ciência da proteção científica da sociedade, ela se torna a ciência da proteção biológica da espécie." [1033] Contudo, a psiquiatria, argumenta Foucault, logo se conectou ou deu lugar, por conta da teoria da degeneração hereditária progressiva, a um "racismo étnico", ou seja, um racismo contra o doente, o degenerado e o anormal, alimentado pela identificação dos estigmas que tais indivíduos transmitiriam aos seus descendentes. Tal racismo terá por função, deste modo, não somente a prevenção ou defesa de um grupo contra outro, mas, principalmente, a detecção, no interior desse mesmo grupo, daqueles que portam o perigo. Esse racismo, naturalmente, logo se ligou ao racismo tradicional do Ocidente, ou seja, ao racismo anti-semita. Como atesta Foucault: "Que a psiquiatria alemã tenha funcionado tão espontaneamente no interior do nazismo, não há por que se surpreender. O novo racismo, o neo-racismo, o que é próprio do século XX como meio de defesa interna de uma sociedade contra seus anormais, nasceu da psiquiatria, e o nazismo nada mais fez que conectar esse novo racismo ao racismo étnico que era endêmico ao século XIX." [1034]

### 3.3.3 – A neurastenia

Algumas décadas após a publicação da obra de Morel, um novo e importante conceito nosográfico é elaborado a fim de diagnosticar aquilo que se acreditava ser a grande patologia nervosa do mundo civilizado, a saber, a neurastenia. Essa doença passará a ser identificada como a principal origem da cadeia degenerativa hereditária. A neurastenia

[1033] Foucault, *Os anormais*, p. 276
[1034] Foucault, *Os anormais*, p. 277.

desempenhará uma importância fundamental para as investigações de Féré e para o entendimento da idiotia no final do século XIX, por meio dela, será possível estabelecer uma íntima conexão entre as novas condições de existência impostas pela civilização, o fenômeno da hiperexcitabilidade e do esgotamento, o abuso do álcool, a degenerescência progressiva hereditária, as patologias mentais, o alcoolismo crônico e a idiotia.

O conceito de neurastenia foi elaborado pelo físico nova-iorquino George M. Beard em sua obra *A practical treatise on nervous exhaustion (neurasthenia)*, publicada em 1880. [1035] Beard considerava a neurastenia uma doença distintamente americana. Ela seria resultado do esgotamento da energia nervosa individual despendida nas novas medidas de luta que as condições econômicas, o excesso de trabalho e o ritmo acelerado da vida em uma sociedade industrializada inauguravam. [1036]

Em sua obra, Beard esclarece que o termo neurastenia refere-se precisamente a um tipo de "esgotamento nervoso" generalizado; derivada do grego (*νευρον*, nervo, *α*, privação, *σθενος*, força), a palavra interpretada literalmente significa "falta de força nervosa". A neurastenia seria, segundo ele, uma espécie de "nervosidade americana", causada por diversos fatores próprios da cultura industrial desse país:

> *In this country, nervous exhaustion (neurasthenia) is more common than any other form of nervous disease. With the various neuroses to which it is allied, and to which it leads, it constitutes a family of functional disorders that are of comparatively recent development, and that abound especially in the northern and eastern part of the United States.* [1037]

Não obstante, esse conceito logo se tornou recorrente também na Europa, e a neurastenia rapidamente foi identificada como uma doença nervosa que não era exclusivamente americana, mas sim inerente à civilização moderna ocidental. [1038] Em particular, para o entendimento de como o conceito de neurastenia será acolhido pela

[1035] Beard, George M. *A practical treatise on nervous exhaustion (neurasthenia)*: its symptoms, nature, sequences, treatment. New York: William Eood & Company, 1880.
[1036] Cf. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor,* p. 118
[1037] Beard, *A practical treatise on nervous exhaustion*, Preface, p. v.
[1038] Cf. Pereira, Mário Eduardo Costa. "George Beard: neurastenia, nervosidade e cultura". In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, V. 1, março de 2002, pp. 170-175. "Atualmente, este quadro clínico perdeu muito do interesse que outrora despertara em clínicos e pesquisadores, mas constituiu, a seu tempo, um marco nosológico decisivo na delimitação do campo dos fenômenos ansiosos e psiconeuróticos" (p. 170).

psiquiatria francesa do final do século XIX e vinculado com suas principais teorias, a obra *La neurasthénie*, de Léon Bouveret, publicada em 1891 [1039], tem uma importância crucial. Médico do *L'Hôtel-Dieu de Lyon*, Bouveret foi bastante influenciado pelo trabalho de Féré. Fazendo referência à obra de Beard, Bouveret explica que a neurastenia ou esgotamento nervoso é um tipo mais geral de neurose. [1040] Segundo ele, essa afecção nervosa não apresenta fenômenos mórbidos tais como os ataques convulsivos, as paralisias, as contraturas e os estados anestésicos da histeria, o que faz com que seu estudo permaneça largamente negligenciado pelos clínicos, porém, a maioria dos doentes que, após um exame muitas vezes incompleto, recebem a qualificação de nervosos, excêntricos, hipocondríacos, são, na realidade, verdadeiros neurastênicos. Bouveret define a neurastenia do seguinte modo:

> *La neurasthénie est une affection sans lésion organique, une névrose, pouvant atteindre toutes les parties, non seulement du système cérébro-spinal, mais aussi du système de la vie organique. On la définit généralement: un affaiblissement durable de la force nerveuse. De là ces expressions de faiblesse nerveuse, à épuisement nerveux, souvent employées comme synonymes de neurasthénie.* [1041]

Contudo, ele esclarece que os sintomas de depressão e de enfraquecimento da força nervosa que mais caracterizam a neurastenia estão intimamente associados aos sintomas de excitação, tal associação é designada pelo nome de fraqueza irritável. Deste modo, pode-se verificar como Bouveret relaciona o conceito de neurastenia com os fenômenos psico-motrizes estudados por Féré. Conforme Bouveret, a neurastenia é uma afecção nervosa ocasionada pelo fenômeno do esgotamento de energia, e ela traz como conseqüência uma sensibilidade mórbida, uma incapacidade de opor resistência às excitações externas, precisamente o que caracteriza o fenômeno da degenerescência de acordo com Féré. Por conseguinte, o neurastênico encontra-se particularmente suscetível ao fenômeno natural da *induction psychomotrice*, ou seja, sua hiperexcitabilidade o torna mais vulnerável às excitações, o que trará como resultado a produção de representações mentais intensas, provocando uma resposta exagerada aos estímulos, que resulta num aumento de força e num desgaste de energia potencial, desregulando, assim, o funcionamento dos centros da

[1039] Bouveret, Léon. *La neurasthénie*: épuisement nerveux. Paris: J. B. Baillière, 1891.
[1040] Cf. Bouveret, *La neurasthénie*, p. 8.
[1041] Bouveret, *La neurasthénie*, p. 11.

vida de relação (sistema nervoso voluntário) e da vida orgânica (sistema nervoso autônomo), acelerando sua degeneração. Como mostra Bouveret:

> *De cette insuffisance des actions modératrices procède l'exagération du pouvoir réflexe dans les centres de la vie de relation et de la vie organique. Des excitations légères qui, dans un système nerveux bien équilibré, s'épuisent rapidement et s'évanouissent sans provoquer aucune réaction, peuvent, au contraire, chez un homme frappé d'épuisement nerveux, susciter des actes réflexes nombreux et d'une énergie hors de proportion avec le degré de ces excitations elles-mêmes. C'est ainsi que nous pouvons comprendre comment des symptômes d'excitation figurent si fréquemment dans le tableau clinique de la neurasthénie.* [1042] (p. 12)

Para Bouveret, a neurastenia não é endêmica aos Estados Unidos, ela se constitui, na realidade, na "*maladie du siècle*". A causa dessa doença deve, para ele, assim como para Beard, ser buscada nas exigências da civilização moderna. Outrora, esclarece Bouveret, as classes estavam separadas por barreiras instransponíveis, cada indivíduo sabia bem qual o lugar que lhe cabia no edifício social e não aspirava sair do meio que a sorte o havia feito nascer. Contudo, no mundo moderno, as barreiras encontram-se aplanadas, para qualquer homem dotado de alguma inteligência, o objetivo da vida agora se resume a se elevar mais alto do que seus ancestrais, mas, desta maneira:

> *Le cerveau travaille davantage, et souvent le labeur imposé est au-dessus de ses forces. De là les préoccupations intenses, les désillusions, les revers de fortune, sources communes des passions dépressives. Le caractère s'est assombri et le système nerveux est devenu plus vulnérable. Ainsi s'explique la fréquence croissante des maladies nerveuses et particulièrement de la neurasthénie. Aussi cette névrose n'est pas seulement, suivant l'expression de Beard, un mal américain. Elle existe également en Europe et dans tous les pays civilisé où la lutte pour l'existence, de plus en plus ardente, entretient une activité exagérée des fonctions du système nerveux.* [1043]

A neurastenia pode se tornar, por outro lado, uma doença hereditária, quando um excesso de trabalho permanente do cérebro acaba por produzir um esgotamento mais durável. Este fato é, de acordo com Bouveret, fundamental para a patogenia das doenças nervosas. Ele argumenta que a hereditariedade desempenha um papel privilegiado no desenvolvimento dessas patologias, algo que, como ele observa, já foi bem demonstrado

[1042] Bouveret, *La neurasthénie*, p. 12.
[1043] Bouveret, *La neurasthénie*, pp. 16-17.

pelos trabalhos de Morel e Féré. As patologias mentais são, como foi estabelecido por ambos os autores, pertencentes a uma mesma cadeia degenerativa, que, sob influência da hereditariedade e de condições favoráveis, se desenvolvem, se sucedem e se agravam através de várias gerações. A neurastenia adquirida, que possui uma causalidade independente de qualquer influência hereditária, representa justamente o primeiro elo da degenerescência progressiva hereditária: "*La neurasthénie, qui peut naître spontanément, en dehors de toute hérédité nerveuse, constituerait le premier membre de la famille névropathique, le terrain éminemment favorable sur lequel, les circonstances aidant, vont germer et se développer, dans les générations suivantes, des affections nerveuses de gravité croissante.*" [1044] É a neurastenia hereditária que dará origem, então, a neuroses mais graves, cujas transformações em novas e mais alarmantes entidades mórbidas ao longo de gerações irá conduzir ao grau extremo de degenerescência física e mental, seguida da extinção da linhagem. [1045]

### 3.3.5 – A idiotia nas fontes de Nietzsche

É possível verificar a familiaridade de Nietzsche com o conceito nosográfico de idiotia pela análise de algumas obras de medicina, psiquiatria e psicologia que ainda se encontram em sua biblioteca pessoal, embora ele muito provavelmente tenha entrado em contato com um número ainda maior de obras por empréstimos de amigos ou pela utilização de bibliotecas públicas, hábito que lhe era muito comum.

Em *Responsibility in mental disease*, por exemplo, Maudsley defende que não pode haver nenhuma disputa com relação à irresponsabilidade dos idiotas: "*deprived of understanding by a fate against which they cannot contend, it would be absurd to talk of responsibilities and obligations in connection with them*". [1046] O mesmo, porém, não pode ser dito, segundo ele, a respeito dos imbecis, pois alguns indubitavelmente possuem a capacidade de fazer uma distinção entre o certo e o errado, deste modo, deve-se reconhecer, por um lado, a existência de uma total ausência de responsabilidade e, por outro, de uma

[1044] Bouveret, *La neurasthénie*, p. 17.
[1045] Bouveret, *La neurasthénie*, p. 18.
[1046] Maudsley, *Responsibility in mental disease*, p. 67.

responsabilidade modificada, deficiente. Sendo assim, pode-se estipular que Nietzsche talvez já tivesse conhecimento do conceito psiquiátrico de idiotia e de imbecilidade desde a época da elaboração de *Aurora*, quando se deu sua primeira leitura de Maudsley (ainda que haja motivos para suspeitar que ele já houvesse entrado em contato com esse conceito em uma época ainda mais remota). [1047] Em outra passagem, Maudsley fala da diferença entre idiotas e dementes, tal qual foi estabelecido por Esquirol: "*in the worst cases demented patients have as little intelligence as the complete idiot, from whom, however, they differ in having lost what he never possessed*". [1048] Ele também afirma que o idiota é portador de uma "*perpetual infirmity*" desde o seu nascimento.[1049] Contudo, é na seguinte passagem que Maudsley aborda a idiotia de modo a praticamente defini-la como sendo, segundo o que era geralmente admitido em sua época, como uma inabilidade intelectual congênita, todavia, ele argumenta que a idiotia não é uma deficiência congênita apenas no que diz respeito às faculdades cognitivas, mas sim também no que se refere às faculdades morais: "*No one would be found nowadays to deny the existence of a congenital deficiency or absence of intellect, or to maintain that all persons, not imbecile or idiotic, have naturally equal intellectual capacities, but there are many persons who still think moral idiocy or imbecility to be a medical crotchet*." [1050]

Na obra *Physiologie des passions*, lida por Nietzsche provavelmente entre 1884 e 1885 [1051], Letourneau afirma que "*l'idiotisme coïncide toujours avec un arrêt de développement cérébral, surtout des lobes frontaux, etc.*" [1052] O termo "idiota" é também utilizado em seu sentido psiquiátrico por Jolly em *Psychologie des grands hommes*, lido por Nietzsche em 1885. [1053] Segundo Jolly, a idiotia apresenta as mesmas condições orgânicas que são fontes de diversos problemas morais comuns a homens que se destacam por sua excentricidade e pela originalidade de suas concepções. [1054] Em *Essai de psychologie*

[1047] Cf. Co. Ext. III 6, em que Nietzsche se refere a um "idiotismo moral", em um sentido próximo daquilo que Maudsley observa.
[1048] Maudsley, *Responsibility in mental disease*, p. 72.
[1049] Maudsley, *Responsibility in mental disease,* p. 89.
[1050] Maudsley, *Responsibility in mental disease,* p. 179.
[1051] Cf. FP 29 [67] do outono de 1884 – início de 1885.
[1052] Letourneau, *Physiologie des passions*, p. 197. Cf. também, p. 154, p. 198.
[1053] Cf. Sommer, "Beiträge zur Quellenforschung".
[1054] Cf. Joly, *Psychologie des grands hommes*, p. 75. Cf. também, p. xi, p. 76.

*générale*, lido por Nietzsche por volta de 1887, Richet, por sua vez, afirma que, nos idiotas, as conformações teratológicas, isto é, as deformações ou monstruosidade orgânicas, são acompanhadas de todo tipo de perversão das funções psíquicas, por isso: "*De même qu'il serait absurde de supposer une intelligence de vieillard dans un cerveau d'enfant, de même dans un cerveau d'idiot, une intelligence géniale ne peut exister*." [1055] Nesta passagem, a noção de idiotia como uma condição fisio-psicológica em que se permanece preso a uma fase do desenvolvimento infantil é bastante clara. Já em *L'homme et l'intelligence*, obra lida cuidadosamente por Nietzsche durante a composição de *Genealogia da moral*, Richet se refere à teoria da degenerescência progressiva hereditária como a principal causa dos distúrbios mentais e das transformações destes mesmos distúrbios em novas entidades mórbidas entre os membros de uma mesma família:

> *Il n'est pas nécessaire que la même forme de maladie se retrouve chez les parens et chez les enfans. Pourvu qu'il y ait chez les parens du nervosisme, ce nervosisme, chez les enfans, se reproduira sous divers aspects. Par exemple un père épileptique peut avoir un fils idiot, un fils fou, et une fille hystérique.* [1056]

Em *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, também lida por Nietzsche em 1887, e, entre as obras de literatura médica presentes na Biblioteca Pessoal de Nietzsche, aquela que apresenta o maior número de indícios de leitura, Höffding compara os idiotas com as crianças: "*Ebenso wie das kleine Kind gibt auch der Idiot, der, wie Eschricht gesagt hat, ein kleines Kind im Körper eines ältern Kindes oder eines Erwachsnen ist, seinem Wohlbefinden durch Lächeln und Lachen Ausdruck*." [1057] Na obra *Le cerveau et l'activité cérébrale*, lida por Nietzsche em 1888, Herzen afirma, por seu turno, que os idiotas possuem um desenvolvimento cerebral bastante imperfeito e que os mesmos apresentam um atraso considerável de reação. [1058]

---

[1055] Richet, *Essai de psychologie générale,* p. 45.
[1056] Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 268.
[1057] Höffding, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, p. 369. Cf. também, p. 67, p. 371, pp. 407-408, pp. 441-442.
[1058] Cf. Herzen, *Le cerveau et l'activité cérébrale*, p. 171.

Mas é uma questão altamente consensual observado por Galton em uma passagem de *Inquiries into human faculty and its development* [1059], que pode indicar que a grande influência para o modo como Nietzsche concebe a idiotia em *O Anticristo* foi mormente Féré. Para Galton e diversos outros psiquiatras, um dos sintomas mais característicos da idiotia é a insensibilidade, causada igualmente por uma interrupção no desenvolvimento das faculdades perceptivas. Por conta disso, os idiotas não são capazes de fazer qualquer distinção entre calor e frio, por exemplo, assim como parecem não apresentar qualquer suscetibilidade à sensação de dor:

> *The discriminative faculty of idiots is curiously low; they hardly distinguish between heat and cold, and their sense of pain is so obtuse that some of the more idiotic seem hardly to know what it is. In their dull lives, such pain as can be excited in them may literally be accepted with a welcome surprise. During a visit to Earlswood Asylum I saw two boys whose toe-nails had grown into the flesh and had been excised by the surgeon. This is a horrible torture to ordinary persons, but the idiot lads were said to have shown no distress during the operation; it was not necessary to hold them, and they looked rather interested at what was being done.* [1060]

Todavia, Nietzsche defende que a primeira realidade fisiológica da idiotia de Jesus se traduz exatamente por uma hiperexcitabilidade, por uma suscetibilidade mórbida à dor, por uma irritabilidade doentia do sentido do tato, o que traz como conseqüência o desenvolvimento instintual de um modo de vida que busca a todo custo evitar a dor, e evitar, por conta disso, todo tipo de luta, de conflito, de resistência ao mau. Teria Nietzsche se equivocado gravemente em sua forma de conceituar a idiotia? Não necessariamente, já que Esquirol atenta para o fato de que os imbecis possuem de fato uma excitabilidade exagerada, como os histéricos. [1061] Se levarmos em conta as experiências empreendidas por

---

[1059] Sobre o idiotismo, Galton declara: "*No professor of metaphysics, psychology, or religion can claim to know the elements of what he teaches, unless he is acquainted with the ordinary phenomena of idiocy, madness, and epilepsy. He must study the manifestations of disease and congenital folly, as well as those of sanity and high intellect*." (p. 68) Cf. também, p. 23.

[1060] Galton, *Inquiries into human faculty and its development*, p. 28. Richet também chama atenção para o mesmo fenômeno : "*Il y a longtemps, alors que j'étais interne à la Salpétrière, j'ai fait de nombreuses recherches sur la sensibilité des idiotes, des imbéciles, et des très-vieilles femmes; toutes pauvres créatures dont l'intelligence débile était presque anéantie. Or, dans tous ces cas, la sensibilité à la douleur était presque nulle, en sorte qu'on aurait pu difficilement décider si elles étaient ou non insensibles. Chez les malheureux dont l'intelligence est détruite ou profondément altérée, la sensibilité consciente est aussi détruite et altérée*" (Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 22).

[1061] Cf. Esquirol, *Des maladies mentales*, p. 332.

Féré, veremos que quanto maior o grau de degenerescência do sujeito, maior o seu grau de hiperexcitabilidade, e nossa hipótese é a de que Nietzsche levou justamente isso em consideração na descrição da idiotia de Jesus. Ademais, uma hiperexcitabilidade extrema é igualmente acompanhada por um esgotamento extremo, já que o desperdício de energia se torna constante, não havendo nenhum tipo de acumulação. Sem energia, não há aumento de força necessário para resistir às excitações, nem mesmo para representá-las mentalmente, para senti-las, o que dá origem aos estados anestésicos, comuns entre sujeitos histéricos. No capítulo XXI de *Sensation et mouvement*, Féré aborda exatamente as relações entre excitação e esgotamento, que resulta na abulia, a ausência de vontade, fenômeno que preocupou particularmente Bourget em sua análise da *décadence* literária francesa. Segundo Féré, o esgotamento, o enfraquecimento, a exaustão de forças traz como resultado extremo a abolição da própria sensibilidade e a produção de paralisias motrizes. [1062] E o mesmo retardo na reação que Herzen observou nos idiotas é relacionado por Féré com o enfraquecimento da sensibilidade que se verifica entre os criminosos: "*Au point de vue physiologique, les criminels seraient remarquables par leur affaiblissement de la sensibilité à peu près sous toutes les formes* [...] *Les imbéciles et les idiots ont, comme les criminels, un retard plus ou moins considérable de la réaction*." [1063] Ora, mas a fraqueza da sensibilidade está relacionada, para Féré, a problemas da sensibilidade e da mobilidade ocasionados pela hiperexcitabilidade e pelo esgotamento, tanto que o criminoso típico possui também uma irritabilidade mórbida, um sensibilidade excessiva. [1064] São, na realidade, esses problemas da sensibilidade e da mobilidade que irão resultar na descarga de energia provocada por uma representação mental intensa. O fenômeno da descarga de energia acelera a degenerescência porque traz como conseqüência um esgotamento geral de energia. Mas, deste modo, a cada nova geração de degenerados, a energia potencial se mostra ainda mais reduzida, quanto mais próximo do fim da cadeia hereditária, mais esgotado será o indivíduo e maiores serão os problemas de sensibilidade e mobilidade que

[1062] Cf. Féré, *Sensation et mouvement*, p. 152.
[1063] Féré, *Dégénéréscence et criminalité*, p. 74.
[1064] Cf. *Dégénéréscence et criminalité*, p. 75.

ele apresenta. [1065] Para Féré: "*L'hérédité de la dégénérescence est aujourd'hui un fait des mieux établis, de même que son aggravation progressive*." [1066] A realidade fisiológica que caracteriza a degenerescência é, para Féré, a hiperexcitabilidade. Quanto mais a degenerescência se agrava, mais grave se torna, portanto, a hiperexcitabilidade, bem como o conseqüente esgotamento de energia: "*L'atténuation de l'énergie spécifique tend à s'accentuer à chacune des générations suivantes qui dégénère, non seulement au point de vue de l'évolution de chaque organe en particulier, mais encore au point de vue général, et finit par aboutir a la stérilité*." [1067] Sendo assim, Féré observa como a degeneração progressiva hereditária conduz necessariamente a um desenvolvimento irregular da constituição geral do indivíduo, a uma interrupção do desenvolvimento, até o grau extremo da esterilidade. Entre essas interrupções de desenvolvimento, estão incluídos, desde Félix Voisin, os órgãos da sensibilidade, as faculdades perceptivas, o que pode levar certos idiotas a apresentarem uma sensibilidade nula ou quase nula. Todavia, ainda que Féré nada diga sobre isso, podemos supor que, sobretudo no caso dos imbecis, caso haja ainda um desenvolvimento quase regular das faculdades perceptivas, o indivíduo provavelmente irá apresentar *um grau extremo* de hiperexcitabilidade, de esgotamento (que é comum a todos os idiotas), de problemas da sensibilidade e da mobilidade, e, portanto, uma incapacidade, uma insuficiência, uma inabilidade extrema de *resistir às sensações*, de resistir à dor, de lutar. [1068] Féré afirma claramente que a esterilidade é o sinal do mais baixo nível de degradação que a degenerescência atinge: "*L'infécondité est le signe le plus grossier de la dégénérescence; mais elle est précédée et accompagnée de dégradations organiques qui se manifestent soit par l'incapacité de travail, par les maladies diverses, soit par les besoins d'excitations nouvelles, qui sont les causes de déperdition de forces (luxe, etc.)*." [1069] Essa necessidade de novas excitações, de estímulos fortes a fim de provocar um aumento de

[1065] *Energy is the capacity for labour. It is consistent with all the robust virtues, and makes a large practice of them possible. It is the measure of fulness of life ; the more energy the more abundance of it ; no energy at all is death ; idiots are feeble and listless* (Galton, *Inquiries into human faculty and its development*, p. 25).
[1066] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 96.
[1067] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 126.
[1068] Segundo Séguin, esses problemas de sensibilidade são comuns mesmo aos idiotas: "*Les fonctions du tact sont assez souvent lésées chez les idiots. Cette lésion se produit physiologiquement, tantôt par excès de sensibilité, tantôt par insensibilité; quelquefois les deux anomalies se rencontrent chez le même sujet, sur des organes différents*" (Séguin, *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots*, p. 144).
[1069] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 157.

força, que o degenerado, por conta de seu esgotamento, se vê incapaz de experimentar regularmente, conduz ao vício, principalmente ao alcoolismo crônico, que precede a geração dos idiotas [1070] : "*Un bon nombre de cas d'épilepsie, d'idiotie, etc., reconnaissent pour cause l'alcoolisme des parents: tous ces troubles physiques et mentaux un peu profonds de la mère pendant la gestation peuvent agir dans le même sens.*"[1071] Deste modo, em seus escritos, Féré mostra que a hiperexcitabilidade é o atributo que distingue a degenerescência; que a degenerescência se transmite hereditariamente e, nisso, se agrava; que quanto mais degenerado mais suscetível será o indivíduo às excitações, mas incapaz ele será de resistir a elas; que o termo da degeneração progressiva é a infecundidade, e que esta última é geralmente precedida pelo alcoolismo; os idiotas são freqüentemente filhos de alcoólatras, portanto, a esterilidade é um fenômeno comum a eles[1072], o idiota é, portanto, o último elo da cadeia degenerativa, o grau extremo de degradação:

> *Au bas de l'échelle des dégénérés on trouve l'idiot, qui avec une déchéance psychique plus profonde présente des caractères somatiques aussi plus nets, dignes d'être mis en parallèle avec les caractères somatiques des plus inférieurs des criminels, ceux qui ont été condamnés à mort pour l'atrocité de leurs forfaits et qui peuvent être considérés comme des idiots moraux*. [1073]

Por conta disso, nossa suposição é que, ao afirmar que, como idiota, Jesus era detentor de uma hiperexcitabilidade, de uma irritabilidade mórbida, que o tornava particularmente sensível à dor, que fazia com que o contato com a realidade lhe fosse insuportável, Nietzsche estava se baseando particularmente nas investigações de Féré. Como o idiota se encontra na escala mais baixa dos degenerados, na última mais precisamente, ele seria aquele que deveria sofrer mais gravemente com o fenômeno da

[1070] O aprofundamento dessas investigações se dá em: Féré, Charles. *La famille névropathique*: théorie tératologique de l'hérédité et de la prédisposition morbides et de la dégénérescence. Paris: Félix Alcan, 1894. E em: Féré, Charles. *L'instinct sexuel*: évolution et dissolution. Paris: Félix Alcan, 1899.
[1071] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 96.
[1072] "*Si l'on admet que les microcéphales et les imbéciles représentent au point de vue psychique quelqu'un de nos ancêtres, dira-t-on aussi que l'infécondité commune chez ces mêmes sujets est aussi la réapparition d'un caractère ancestral?*" (*Dégénéréscence et criminalité*, p. 67). Féré rebate aqui a tese de que a idiotia é um atavismo, uma regressão do homem a uma forma ancestral.
[1073] *Dégénéréscence et criminalité*, p. 86.

hiperexcitabilidade. [1074] Nietzsche sabia, porém, que a degradação fisio-psicológica do idiota pode ser tão extrema que ele nem mesmo chegue a desenvolver suas faculdades perceptivas, que ele nem sempre pode vir a apresentar, pois, uma hiperexcitabilidade? Não há como ter certeza sobre isso, assim como não podemos afirmar que ele soubesse que, segundo seus próprios argumentos, a idiotia de Jesus seria, talvez, mais corretamente classificada como imbecilidade, não unicamente por conta da questão da sensibilidade, mas também devido ao desenvolvimento aparentemente regular, ainda que não exatamente "normal", de suas faculdades cognitivas. Não obstante, vimos que a imbecilidade nada mais é do que um tipo mais atenuado de idiotia, mas, ainda assim, uma idiotia.

### 3.4 – O cristianismo anarquista de Tolstói

O ensaio *Ma Religion*, de Tolstói, não foi publicado na Rússia por ter sido censurado pelo Estado, sendo publicado diretamente na França em uma tradução corrigida e aprovada pelo autor. Por conta disso, o livro não consta em praticamente nenhuma edição de obras completas do romancista, que geralmente adotam como critério que o texto tenha sido publicado em língua russa, ainda que algumas cópias do manuscrito original em russo tenham sido feitas e circulado entre os seguidores de Tolstói. Nietzsche leu esse ensaio em sua versão francesa imediatamente após os esforços empreendidos com vistas à produção de sua planejada obra *Vontade de poder*. Nos fragmentos póstumos 11 [236] a 11 [282] de

[1074] Séguin relata que estados mórbidos da sensibilidade podem, de fato, ser observados em certos idiotas, dando origem a manifestações bizarras do sentido do tato: "*La sensibilité tactile, l'impressionnabilité au froid, à la chaleur, à l'électricité, aux divers agents atmosphériques, est souvent extrême et poussée jusqu'au merveilleux chez l'idiot, même chez celui qui offre l'exemple d'insensibilités partielles, comme quand îl se frappe ou se mord violemment*" (Séguin, *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots*, p. 100). "*Lorsque la sensibilité tactile générale est très-vive, l'idiot se plait à la plus grande chaleur possible, et le froid l'impressionne désagréablement; on ne saurait le toucher sans surexciter son système nerveux au plus haut degré, il suffit même de toucher la chaise ou le vêtement, ou les cheveux de quelques-uns pour voir se développer en eux une excitation douloureuse, maladive, violente; mais ce n'est pas le cas le plus fréquent*" (Séguin, *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots*, p. 145). Segundo Séguin, quando o idiota apresenta sensibilidade, ainda que somente um desenvolvimento parcial da mesma, tal sensibilidade é geralmente exagerada; muitas vezes a hiperexcitabilidade, bem como a insensibilidade, se restringe apenas a alguns órgãos. Mas, o mais comum, é que o idiota apresente uma insensibilidade absoluta: "*Quand l'insensibilité est absolue, le froid et la chaleur ne semblent avoir aucune action opposée: la peau peut être déchirée sur quelque partie de sa surface que ce soit, ou mordue jusqu'à ce qu'il s'y forme de durs calus ou jusqu'au sang, sans que l'enfant manifeste aucune douleur*" (Séguin, *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots*, p. 144).

novembro de 1887 – março de 1888, o filósofo resume, toma notas, copia e traduz diversas passagens de *Ma Religion*, e, em alguns momentos, faz esboços e tentativas de interpretação das idéias expostas na obra. Esse material serviu como base para diversos elementos da crítica ao cristianismo feita em *O Anticristo*. Vários desses apontamentos (12 no total) foram editados pela irmã do filósofo, Elizabeth Föster Nietzsche, como se fossem autênticos aforismos do filósofo, e publicados no infame embuste produzido por ela, ou seja, a pretensa *Vontade de poder* por ela organizada. Diversos intérpretes que alegam que Nietzsche se contradiz em sua crítica ao cristianismo tiveram a *Vontade de poder* como base, e, portanto, assumiram que muita das posições defendidas por Tolstói, um cristão "herético", eram as de Nietzsche, como é o caso mais notável de Karl Jaspers e Heidegger. Contudo, é somente em outros fragmentos póstumos e, principalmente, em *O Anticristo*, que Nietzsche fará uma apropriação das teses defendidas por Tolstói em *Ma Religion*, conferindo às mesmas, entretanto, nesse movimento, um significado novo, original e próprio ao *seu* pensamento. Entre essas notas, uma das únicas que não se limita a reproduzir as idéias de Tolstói é o fragmento 11 [251], redigido por Nietzsche em primeira pessoa, no qual ele afirma jamais ter sido cristão uma só hora de sua vida, tal fragmento foi convenientemente suprimido da segunda edição da *Vontade de poder*, a mesma utilizada por Jaspers, Heidegger e vários outros intérpretes.

O ensaio *Ma Religion* pertence ao período do chamado "segundo Tolstói" [1075], isto é, o Tolstói posterior à sua famosa conversão ocorrida entre os seus setenta e oitenta anos, a partir da qual ele aderiu a um cristianismo de caráter anárquico e radical, cuja personificação mais patente ele encontrava entre os camponeses russos. Nessa fase, Tolstói renegou todas as suas antigas convicções a respeito da vida e da natureza da obra de arte, rejeitando os livros que o tornaram mundialmente famoso, como *Guerra e Paz* (1868) e *Ana Karenina* (1875), como vãs futilidades. O cristianismo professado por Tolstói tem como fundamento absoluto a crença de que a não-violência constitui a essência dos ensinamentos de Cristo e que, por conseguinte, toda forma institucional, eclesiástica do cristianismo é necessariamente contrária a essa doutrina, já que eleva seus alicerces por meio de procedimentos inevitavelmente coercitivos.

[1075] Cf. Pacini, *Op. Cit.*, p. 78.

Não há qualquer indício que indique que Dostoiévski tenha lido alguma obra de Nietzsche ou que tenha ouvido falar dele, Tolstói, por outro lado, leu ao menos *Zaratustra*, numa época em que a fama do filósofo já ganhava o mundo sem o conhecimento deste, o que é atestado por uma passagem dos *Diários* [1076], do romancista:

> *Lu le Zarathoustra de Nietzsche et les notes de sa soeur sur la manière dont il écrivait, et resté pleinement convaincu qu'il était parfaitement fou quand Il écrivait, et fou non pás au sens métaphorique, mais au sens direct le plus précis: incohérence, brusques bonds d'une pensée qui n'aboutissent pás, sauts continus d'une idée à une autre par contraste ou par consonance, et le tout sur fond d'un centre de folie – l'idée fixe qu'en niant tous les fondements supremes de la vie et de la pensée humaines il démontre ce qu'il a de génialement surhumain. Mais que vaut la sociéte, si un pareil fou, et un fou méchant, est reconnu pour maître?* [1077]

E em *O que é arte?* [1078], ele ataca o "elitismo" do, ainda que "inteligente", "imoral" e "impudente" Nietzsche, que está entre aqueles que restringem o acesso à arte somente à classe superior, aos "super-homens" [1079], por não perceberam a verdadeira natureza da obra de arte que, ao invés de ser a procura ou a contemplação do belo e do verdadeiro, é a de comunicar sentimentos e emoções que estão em consonância com os valores religiosos de uma dada época e sociedade, portanto, sendo inteligível a toda humanidade. Já em *Shakespeare e o drama* [1080], ele aponta Nietzsche como um provável substituto de Hegel, Comte e Darwin, para a "exagerada devoção" de "obras insignificantes", típica de uma sociedade em que a industrialização da imprensa faz com que o leitor passe a esquecer facilmente aqueles cujas obras já não correspondem à visão predominante de vida, e os "ensinamentos de Nietzsche que, apesar de serem perfeitamente

---

[1076] Cf. Tolstoï, Leon. *Journaux et carnets*. Textes traduits et annotés par Gustave Aucouturier. Paris : Gallimard, 1980, V. II (1894 – 1904), 29 de dezembro de 1900.
[1077] Tolstoï, *Journaux et carnets*, p. 804.
[1078] Tolstoï, Comte Léon. *Qu'est-ce que l'art ?*. Traduit du russe et précéde d'une Introduction par Teodor de Wyzewa. Paris : Libraire Académique Didier/Perrin Et. C[ie], Libraire-Éditeurs, 1898, p. 87.
[1079] "*Le dilemme est fatal; et c'est pour cela que des hommes intelligents et immoraux tentent d'y échapper en niant, formellement, que le commun du peuple ait aucun droit à l'art. Ces hommes proclament, avec une impudence parfaite, que seuls sont admis à participer aux jouissances de l'art les 'beaux-esprit' , 'l'élite' ou encore les 'sur-hommes', pour employer l'expression de Nietzsche ; et le reste des hommes, vil troupeau, incapable de goûter ces jouissances, doit se contenter de mettre ces êtres supérieurs à même d'en jouir*" (Tolstói, *Q'est-ce que l'art?*, p. 87).
[1080] Cf. Tolstöy, Leo. "Shakespeare and the drama" (1906). In: *Recollections and essays*. Transleted with na Introduction by Aymer Maude. London: Oxford University Press, 1961, pp. 307-383.

absurdos, insensatos, obscuros, e maus em seu conteúdo correspondem melhor com a visão de vida atual". [1081] Mas é bem provável que Tolstói não tivesse conhecimento de como ele próprio contribuiu para a "loucura", "imoralidade" e "absurdo" do pensamento de Nietzsche. Afinal, em *Ma Religion*, o filósofo encontrou as formulações mais importantes para o seu diagnóstico do idiotismo presente no autêntico cristianismo vivido e ensinado por Jesus.

Sendo assim, Nietzsche concorda com Tolstói de que a essência do cristianismo original está contida na máxima "não resistais ao homem mau", malgrado o fato do então ensaísta russo interpretar tal doutrina como a mais verdadeira e sublime forma de vida e não como uma conseqüência de idiotia. Por conta disso, é necessário distinguir a natureza dos conteúdos das anotações feitas por Nietzsche durante a leitura de *Ma Religion*, para que não se confundam as opiniões do próprio Tolstói com as análises dessas opiniões realizadas pelo filósofo. Deve-se, portanto, classificar esses fragmentos póstumos da seguinte maneira: resumos de certas passagens de *Ma Religion*; sentenças dessa obra que chamaram a atenção de Nietzsche; comentários e questionamentos do filósofo a respeito de certas noções ali expressas; análises propriamente nietzschianas sobre o caráter do cristianismo ali exposto, visto geralmente como um cristianismo mais próximo da mensagem original de Jesus, e, portanto, de seu idiotismo, do que aquele professado pelas tradições eclesiásticas, como a ortodoxia grega ou russa, o catolicismo e o protestantismo, sistemas decadentes ressentidos e ascéticos, e não idiotas.

A primeira constatação que se pode fazer ao se comparar o ensaio de Tolstói com o diagnóstico do tipo psicológico do redentor feito por Nietzsche em *O Anticristo* é o caráter apolítico, natural ao tipo idiota, presente no cristianismo original. Verifica-se que a doutrina da não-resistência defendida por Tolstói como a essência do que Cristo pregou, forneceu a Nietzsche uma das bases fisiológicas por meio das quais o mesmo interpretou o caráter próprio de Jesus bem próximo àquilo que os gregos um dia designaram como "homem-

[1081] "*Hegel, who justified the existing order, and Comte, who denied the necessity of religious activity in humanity, and Darwin, with his law of struggle for existence, still maintain their places, but are begining to be neglected and replaced by the teachings of Nietzsche, which though perfectly absurd, unthought-out, obscure, and bad in their content, corrrespond better to the present-day outlook on life"* (Tolstói, *Shakespeare and the drama*, p. 369).

privado" [1082], que desconhece todo e qualquer assunto ligado à realidade externa, ao mundo público, um modo de ser que constitui a própria "*abolição do Estado*". O indivíduo que "proíbe" a si mesmo a resistência, corrói inexoravelmente o próprio sustentáculo que ergue toda e qualquer instituição estatal, a saber: o juramento, o serviço militar, as assembléias e os tribunais, a defesa de si e do grupo a que se pertence, a noção de nacionalidade, e a organização social em classes hierarquizadas. Como anota Nietzsche em uma constatação das conseqüências das principais teses defendidas por Tolstói em *Ma Religion*:

> O cristianismo primitivo é *abolição do Estado*.
> ele proíbe o juramento
> o serviço militar
> os tribunais
> a defesa de si mesmo e a defesa de uma totalidade qualquer
> a distinção entre nacional e estrangeiro; bem como a hierarquia das *classes*
> *O exemplo de Cristo*: ele não resiste aos que lhe fazem mal (ele proíbe a defesa); ele não se defende; faz mais: "ele oferece a face esquerda". [1083]

Todo esse posicionamento "anárquico" decorre (para Jesus de maneira inconsciente) da convicção de que a máxima "Não resistais ao homem mau" – tomada não como uma

[1082] Com a diferença de que no conceito de "homem-privado", dos gregos, pode-se propor ainda uma questão de *escolha*, de uma atitude possivelmente consciente tomada pelo homem "idiota" ao se recusar em participar dos negócios do Estado. Tal homem poderia possuir, portanto, a *capacidade* de se envolver nos negócios públicos, mas se negaria a fazê-lo, o que não deixaria de constituir uma ação política, como acaba sendo o próprio anarquismo de Tolstói. Todavia, na noção nosográfica de idiotia desenvolvida pela psiquiatria do século XIX, na qual Nietzsche se fundamenta, o caráter apolítico do sujeito idiota não se relaciona com um comportamento "contra"-política, mas sim, precisamente "sem"-política; o caráter do idiota enquanto um "homem-privado", faz-se ainda presente no conceito nosográfico de idiotia da literatura médica do século XIX, mas esse caráter é tido como uma conseqüência natural de seu condicionamento fisiológico, representa, portanto, uma incapacidade, uma deficiência que lhe é própria, não estando, de modo algum, relacionada com uma questão de escolha, política.

[1083] FP 11 [239] de novembro de 1887 – março de 1888. "*Nous savons parfaitament que la doctrine de Jésus a toujours compris, et comprend en les reniant, toutes les erreurs humaines, tout ce 'tohu', ces idoles creuses, que nous voudrions excepter du nombre des erreurs en les appelant: Église, État, culture, science, art, civilisation. Mais Jésus parle précisément contre tout cela, sans excepter n'importe quel 'tohu'. Non seulement Jésus, mais tous les prophètes hébreux, Jean-Baptiste, tout les vrais sages du monde parlent précisément de l'Église, de l'État, de la culture et de la civilisation de leur époque en l'appelant le mal, source de perdition pour les hommes*" (Tolstói, *Ma Religion*, p. 46). Sobre a expressão "*tohu*", cf. I Samuel, 12: 21; a tradução desse termo varia: "coisas vãs", "outros deuses", "falsos deuses", na Bíblia de Jerusalém recorreu-se a "ídolos de nada", o que se adéqua ao contexto da passagem de Tolstói e se mostra mais significativo no contexto do próprio capítulo do I livro de Samuel. Entre os "verdadeiros sábios do mundo" Nietzsche introduz como exemplo em um apontamento referente a essa passagem de *Ma Religion*, Platão e Buda: "Jesus *nega* a Igreja o Estado a sociedade a arte, a ciência, a cultura, a civilização *Todos* os sábios, em seu tempo, assim negaram o valor da cultura e da organização do Estado. – Platão, Buda" (FP 11 [249] de novembro de 1887 – março de 1888).

mera sugestão de como se deve agir de maneira geral em certos momentos, e sim como o único e absoluto guia da ação humana – é a única via de acesso à bem-aventurança, ao estabelecimento da paz entre os homens, do "reino de Deus". Como Tolstói explica: "*Le passage qui devint pour moi la clef de tout fut celui qui est renfermé dans les 38^e^ et 39^e^ versets de Matth., v. 'Vous avez appris qu'il été dit: Oeil pour oeil et dent pour dent: Et moi je vous dis de ne point résister au mal que l'on veut vous faire'*." [1084] A interpretação da não resistência como a "chave" do evangelho [1085] é retomado por Nietzsche como a primeiro grande conseqüência da realidade fisiológica de Jesus, da qual decorre todo o caráter apolítico de seu tipo específico. Segundo Tolstói, assim como para Nietzsche, o que distingue o autêntico cristão é tão-somente o cumprimento desse mandamento de Jesus:

> *Je compris maintenant qu'en disant 'Ne résistez pas au méchant', Jésus non seulement laisse entendre à chacun ce qui résultera de l'observance de cette règle, mais qu'Il établit une nouvelle base d'existence sociale conforme à sa doctrine et opposée à la loi qui constituait la base de l'existence des sociétés humaines selon Moïse, selon le droit romain et aujourd'hui encore selon les différents codes*. [1086]

Por conseguinte, ser cristão, no sentido de ser *como* Jesus, não é *acreditar* em algo, mas *agir* de determinada maneira. Devido a isso, Nietzsche atesta que o cristianismo *autêntico* ainda é e sempre será possível. [1087] Aquele que se "negasse" a se defender, a pegar em armas para auxiliar os seus, a votar, a estabelecer leis, a recorrer em causa própria, seria um cristão autêntico, ou seja, seria classificável entre o *tipo* de Jesus. Todo esse estilo "anárquico" de vida está resumido, para Tolstói, no *Sermão da Montanha*, nos "cinco mandamentos" oferecidos por Jesus a quem desejasse segui-lo, considerados por Nietzsche como a prática legítima, não contraditória, do evangelho, como conseqüência "moral" da constituição própria do tipo de Jesus.

Tais mandamentos é o que separa o cristão autêntico, isto é, um tipo como Jesus, de outros homens, e não, como o cristianismo eclesiástico prega, a fé em Deus e em Jesus

---

[1084] Tolstói, *Ma Religion*, p. 12.
[1085] "[...] 'não resista ao mal', a frase mais profunda dos evangelhos, sua chave, em certo sentido" (AC § 29).
[1086] Tolstoï, *Ma Religion*, p. 42.
[1087] Cf. AC § 39. "O cristianismo ainda é possível a qualquer momento... [...] Quem dissesse agora: 'não quero ser soldado', 'não me preocupo com tribunais', 'eu não recorro aos serviços da polícia' – este seria cristão..." (FP 11 [365] de novembro de 1887 – março de 1888).

como "Salvador", "Redentor da humanidade", a crença em uma alma imortal, em recompensa e castigo após a morte. Os "cinco mandamentos" de Jesus são analisados cautelosamente por Tolstói em *Ma Religion*:

> *Le premier commandement dit: 'Soyez en paix avec tout le monde, ne vous permettez pas de considérer quelqu'un comme vil ou insensé; Math., v, 22. Si la paix est violée, mettez tout em oeuvre pour la rétablir. Le culte de Dieu est tout entier dans l'extinction de l'inimitié entre les hommes, 23, 24. Réconciliez-vous à la moindre discussion, pour ne pas perdre la paix intérieure qui est la vrai vie.' Dans ce commandement, tout est compris; mais Jésus prévoit les tentations mondaines qui troublent la paix: Ne considérez pas la beauté du corps comme un appareil de volupté; gardez-vous de cette tentation, 28, 30; que chaque homme ait une femme, chaque femme um homme, et qu'on ne se quitte plus jamais sous aucun prétexte, 32. La seconde tentation, c'est le serment qui entraîne les hommes au péché - sachez d'avance que c'est un mal et ne vous liez jamais par aucune promesse (34-37). La troisième tentation, c'est la vegeance, qui s'intitule justice humaine; renoncez à la vegeance, ne l'exercez pas sous prétexte que vous serez molestés, – supportez les offenses et ne rendez pas le mal pour le mal (38-42). La quatrième tentation, c'est la différence de nationalités, l'hostilité entre les peuples et les États. – Sachez que tous les hommes sont frères et fils du même Père; ne rompez pas la paix avec qui que ce soit au nom de la nationalité. (43-48)* [1088]

Em seu cristianismo radical, Tolstói estava firmemente convicto de que agir de tal modo era necessário, racional e possível, e em seus últimos anos de vida procurou mostrar isso, o que lhe rendeu perseguições por parte do Estado russo, que proibiu os seus ensaios, e da Igreja ortodoxo russa, da qual foi rapidamente excomungado, já que a promulgação e a forte influência de suas idéias (Gandhi foi bastante inspirado por ele na prática da *ahimsa*, "a resposta pela não-violência" [1089]) ameaçava o cerne dos interesses dessas instituições. Para Tolstói, a prática de Jesus foi tão caluniada pela Igreja que ninguém mais conseguia vê-la como algo possível de se cumprir:

---

[1088] Tolstoï, *Ma Religion*, pp. 111-112. "*Ces cinq commandements qui vous ont été révélés par Jésus pour votre bien: Ne vous mettez pas en colère; Ne commettez pás l'adultère; Ne prêtez pás serment; Ne vous défendez pas par la violence; Ne faites pas la guerre. Il peut arriver que vous manquiez à une de ces règles; vous céderez peut-être à l'entraînement, et vous violerez l'une d'elles comme vous violez maintenant les règles de votre religion, les articles du Code civil ou ceux du code mondain. De même, vous manquerez peut-être, dans un moment d'entraînement, aux commandements de Jésus. Mais, dans les moments de calme, ne faites pas ce que vous faites maintenant; ne vous organisez pas une existence qui rend si difficile la tâche de ne pas se mettre em colère, de ne pas commettre l'adultère, de ne pas prêter serment, de ne pas se défendre par la violence, de ne pas faire la guerre; organisez-vous une existence qui rendrait difficile de faire tout cela*" (Tolstoï, *Ma Religion*, p. 243-244).

[1089] Cf. Tolstóy, Leo. "Gandhi Letters" (1910). In: *Recollections and essays*. Translated with an Introduction by Aymer Maude. London: Oxford University Press, 1961, pp. 433-439; e também: "A letter to a Hindu: the subjection of India – Its cause and cure". With na Introduction by M. K. Gandhi. In: Loc Cit., pp. 413-432.

> *Les autres, les incrédules, les libres penseurs qui commentent la doctrine de Jésus, les historiens des religions, – les Strauss, les Renan, etc., – complètements imbus des enseignements de l'Église qui dit que la doctrine de Jésus difficilement se concilie avec notre conception de la vie, racontent en effet avec beaucoup de sérieux que la doctrine de Jésus est, en effet, une doctrine de visionnaire, consolation de esprits faibles, qu'elle était bonne à prêcher dans les hameaux de Galilée, mais que, pour nous, ce n'est qu'un doux revê du 'charmant docteur'* [1090]*, comme dit Renan*. [1091]

Tolstói vê no cristianismo eclesiástico não meramente uma má compreensão dos ensinamentos de Cristo[1092], mas sim o mais pérfido inimigo e perseguidor do verdadeiro cristianismo [1093], o grande responsável para que o termo "cristão" tenha se tornado uma ofensa em relação ao que a vida de Cristo de fato representou: "*Et j'acquis la conviction que la doctrine de l'Église, quoiqu'elle ait pris le nom de 'chrétienne' ressemble singulièrement à ces ténèbres contre lesquelles il recommande à sés disciples de lutter.*" [1094] Opinião corroborada por Nietzsche:

> Os cristãos jamais praticaram os atos que Jesus lhes prescreveu: e o discurso insolente sobre a "fé" e a "justificação pela fé" e de sua suprema e única importância é somente conseqüência do fato de que a Igreja não teve nem a coragem nem a vontade de professar as *obras* exigidas por Jesus. [1095]

---

[1090] Expressão de Renan, ironizada por Tolstói e Nietzsche. "*Le charmant docteur, qui pardonnait à tous pourvu qu'on l'aimât, ne pouvait trouver beaucoup d'écho dans ce sanctuaire des vaines disputes et des sacrifices vieillis*" (Renan, *Vie de Jésus*, p. 154). Cf. Tolstói, *Ma Religion*, p. 45. Cf. também Nietzsche, FP 11 [242] novembro de 1887 – Março 1888. É importante notar que Dostoiévski também leu *Vie de Jésus*, de Renan, assim como se mostrava igualmente em desacordo com várias concepções dessa obra. Cf. nota 2 dos editores em *O idiota*, p. 456, e também *Os Demônios*, pp. 13-17, em que o personagem Stiepan declara ter lido há algum tempo atrás a *Vie de Jésus*, de Renan.

[1091] Tolstoï, *Ma Religion*, p. 45.

[1092] "*Les soi-disant croyants croient que le Christ-Dieu, seconde personne de la Trinité, est descendu sur la terre pour enseigner aux hommes par son exemple - comment il faut vivre; ils accomplissent les actes les plus compliqués pour la consommation des sacrements, l'edification des temples, l'envoi des missionnaires, l'etablissement des prêtres, l'administration des paroisses, l'exercice du culte, mais ils oublient un petit détail – de pratiquer les commandements de Jésus*" (*Ma Religion*, p. 44).

[1093] "*Si étrange que cela paraisse, toute église, comme église, a toujours été et ne peut pas ne pas être une institution non seulement étrangère, mais directement opposée à la doctrine du Christ. Ce n'est pas sans motif que Voltaire l'a appelée l'infâme. Ce n'est pas sans motif que toutes ou presque toutes les prétendues sectes chrétiennes ont reconnu et reconnaissent l'église dans la grande pécheresse que prédit l'Apocalypse. Ce n'est pas sans motif que l'histoire de l'église est l'histoire des plus grandes cruautés et des pires horreurs*" (Tolstoï, L., *Le salut est em vous*. Paris: Perrin et C[ie], 1893., p. 86).

[1094] Tolstoï, *Ma Religion*, p. 220. "– A *Igreja* é exatamente aquilo contra o que Jesus pregou – aquilo que ele ensinou os seus discípulos a combater –" (FP 11 [257] de novembro de 1887 – março de 1888).

[1095] FP 11 [243] de novembro de 1887 – março de 1888. A mesma opinião é expressa pelo príncipe Míchkin de O *idiota* a respeito do Catolicismo: "O Catolicismo romano é até pior do que o próprio ateísmo [...] O ateísmo também prega o nada, mas o Catolicismo vai além: prega um Cristo deformado, que ele mesmo

Isso porque a Igreja é, em sua essência, o *oposto* do que Jesus representava com o seu modo de viver: a prática da não violência não pode ser levada a cabo por uma instituição *necessariamente coercitiva*. Muito pelo contrário, uma instituição clerical precisa, para garantir sua sobrevivência, perseguir aqueles que agem e incitam a agir de tal modo. Foi justamente por conta de seu modo de viver e de ensinar os homens a se portar que Jesus morreu, não como "Salvador da humanidade", mas como um inimigo (absolutamente inconsciente) das estruturais sociais do mundo público e político, como um "santo anarquista":

> Este santo anarquista que incitou o baixo povo, os excluídos e pecadores, a contrariar a "classe dominante" – com uma linguagem que ainda hoje conduziria seu autor à Sibéria[1096], – foi um criminoso político na medida em que um crime político possa ainda ser concebido sob tais circunstâncias. Isso o levou a cruz: a prova é a inscrição sobre a cruz: o rei dos judeus. Nenhuma razão permite afirmar com Paulo que Jesus morreu "pelos pecados dos outros"... ele morreu por seu próprio "pecado".[1097]

### 3.5 – Jesus e o príncipe Míchkin de Dostoiévski

São fortes os indícios que garantem que os romances de Dostoiévski foram, juntamente com o ensaio *Ma religion*, de Tolstói, de grande importância para o diagnóstico do tipo psicológico do redentor feito por Nietzsche em *O Anticristo*. Se Tolstói, com o seu cristianismo anárquico de não-resistência, forneceu uma confirmação da segunda *realidade fisiológica* do tipo *idiota*, tal como descrito no § 30 de *O Anticristo*, Dostoiévski lhe garantiu a precisão "clínica" (ou seja, não exatamente a precisão conceitual ou teórica, mas aquela provinda do estudo dos "casos"), para a compleição fisiológica e para a sintomatologia de semelhante tipo, e é provável que não apenas para o "caso" de Jesus, mas

---

denegriu e profanou, um Cristo oposto! Ele prega o anticristo, eu lhe juro, lhe asseguro!" (Dostoiévski, *O Idiota*, p. 606). Sobre a crítica de Dostoiévski à Igreja Romana Cf. Pacini, *Op. Cit.*, pp. 20-22, e também FP 11 [331] – 11 [351] de novembro de 1887 a março de 1888, que contém os apontamentos feitos por Nietzsche durante sua leitura do romance *Os Demônios*. Muitas das críticas endereçadas a Igreja em *O Anticristo* tiveram também como fonte inegável a leitura dessa obra, contudo, optamos aqui por destacar a influência que Tolstói exerceu neste aspecto.

[1096] Referência à prisão russa para condenados políticos.

[1097] FP 11 [280] de novembro de 1887 – março de 1888. Cf. AC § 27.

também para o de outras figuras que interagem no Novo Testamento, como indica o seguinte fragmento póstumo:

> não se compreende nada da psicologia da cristandade [*Christlichkeit*], quando a entendemos como expressão de um novo ressurgimento de uma juventude popular e de um fortalecimento de raças. Mais que isso: é uma típica forma de *décadence*; de amolecimento moral e histerismo de uma população mesclada [*Mischmas-Bewölkerung*] doentia, que se tornou cansada e sem meta. Esta estranha sociedade, que aqui se encontra à volta deste mestre da sedução do povo, pertence, de fato, sem exceção, a um romance russo; todos os doentes dos nervos marcaram um encontro com ele... [1098]

A referência a um "romance russo", em que todos os doentes dos nervos decidem marcar uma reunião em torno de seu mestre, remete às descrições que Nietzsche costumava fazer dos cenários e episódios típicos dos romances de Dostoiévski. Como se pode ver, por exemplo, no fragmento intitulado "Minha teoria do tipo de Jesus" (quase imediatamente anterior ao acima mencionado), no qual Nietzsche expressa sua infelicidade por não haver um Dostoiévski na companhia dos sectários de Jesus, pois "de fato, o que melhor corresponde a toda essa história é um *romance russo*". [1099]

Em outra passagem, Nietzsche deixa ainda mais claro qual a principal "ala hospitalar" que lhe forneceu os exemplos para interpretar as figuras do Novo Testamento ao se referir ao solo mórbido de onde brotou os conceitos de valores cristãos: "– os Evangelhos nos mostram exatamente os mesmos tipos fisiológicos descritos nos romances de Dostoiévski". [1100] E, em um importante fragmento já referido, no qual argumenta que é contrário à história natural que as naturezas bem constituídas pudessem se ocupar desse "anêmico santo de Nazaré", faz uma breve classificação das *espécies* que podem ser catalogadas nos romances de Dostoiévski: "Uma outra espécie lhe pertence [ao anêmico santo de Nazaré]: aquelas que Dostoiévski conhece, – comovidos, arruinados e perturbados abortos, com idiotismo e entusiasmo, com *amor*..." [1101] Mas, sobre o caso específico de Jesus, pode-se verificar ainda com mais clareza a confiança que Nietzsche depositava nas

[1098] FP 11 [380] novembro de 1887 – março de 1888.
[1099] FP 11 [378] novembro de 1887 – março de 1888.
[1100] CW, "Epílogo".
[1101] FP 14 [90] primavera de 1888.

análises psicológicas do romancista russo [1102] a respeito da constituição fisiológica e dos sintomas que *tipos* como o Galileu fatalmente apresentam. Como mostra o fragmento póstumo a seguir, intitulado, justamente, "Jesus: Dostoiévski":

> Conheço apenas um psicólogo que viveu no mundo em que o cristianismo [*Christenthum*] é possível, em que um Cristo pode surgir a qualquer momento. E este é Dostoiévski. Ele *adivinhou* Cristo: e instintivamente permaneceu protegido, sobretudo, de apresentar esse tipo com a vulgaridade de Renan... E em Paris se crê que Renan sofre de excesso de *finesses* [fineza]... Mas se pode errar de maneira mais lamentável, quando de Cristo, que era um idiota, se faz um gênio? Quando de Cristo, que representa o contrário de um sentimento heróico, inventa-se um herói? [1103]

Ao ligar, em um mesmo texto, os nomes Dostoiévski e Cristo ao termo "idiota", é-se levado inevitavelmente a pensar que Nietzsche está fazendo uma alusão direta à obra *O Idiota* do novelista russo, cujo personagem principal, o príncipe Míchkin , foi concebido pelo autor como um misto de Jesus e Don Quixote. Pacini, por exemplo, não hesita em tirar semelhante conclusão: "É claro que, escrevendo que Dostoiévski 'adivinhou Cristo', Nietzsche tem em mente o personagem do príncipe Míchkin de *O Idiota*". [1104] O grande problema que há em tal dedução é que, diferente de outras obras de Dostoiévski lidas por Nietzsche, bem como do ensaio *Ma religion*, de Tolstói, não há qualquer comprovação, seja em póstumos ou em cartas, de que o filósofo tenha realmente lido *O idiota*, questão levantada por Campioni [1105] e Stellino. Como argumenta este último ao recordar a famosa carta de Nietzsche enviada a Franz Overbeck, em 23 de fevereiro de 1887, para se questionar se, no caso de Jesus, foi somente o "parentesco" que Nietzsche sentia ter com Dostoiévski que o levou a resultados tão próximos a que chegara o autor russo [1106]: "Muito

---

[1102] A respeito dessa confiança nas análises psicológicas de Dostoiévski, vale recordar a declaração de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*: "Para o problema que aqui se apresenta, o testemunho de Dostoiévski é imprescindível – Dostoiévski, o único psicólogo, por sinal, do qual eu tive alguma coisa a aprender" (GD/CI, "Incursões de um extemporâneo" § 45).

[1103] FP 15 [9] da primavera de 1888.

[1104] Pacini, G. *Nietzche lettore dei grandi russi*, p. 30.

[1105] Cf. Campioni, *Sulla strada di Nietzsche*, p. 143, nota.

[1106] "De Dostoiévski não conhecia até uma semana atrás nem mesmo o nome – eu, homem inculto que nunca lê jornais! Uma apanhada aleatória numa livraria me trouxe aos olhos em tradução francesa a obra *L'Esprit souterrain* [*O espírito subterrâneo*, uma versão reduzida de *Memórias do subsolo* juntamente com o texto integral de *A senhoria*] (foi exatamente isso que me ocorreu aos 21 anos com Schopenhauer e aos 35 com Stendhal!). O instinto de parentesco (ou como deveria chamá-lo?) falou imediatamente, minha alegria foi

mais problemática é a tentativa de estipular se a singular semelhança entre o idiota de Dostoiévski, o príncipe Míchkin, e a figura de Jesus, tal como ela é descrita em *O Anticristo*, é resultado desse referido parentesco entre ambos os autores ou se Nietzsche foi influenciado diretamente pelo romance *O Idiota*".[1107] Para Pacini, é "certo e comprovado" [1108], que Nietzsche leu *O idiota*, dada a grande semelhança entre Míchkin e o Jesus de *O Anticristo*. Já Brito diz que "não se pode afirmar sem circunlóquios que Nietzsche emprega essa palavra ['idiota'] no sentido do príncipe Míchkin de Dostoiévski [1109], mas isso é muito provável". [1110] Miller se mantém ainda mais cauteloso, e declara que Nietzsche "talvez" [1111] tenha lido *O Idiota*. [1112] Miller também afirma que o príncipe Míchkin é um *tipo* recorrente em outras obras de Dostoiévski, localizado, por exemplo, nas personagens Aliocha, de *Humilhados e ofendidos*, e Stiepan Trofímovitch, de *Os Demônios* [1113], o que dá margem a que se pense que era a um ou mais desses tipos que Nietzsche estava se referindo ao afirmar que Dostoiévski "adivinhou Cristo". [1114] Já Karl Jaspers é de opinião

---

extraordinária: tenho que remontar até a minha leitura do *Rouge et Noir* [*O vermelho e o negro*] de Sthendal para me lembrar de alegria semelhante".

[1107] Stellino, "Jesus als ‚Idiot'", p. 204;

[1108] Pacini, Op. Cit., p. 17.

[1109] Justamente a conclusão de Janz: "Com essa palavra ['idiota'] se faz perceptível a influência das leituras de Dostoiévski no pensamento e nas formulações de Nietzsche, no sentido, certamente, de um enfrentamento com a interpretação que Renan faz de Jesus como 'herói'. Há que se ter presente tais relações e fontes se não se quer falsear o conteúdo significativo das passagens correspondentes" (Janz, *Friedrich Nietzsche Biografia*, vol. III, p. 519) ; e Andler: "Ele [Nietzsche] representa Jesus como uma espécie de príncipe Míchkin oriental, melhor dotado, mas da mesma compleição que o doce epiléptico retratado no romance *O Idiota"* (Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. III, p. 352). Cf. também: Andler, Charles, "Nietzsche et Dostoievsky". In: Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée. Offerts a Fernand Baldensperger, Paris 1930, pp. 1-14.

[1110] Brito, "Les motivs de la critique nietzschéenne du christianisme", p. 134.

[1111] Miller, C. A. "Nietzsche's 'discovery' of Dostoevsky", p. 203.

[1112] "Sua reação positiva para o que ele leu em *L'Esprit souterrain*, induziu-o, por sua vez, a continuar e ler, pelo menos: *Humilhados e ofendidos*, *Recordações da casa dos mortos*, *Os demônios*, provavelmente *Crime e Castigo* e talvez *O idiota*" (Miller, Ibidem).

[1113] Cf. Miller, C. A. "Nietzsche's 'discovery' of Dostoevsky", p. 217. Uhl também defende algo semelhante: "Cristo, este 'grande simbolizador' se afigura aos olhos de Nietzsche como um 'idiota', na significação mais profunda e original do termo, que é uma mistura de 'sublime, doentio e infantil'. Esta qualificação é uma caracterização excelente da figura de Cristo representada por Myschkin, mas também por Sônia [de *Crime e Castigo*] e Alioscha. A esse tipo de homem dedica Dostoievski a estima mais profunda. Representa ele o homem verdadeiramente belo do paraíso perdido, cujo grande amor deve tornar-se neste mundo sua loucura e crucificação, porque ele não julga e não resiste ao maligno" (Uhl, A. "Dor por Deus e dor pelo homem: Nietzsche e Dostoievski", p. 53 [677]).

[1114] É interessante notar que um dos "tipos" de Dostoiévski, no caso, o *ressentido*, cujo grande exemplo é o narrador de *Memórias do subsolo*, está presente no romance *O idiota*, na personagem de Hippolite. Chama atenção o fato de que Hippolite, que teve uma vida transtornada por uma saúde precária assim como a de Míchkin, não consegue gostar do príncipe, não consegue entendê-lo, apesar de respeitá-lo e de ser fascinado

de que seja duvidoso que Nietzsche tenha lido *O Idiota*, visto que a primeira tradução alemã só foi publicada em 1889. [1115] Não obstante, Stellino utiliza como fonte uma tradução francesa publicada em 1887 [1116], justamente o ano em que o filósofo entrou em contato com a obra do romancista, justificando que seria provavelmente esta edição que Nietzsche utilizaria caso houvesse lido o romance, dado a preferência do autor pelas traduções francesas. [1117] Kaufmann, por sua vez, prefere acreditar que Nietzsche "pode até não ter lido todo o romance *O Idiota*, mas parecia estar familiarizado com sua concepção central". [1118] Kühneweg se mostra inclinado a aceitar essa hipótese de Kaufmman. [1119] Dibelius, porém, acha que seria muito difícil, caso Nietzsche estivesse se referindo ao príncipe, que ele não houvesse declarado isso explicitamente em cartas, póstumos ou mesmo em *O Anticristo* [1120], tal como ele de fato o fez, no calor do entusiasmo, durante a leitura de outras obras de Dostoiévski. Mas Kaufmann também chama atenção para o fato de que, a despeito de não haver menção ao romance *O Idiota* em póstumos ou em cartas, Nietzsche, um ano após declarar estar impressionado com as obras de Dostoiévski, inseriu em passagens anteriormente publicadas, que estavam sendo editadas para inclusão no opúsculo *Nietzsche contra Wagner*, a palavra "idiota". [1121] Já para Sommer, a simples

---

por sua figura. Hippolite se mostra incomodado justamente com a falta de resistência do príncipe, com a resignação total deste para com os males que o afligem. O que indica como a decadência se manifesta de diversos modos, e como um tipo ressentido (apóstolos) não consegue entender um tipo idiota (Jesus). Para uma análise completa do tipo ressentido em Dostoiévski e em Nietzsche, cf. Paschoal, Antonio Edmilson. "Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do 'homem do ressentimento'". In: *Estudos Nietzsche*. Curitiba, v. 1, n. 1, p. 181-198, jan./jun. 2010.

[1115] "É duvidoso que Nietzsche tenha lido *O Idiota*. A primeira tradução alemã só apareceu em 1889, de modo que não pôde conhecê-la. Não sei se já existia uma tradução francesa e se chegou em suas mãos, ou se só chegou aos seus ouvidos o título *O Idiota*, ou se se trata, sem que o houvesse sabido, de uma estranha coincidência" (Jaspers, K. *Nietzsche und das Christentum*, p. 20, nota).

[1116] Dostoïevsky, M. *L'idiot*. Traduit par Victor Derély. Paris: Plon-Nourrit et Cle: 1887.

[1117] Cf. Stellino, P. Op. Cit., p. 206. Sobre a preferência de Nietzsche pelas traduções francesas Cf. o cartão postal de 27 de março de 1887, a Heinrich Köselitz.

[1118] Kaufmman, W. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, p. 340, nota 2.

[1119] Cf. Kühneweg, U. "Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche", p. 385, nota 22.

[1120] Cf. Dibelius, M. "Der psychologische Typus des Erlösers bei F. Nietzsche", pp. 72-73.

[1121] NW § 2 e § 3. Cf. Kaufmman, W. Loc. Cit., p. 345. Por conta do que foi exposto na seção anterior deste trabalho, "A idiotia nas fontes de Nietzsche", consideramos esse argumento de Kaufmman insuficiente para atestar uma influência direta de Dostoiévski no uso da palavra "idiota" por parte de Nietzsche em seus últimos escritos.

existência do fragmento póstumo intitulado "Jesus: Dostoiévski" torna, por si só, toda a especulação de se Nietzsche teria ou não ouvido falar do romance *O idiota*, "nula". [1122]

Não obstante, nossa posição é de que a hipótese mais plausível é aquela lançada por Campioni (e que se assemelha com a de Kaufmann). Segundo Campioni, o mais provável é que Nietzsche tenha tomado conhecimento da natureza e do conteúdo principal do romance *O idiota* por meio de uma fonte indireta: a obra de Eugène-Melchior De Vogüe, *Le roman russe*, publicada em 1886, que consiste numa coletânea de artigos já antes publicados na "*Revue des Deux Mondes*", periódico francês bastante lido e apreciado por Nietzsche. [1123] Na quarta seção do capítulo V de *Le roman russe*, intitulado "*La religion de la souffrance*", De Vogüe faz uma análise do príncipe Míchkin que está bem próxima das considerações psicológicas que Nietzsche faz acerca do tipo idiota em *O Anticristo*. Acreditamos que essa hipótese de Campioni é muito válida. No fragmento póstumo 25 [4] do dezembro de 1888 – início de janeiro de 1889, Nietzsche faz uma menção a De Vogüe. O filósofo também faz uso da expressão "*religion de la souffrance*" no aforismo 21 de *Além de bem e mal* e em *Genealogia da moral*, III § 26. É possível que o uso da expressão em *Além de bem e mal* seja uma referência à obra *Recordações da casa dos mortos*, de Dostoiévski. Já o uso feito em *Genealogia da moral* remete provavelmente, entre outras coisas, a chamada "'compaixão' tolstoiana" [1124]; sendo que De Vogüe também faz uma profunda análise psicológica do ensaio *Ma religion* de Tolstói no capítulo "*La religion de la souffrance*". É até mesmo possível que tenha sido por intermédio do trabalho escrito por De Vogüe que Nietzsche tenha adquirido interesse pelo ensaio de Tolstói. Em *Le Roman russe*, de Vogüe declara a respeito de Dostoiévski:

> *Le caractère le plus travaillé par l'écrivain, son enfant de prédilection, qui remplit à lui seul un gros volume, c'est l'Idiot. Féodor Michaïlovitch s'est peint dans ce caractère comme les auteurs se peignent, non certes tel qu'il était, mais tel qu'il aurait voulu se voir. D'abord, 'l'idiot' est épileptique : ses crises fournissent un dénoûment imprévu à toutes les scènes d'émotion. Le romancier s'en est donné à cœur joie de les décrire ; il nous assure qu'une extase infinie inonde tout l'être durant les quelques secondes qui précèdent l'attaque ; on peut l'en croire sur parole. Ce sobriquet, 'l'idiot', est resté au prince Muichkine,*

[1122] Sommer, A. U. *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist"*, p. 317.
[1123] Cf. Campioni, G. *Sulla strada di Nietzsche*, p. 144, nota. E também Campioni, 2001, p. 2.
[1124] Ver AC § 7.

> *parce que, dans sa jeunesse, la maladie avait altéré ses facultés et qu'il est toujours demeuré bizarre. Ces données pathologiques une fois acceptées, ce caractère de fiction est développé avec une persistance et une vraisemblance étonnantes. Dostoïevsky s'était proposé d'abord de transporter dans la vie contemporaine le type du don Quichotte, l'idéal redresseur de torts ; ça et là, la préoccupation de ce modèle est évidente ; mais bientôt, entraîné par sa création, il vise plus haut, il ramasse dans l'âme où il s'admire lui-même les traits les plus sublimes de l'Évangile, il tente un effort désespéré pour agrandir la figure sus proportions morales d'un saint.Imaginez un être d'exception qui serait homme par la maturité de l'esprit, par la plus haute raison, tout en restant enfant par la simplicité du cœur ; qui réaliserait, en un mot, le précepte évangélique : 'Soyez comme des petits enfants'. Tel est le prince Muichkine, 'l'idiot'.* [1125]

A hipótese advinda da tese de Miller de que o tipo idiota está presente em outros romances de Dostoiévski além de *O Idiota*, ou seja, a suposição de que Nietzsche poderia ter "coletado" exemplos para o tipo de Jesus em outros personagens que não o príncipe Míchkin  também tem bastante relevância, mas não chega a ser uma comprovação de uma influência decisiva de Dostoiévski na interpretação de Nietzsche sobre Jesus. Afinal, é possível de fato identificar algumas semelhanças entre esses personagens (e aqui, incluímos de nossa parte, Catarina Fedorovna de *Humilhados e Ofendidos*) e o Jesus de Nietzsche, porém nenhum parece assumir a correspondência quase explícita que há entre esse último e o príncipe Míchkin de *O Idiota*. Aliocha e Kátia (Catarina) são usualmente retratados como crianças [1126], o que certamente permite uma comparação com o Jesus de Nietzsche, todavia nada tão próximo do parentesco deste com o príncipe Míchkin, sobretudo no aspecto "sublime", na vivência do "reino de Deus" como um estado do coração, na vida dedicada ao amor incondicional. Entretanto, Stiepan, de *Os demônios*, é descrito mais como uma "mulherzinha mexeriqueira", um senhor histérico e mimado. Se não resiste a tirania de Varvara Pietrovna, é muito mais por pura pusilanimidade e comodismo do que por uma incapacidade de resistir, como é o caso de Míchkin e do Jesus de Nietzsche. Além do mais, ele se mostra plenamente capaz de nutrir ressentimento, algo impossível para um tipo idiota. Sendo assim, ainda que esses personagens antecipem várias características do personagem principal de *O idiota*, nenhum deles parece, portanto, manifestar a totalidade dos traços de que nos fala Nietzsche no § 31 de *O Anticristo*, "desse mundo peculiar e

[1125] De Vogüe, *Le roman russe*, pp. 257-258.
[1126] "Estou persuadido de que, quando conversavam a sós [Aliocha e Kátia] [...] deviam falar também de brinquedos" (Dostoiévski, *Humilhados e ofendidos*. p. 199).

doente que os Evangelhos nos introduzem – como o de um romance russo", nenhuma parece exercer o encanto arrebatador que uma mistura de "sublime, enfermo e infantil" (Ibidem) consegue provocar, como no caso do Jesus de Nietzsche e do príncipe Míchkin de Dostoiévski.

Em outro trabalho, Miller defende que os traços do mundo doente para o qual os Evangelhos nos transportam e os do tipo psicológico do redentor, foram encontrados por Nietzsche no personagem Kirílov, de *Os Demônios*, e em sua descrição da experiência de "harmonia eterna" vivenciada por ele, fruto, em grande parte, da possível constituição epiléptica [1127] do personagem, algo bastante próximo das sensações que o príncipe Míchkin experimenta. Tal tese é sustentada pelo fragmento póstumo 11 [337] de novembro de 1887 – março de 1888, em que Nietzsche faz uma tradução, entre diversas outras, de uma passagem lida por ele da edição francesa de *Os Demônios* [1128], em que Kírilov descreve a Chátov sua experiência de "harmonia eterna". [1129] Pode-se ressaltar igualmente a pequena distância que há entre os póstumos que são frutos de anotações provindas da leitura de *Os Demônios* [1130] e aqueles em que a investigação do *tipo* de Jesus [1131] se torna uma preocupação explícita ainda que já iniciada de certa maneira pelas notas provindas da leitura de *Ma religion*, de Tolstói [1132], por mais que, nesse último caso, a investigação se volte mais para a psicologia do cristianismo primitivo de maneira geral. No entanto, Kirílov não apresenta aquele caráter de não-resistência, próprio do tipo idiota, assim como se mostra facilmente irritadiço e revoltado com o estado de coisas no mundo. [1133]

[1127] "A associação específica que Dostoiévski faz entre a sensação de 'harmonia eterna' de Kirílov com uma epilepsia latente, demonstra seu entendimento do problema fisio-psicológico que Cristo e os primeiros prosélitos possuíam [...] Esse entendimento do 'ideal evangélico' segundo um estudo 'fisio-psicológico', a representação que Dostoiévski faz de Kirílov como mistagogo da 'harmonia eterna', confirma a noção de Nietzsche [...] de que ele [Dostoiévski] havia 'adivinhado' Cristo em termos do ambiente decadente que gerou e sustentou o tipo" (Miller, "The Nihilist as Tempter-Redeemer", p. 180).
[1128] Dostoiévski, F. *Les Possédés*. Traduit par Victor Derély. Paris: Bési, 1886.
[1129] Cf. Dostoiévski, *Os Demônios*, pp. 571-572.
[1130] FP 11 [331-352] novembro de 1887 – março de 1888.
[1131] FP 11 [368-369] e [378] novembro de 1887 – março de 1888, intitulados respectivamente de "O tipo de Jesus", "Para o tipo de Jesus" e "Minha teoria do tipo de Jesus".
[1132] FP 11[236-282] novembro de 1887 – março de 1888.
[1133] Cf., por exemplo, Dostoiévski, *Os Demônios*, p. 98-99.

Ademais, nenhum outro personagem é tão clara e constantemente denominado, seja pelo narrador, seja pelos outros personagens, de "idiota", como o príncipe Míchkin.[1134] Ora, não há dúvidas de que a leitura de *Humilhados e ofendidos* explica de uma maneira formidável o aspecto "infantil" da compleição de um tipo idiota, bem como sua estranheza frente ao mundo em sua efetividade e sua *incapacidade* em se envolver com os negócios do Estado pelas figuras de Aliocha e Kátia. [1135] Outrossim, a descrição de Kírilov sobre a sensação de "harmonia eterna" fornece um prelúdio inestimável para o entendimento da experiência de "síntese da vida" vivenciado por Míchkin, e lança luz sobre o que Nietzsche denomina o aspecto "sublime" do tipo idiota. Mas nenhum desses personagens representa melhor a "mistura" [*Mischung*] de que nos fala Nietzsche dos três aspectos, qual sejam, "sublime, enfermo e infantil", presentes no tipo psicológico desse "interessantíssimo *décadent*" [1136] que foi Jesus, tal como é o caso do personagem principal do romance *O Idiota*, com o acréscimo do aspecto "enfermo", o qual, a despeito de poder ser, de certa forma, atribuído a esses personagens de Dostoiévski acima mencionados (sobretudo no caso de Kírilov), não se mostra de maneira alguma tão grave quanto no caso de Míchkin.

É, pois, de fato surpreendente que em *O Anticristo*, Nietzsche, lamentando o fato de que um Dostoiévski não tivesse analisado "o caso" de Jesus de perto [1137], resume a compleição fisiológica e o quadro sintomatológico do tipo idiota de forma a fazer um retrato incrivelmente nítido do personagem descrito no romance do escritor russo: "É de

[1134] De Aliocha e Kátia é dito, por exemplo, pelo príncipe Volkovski, pai do rapaz: "Aliocha e Kátia estão talhados um para o outro: ambos estúpidos quanto é possível ser" (Dostoiévski, *Humilhados e ofendidos*, p. 218). Em outras passagens, Aliocha é denominado de "pateta" (Idem, p. 60), de "estouvado", "pouco razoável" (Id. p. 91), e de "simplório" (Id. p. 154). E, em apenas um único momento, o jovem faz uso do termo "idiota" para falar de si mesmo: "Porque me olhas assim, pai? Dir-se-ia que tens à tua frente um truão, um idiota!" (Id. p. 157). Kírilov, no entanto (a maior influência de Nietzsche no diagnóstico do tipo de Jesus segundo Miller), não é denominado uma única vez sequer de "idiota".

[1135] "E talvez o senhor tenha razão...", afirma Aliocha em certa passagem, "Nada sei da vida real. É também o que Natacha me diz, e toda a gente afinal" (Dostoiévski, *Humilhados e ofendidos*, p. 46). E antes disso, o rapaz declara a respeito de sua promessa em casar-se com Natacha: "Deixarei de ser um garoto... isto é, hei de ser como os outros... como esses que constituem família" (Ibidem). Mas, para Natacha, isso é impossível: "É para isso que me convoca neste momento, para nos casarmos amanhã, às ocultas, no campo. Mas Aliocha nem sabe o que faz! Não faz idéia do que seja o casamento" (Idem, p. 42).

[1136] AC § 31.

[1137] E no fragmento intitulado "Minha teoria do tipo Jesus", Nietzsche também afirma: "Que pena que não houvesse um Dostoiévski entre essa sociedade: de fato, o que melhor corresponde a toda essa história é um *romance russo* – seres enfermos, comoventes, traços isolados de sublime estranheza, em meio a coisas dissolutas e sucintamente plebéias... como Maria Madalena" (FP 11 [378] novembro de 1887 – março de 1888).

lamentar que um Dostoiévski não tenha vivido na proximidade desse interessantíssimo *décadent* – quero dizer, alguém que pudesse perceber o arrebatador encanto dessa mistura de sublime, enfermo e infantil". [1138]

Nossa hipótese, porém, é de que essa incrível semelhança entre o príncipe Míchkin de Dostoiévski e o Jesus de Nietzsche, semelhança esta bem superior àquela com outros personagens do escritor russo, não se deva, talvez, a uma influência tão direta da obra do romancista russo sobre as investigações de Nietzsche, mas sim ao fato dos dois autores estarem profundamente inseridos no debate teórico acerca da idiotia como enfermidade degenerativa, bem como no estudo das experiências religiosas como sintomas de patologias mentais em voga na literatura médico-psiquiátrica do final do século XIX. Nietzsche declarou que Dostoiévski "adivinhou" Cristo porque o filósofo soube, por fonte indireta, (acreditamos que De Vogüe seja essa fonte), que o escritor russo havia escrito um romance cujo personagem principal fora concebido como um homem ideal, de coração puro, que seria uma imagem literária de Jesus, e que tal homem – era portador de idiotia. Quanto aos outros personagens de Dostoiévski, eles foram, sem dúvida, de grande importância para um retrato literário de um mundo *décadent*, similar aquele dos Evangelhos, com uma acuidade psicológica capaz de revelar a realidade fisiológica dos sujeitos degenerados que o povoam, ou seja, capaz de revelar também e principalmente a realidade que se esconde por trás da corrupção psicológica dos Evangelhos. Contudo, não se pode afirmar que esse retrato, apesar de ter contribuído ricamente, tenha sido de fato *decisivo* para que Nietzsche chegasse ao seu diagnóstico; suas pesquisas no campo da medicina e da filologia foram, em nossa interpretação, igualmente ou talvez ainda mais importantes.

Não obstante, é possível estabelecer uma análise do príncipe Míchkin como um "caso clínico" de importantíssimo valor para o esclarecimento do diagnóstico do tipo psicológico do redentor oferecido por Nietzsche, identificando no personagem os três aspectos do tipo idiota destacados pelo filósofo.

Stellino perfaz um caminho semelhante ao tentar mostrar até que ponto é possível afirmar que o significado do termo "idiota" em *O Anticristo* é o mesmo presente no

[1138] AC § 31.

romance *O Idiota*. [1139] Entretanto, seu trabalho não parte da tentativa direta de se identificar no personagem Míchkin os aspectos sublime, enfermo e infantil do tipo de Jesus destacados por Nietzsche logo após este se referir a Dostoiévski, mas sim de uma comparação mais geral entre essas duas figuras, detendo-se, sobretudo, no aspecto infantil e na constituição epiléptica que, segundo ele, encontra-se presente nas mesmas. Murphy acredita igualmente que uma comparação entre o príncipe Míchkin e o Jesus de Nietzsche revela correlações muito fortes, o que, segundo ele, reforça, mas não chega a provar a existência de uma apropriação direta ou mesmo de uma mera influência. [1140] Todavia, assim como Stellino, Murphy não se preocupa em fazer uma análise de todos os três traços do tipo idiota para aproximar o príncipe Míchkin do Jesus de *O Anticristo*, concentrando-se na condição de epiléptico que ele afirma poder ser observada em ambos os casos.

Acreditamos que uma tentativa de verificar no personagem criado por Dostoiévski a presença dos três aspectos que caracterizam o idiota de acordo com Nietzsche pode não só demonstrar ainda com mais intensidade a semelhança que há entre o significado do termo "idiota" em *O Anticristo* e no romance do escritor Russo (semelhança essa, a nosso ver, causada pela proximidade de estudos de fontes médicas e psiquiátricas que foram realizados tanto pelo filósofo quanto pelo romancista) como nos garantir uma maior compreensão do uso que Nietzsche faz do termo em seus últimos escritos.

O príncipe Míchkin é descrito justamente como alguém que passou a maior parte da vida terrivelmente enfermo, alguém cuja puberdade parece ter sido como que atrofiada, sendo, por vezes, acometido por violentos ataques epilépticos, em que, poucos momentos antes, experimenta uma sublime sensação de paz na alma e candura de espírito.

A natureza "enferma" do príncipe é descrita por ele próprio já no início do romance, quando ele se apresenta ao marido da generala: "As freqüentes crises de sua doença fizeram dele um idiota completo (foi 'idiota' mesmo que ele disse)". [1141] Ao ser deixado na presença da generala, no entanto, esta se surpreende com o seu modo polido e educado: "É muito bom que o senhor seja cortês, e estou observando que o senhor não tem nada desse... excêntrico como o apresentaram [...] Não é verdade que ele não tem nada desse... doente?".

[1139] Cf. Stellino, P. Loc. Cit., p. 206.
[1140] Cf. Murphy, *Nietzsche, metaphor, religion*, p. 187, nota.
[1141] Dostoiévski, *O idiota*, p. 49.

[1142] Apesar disso, o príncipe havia passado por uma infância de quase absoluto alheamento, e é para esse estado que ele retorna ao final de sua desventura. Ademais, ao ser ameaçado com uma faca por Rogójin, com quem chegara a nutrir um certo sentimento de amizade, a despeito de manter com ele uma relação constantemente perturbada pela paixão deste último por Nastácia, o príncipe sofre um terrível ataque epiléptico que quase lhe tira a vida.

Míchkin parece apresentar, ao longo do romance, dois tipos de idiotia. [1143] Antes do início da história, ele era um "idiota completo", isto é, a violência de seus ataques epilépticos tornara-o um completo alienado, totalmente apático e absorto em outro mundo, alguém incomunicável, ignorante de tudo que se passa ao seu redor. No entanto, no decorrer da história, ele é um "idiota ingênuo", que não resiste, mas que percebe tudo com uma clareza e perspicácia extraordinária. Quando Gavrila Ardaliónovitch conduz o príncipe para a pensão de sua família, lançando-lhe vários impropérios por conta da reação indignada de Aglaia à carta da qual ele incumbira o príncipe de lhe entregar, acaba denominando-o de "idiota", repetidas vezes. Mas, para o narrador: "foi precisamente essa fúria que o deixou cego; senão há muito tempo teria atentado para o fato de que esse 'idiota', que ele estava espezinhando tanto, às vezes era capaz de compreender tudo imediatamente e nas sutilezas e transmitir de maneira extremamente satisfatória." [1144] A diferença entre o "primeiro estágio" de sua enfermidade e sua aparente recuperação, era, para o príncipe, tão clara que ele se considerava uma espécie de "ex-idiota". Como se pode perceber na declaração de Míchkin a Gavrila naquele mesmo percurso:

> Eu devo observar ao senhor, Gavrila Ardaliónovitch – disse subitamente o príncipe –, que antes eu realmente era uma pessoa tão sem saúde que de fato era quase um idiota; mas hoje estou restabelecido há muito tempo e por isso acho um tanto desagradável quando me chamam de idiota na cara. [1145]

[1142] *O Idiota*, p. 77.
[1143] O *termo* "idiota" possui, na verdade, três acepções no romance *O idiota*: 1) a de "tolo", "imbecil", "simplório", que corresponde ao uso mais comum e ordinário do termo, designando alguém que ignora as mais básicas convenções sociais; 2) a de "ingênuo" e "inocente", que caracteriza a pureza e a simplicidade infantil do príncipe; 3) e a de "doente mental", "alienado", ligada diretamente à condição de epiléptico do personagem.
[1144] Dostoiévski, *O Idiota*, p.114.
[1145] Dostoiévski, *O Idiota*, p. 114.

A natureza "infantil" do príncipe é atestada, por sua vez, pelo diagnóstico que seu médico Schneider arriscara-se a lhe dar após um episódio que Míchkin vivera quando ainda estava em tratamento na Suíça, em que ele por amor (leia-se, compaixão) a uma jovem desonrada da vila em que residia, fora levado a entrar em um doloroso conflito com as crianças que sempre o admiraram, até que, por fim, acabara convencendo as mesmas a perdoarem a "falta" de Marie pouco antes de ela morrer:

> [...] ele [Schneider] me disse que se havia convencido inteiramente de que eu mesmo sou uma criança perfeita, isto é, plenamente criança, que apenas pelo tamanho e pelo rosto eu me pareço com um adulto, mas que pelo desenvolvimento, a alma o caráter e talvez até a inteligência eu não sou um adulto e assim o serei mesmo que viva até o sessenta anos. Eu ri muito: é claro que ele não tem razão, porque, que criança sou eu? No entanto existe aí apenas uma verdade; eu realmente não gosto de estar com adultos, com pessoas, com grandes – isso eu notei faz tempo –, não gosto porque não sei. [1146]

Além disso, o caráter de "homem-privado", apolítico do tipo idiota é perfeitamente exemplificado pela completa falta de tato, de compreensão do príncipe a respeito do mundo dos "grandes". Como sentencia a generala a seu respeito em um dado momento: "Em primeiro lugar, esse principezinho é um idiota doente, em segundo um imbecil, não conhece nem a sociedade, não tem nem um lugar na sociedade". [1147] Chama também atenção o fato de que as pessoas por quem o príncipe declara nutrir maior afeto são todas consideradas por ele verdadeiras "crianças".

Igualmente, tal como a literatura médica do século XIX compreendia o idiota, em tal tipo nenhum instinto viril chega a se desenvolver: "Talvez o senhor não saiba, mas por causa da minha doença congênita nunca conheci mulher". [1148] O amor que o príncipe nutre por Aglaia e Nastácia é explicado por ele como compaixão por suas almas de criança em

[1146] Dostoiévski, *O idiota*, pp. 98-99.
[1147] Dostoiévski, *O Idiota*, p. 567. "Eu sei que eu... fui ofendido pela natureza [...] em sociedade eu estou sobrando" (*O Idiota*, p. 382).
[1148] Dostoiévski, *O idiota*, p. 33. Com relação a isso, é muito esclarecedora a opinião de Vânia, narrador de *Humilhados e ofendidos*, a respeito de Kátia: "Da minha conversa de três horas com Catarina Fedorovna extraí, entre outra, a convicção curiosa e ao mesmo tempo arraigada de que ela era ainda bastante criança, a ponto de ignorar completamente as ligações secretas do homem com a mulher. Isto dava um caráter cômico a alguns dos seus raciocínios, e, em geral, ao tom sério que tomava para aflorar muitos assuntos importantes" (Dostoiévski, *Humilhados e ofendidos*, p. 204).

terrível sofrimento. Nastácia acaba sendo preferida por ele porque é quem ele julga mais sofredora. [1149]

Por outro lado, o príncipe é diversas vezes descrito como um indivíduo do mais circunspecto juízo e um refinado observador dos sentimentos mais profundos que afligem aqueles que o cercam e que o tomam por pueril, o que sempre os surpreende. Como declara o personagem Keller em um dado momento: "Um jeito tão simplório, tamanha ingenuidade que não se via nem na idade de ouro, e de repente penetra o homem de cabo a rabo como uma seta, com uma psicologia tão profunda na observação". [1150] O príncipe mesmo se considera bastante inteligente e estima o seu modo de ver as coisas como o mais coerente e justo [1151], mostrando-se plenamente consciente do juízo que os outros fazem a seu respeito, o que, segundo seu próprio argumento, já revela a contradição interna desse mesmo juízo:

> Talvez aqui [em Petersburgo] também me achem uma criança – que achem! Também me acham idiota sabe-se lá por quê, eu realmente estive tão doente naquela época que parecia mesmo um idiota; mas que idiota sou agora, quando eu mesmo compreendo que me consideram um idiota? Entro em algum lugar e penso: "Pois bem, me consideram idiota, mas apesar de tudo eu sou inteligente e eles nem adivinham". [1152]

Esta passagem pode muito bem indicar que ao classificar Jesus como idiota, Nietzsche também não estaria simplesmente querendo lhe imputar o aspecto de "parvo", "imbecil", "tolo", "estúpido", "sem inteligência", "ignorante", etc. Mas alguém cujo condicionamento fisiológico o impede de interagir com a efetividade do mundo que o rodeia, de entender as necessidades, também fisiológicas, do homem público e do mundo que este constrói e habita.

Mas, se Míchkin tem uma capacidade de observação tão penetrante que desarma constantemente seus interlocutores, por que, ainda assim, estes continuam tratando-o como "idiota"? O que há nele de tão simplório e frívolo aos olhos dos outros? Ora, como diz

---

[1149] "Não a amo por amor, mas por compaixão" (Dostoiévski, *O Idiota*, p. 207).
[1150] Dostoiévski, *O Idiota*, p. 348.
[1151] "– Isto é, o senhor pensa que pode viver de um modo mais inteligente que todos? – perguntou Aglaia.
– Sim, às vezes eu cheguei a pensar nisso.
– E ainda pensa?
– E ... penso" (Dostoiévski, *O Idiota*, p. 84).
[1152] Dostoiévski, *O idiota*, p. 100. Aliocha, de *Humilhados e ofendidos*, também declara: "O imbecil que tem consciência de ser imbecil já não o é!" (Dostoiévski, *Humilhados e ofendidos,* p. 157).

Stellino, "não porque ele sofre de uma idiotia fisio-psicológica, mas porque ele é ingênuo e inocente como uma criança" [1153], e porque, podemos acrescentar, *ele nunca resiste aos que lhe fazem mal*.

Quanto à natureza "sublime" do príncipe, a mesma pode ser facilmente observada no modo como este relembra as experiências que sempre vivencia no limiar de seus ataques epilépticos, instantes de "suprema existência", de "beleza e súplica", de "suprema síntese da vida", algo que remete facilmente ao "reino de Deus" que Nietzsche localiza no "coração" de Jesus, em seu mundo de profundas vivências e sentimentos interiores, o mundo do "inapreensível", em que a realidade já não mais o fere com a sua solidez e aderência, um mundo da mais absoluta bem-aventurança, em que se ama todas as coisas incondicionalmente:

> Entre outras coisas, pôs-se a meditar como em seu estado epiléptico, quase no limiar do próprio ataque [...] chegara a um grau em que subitamente, em meio à 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 alto consciência quase decuplicou nesses instantes que tiveram a duração de um relâmpago [...] De que isso era realmente "beleza e súplica", de que isso era realmente a "suprema síntese da vida" ele não podia nem duvidar, e aliás não podia nem admitir dúvidas [...] Se naquele segundo, isto é, no mais derradeiro momento de consciência perante o ataque ele arranjasse tempo para dizer com clareza e consciência a si mesmo: "Sim por esse instante pode-se dar a vida toda!" – então, é claro, esse momento em si valia a vida toda. [1154]

O próprio príncipe Míchkin reconhece que essa experiência é conseqüência de um estado doentio, que ela traz como resultado o embotamento, a confusão e a idiotia. Contudo, para ele, essa é uma taxa justa que se paga para o acesso a uma realidade de suprema harmonia e beleza, já que o corpo não poderia deixar de ceder ao peso de uma sensação tão extraordinariamente sublime:

> Refletindo mais tarde sobre esse instante, já em estado sadio, ele dizia freqüentemente de: que todos esses raios e relâmpagos da suprema auto-sensação e autoconsciência e, portanto, da "suprema existência" não passam de uma doença, de perturbação do estado normal e, sendo assim, nada têm de suprema existência, devendo, ao contrário, ser incluídos na mais baixa existência. E, não obstante, ainda assim ele acabou chegando a uma conclusão extremamente

[1153] Stellino, P. Op. Cit., p. 210.
[1154] Dostoiévski, *O idiota*, pp. 261-262.

> paradoxal: "Qual é o problema de ser isso uma doença? – decidiu finalmente. – Qual é o problema se essa tensão é anormal, se o próprio resultado, se o minuto da sensação lembrada e examinada já em estado sadio vem a ser o cúmulo da harmonia, da beleza, dá uma sensação inaudita e até então inesperada de plenitude, de medida, de conciliação e de fusão extasiada e suplicante com a mais sublime síntese da vida?" [1155]

Esses momentos fugazes descritos por Míchkin possuem uma incrível correspondência com o estado de bem-aventurança que Nietzsche atribui a Jesus, a vivência do próprio reino de Deus, expressa mediante signos ("pai", "filhos de Deus", "reino dos céus"), por "esse grande simbolista", algo que foi totalmente corrompido pelas "cruezas eclesiásticas", por meio de dogmas sobre um futuro acontecimento histórico. [1156] Um sentimento que pode muito bem ser esclarecido pelas sensações experimentadas por Míchkin :

> A mente, o coração foram iluminadas por uma luz extraordinária; todas as inquietações, todas as suas dúvidas, todas as aflições parecem apaziguadas de uma vez, redundaram em alguma paz superior, plena de uma alegria serena, harmoniosa, e de esperança, plena de razão e de causa definitiva. [1157]

Esse "apaziguamento" que resulta dessa sensação de "síntese de vida" também esclarece a "falta de escopo" que, de acordo com Nietzsche, o tipo idiota assume diante das coisas: "nesse momento me fica de certo modo compreensível a expressão insólita: *não* '*haverá demora*' [Apocalipse 10, 06]". [1158] Porquanto, é como se, nesses instantes, o fim supremo já houvesse sido atingido, não havendo mais o que ansiar, o que construir, como se o homem devesse "deixar de procriar", tal como afirma Kírilov. [1159] A conseqüência da sensação advinda desses instantes, própria de "uma típica forma de *décadence*", é, como diz Nietzsche, "a ausência de tarefas, o instinto de que tudo, propriamente, estaria no fim, de que nada mais vale a pena, o contentamento num *dolce far niente*". [1160]

---

[1155] Dostoiévski, *O Idiota*, p. 261.
[1156] Cf. AC § 34.
[1157] Dostoiévski, *O Idiota*, p. 261.
[1158] Dostoiévski, *O Idiota*, p. 262.
[1159] Dostoiévski, *Os Demônios*, p. 572.
[1160] FP 11 [380] novembro 1887 – março 1888. "*Dolce far niente*": provável alusão à obra *Il dolce far niente, scene della via veneziana*, de Antonio Caccianiga, Milano, 2ª Ed., 1884. Cf. carta a um desconhecido (possivelmente Reinhart von Seydlitz) de final de outubro de 1885.

### 3.6 – Tipo "Jesus"

Em um passagem decisiva de *O Anticristo*, e que consideramos uma chave para sua interpretação, Nietzsche, ao negar o Deus criado por Paulo, não por qualquer questão de ordem ontológica, mas por considerar esse conceito mesmo de Deus como extremamente danoso para a vida, delineando, assim, aquilo que separa o *seu ateísmo* do *ateísmo moderno*, afirma: "Na verdade, não se é filólogo e médico sem ser também *anticristão*. Como filólogo, olha-se *por trás* dos 'livros sagrados'; como médico, *por trás* da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz 'incurável'; o filólogo, 'fraude'..." [1161] O problema, para Nietzsche, é que esse Deus de Paulo é a expressão máxima da exigência de que a *realidade* seja ignorada, de que ela permaneça desconhecida, ou, ainda mais grave, de que ela seja constantemente falseada, de que a falsidade em si impere como a "verdade", em termos mais concretos, de que o homem se submeta a vontade do sacerdote. Não obstante, a filologia e a medicina (a fisiologia), "a sabedoria do mundo" na prédica de Paulo, não são apenas os instrumentos mais salutares que o *espírito livre* dispõe para desvelar a corrupção que se esconde por trás do imperativo da "fé", isto é, para comprovar o embuste que sanciona a doutrina cristã, sua "verdade", e para diagnosticar a depravação fisio-psicológica do cristão típico, mas sim também para desvendar a gênese do próprio cristianismo, para demonstrar as duas teses que solucionam o problema dessa gênese, ou seja, para mostrar o que significou o fato dessa doutrina ter brotado diretamente do judaísmo e, na mesma medida, para identificar qual o tipo psicológico do redentor, procedimento que permite concluir que somente "em sua completa degeneração" ele pôde ser *usado* como um "*redentor* da humanidade", isto é, como um "Redentor". [1162] Deste modo, a filologia e a fisiologia são as duas principais disciplinas que são postas em ação por Nietzsche para a realização de sua investigação do tipo psicológico do redentor. Ao atentarmos seriamente para esse fato, verificaremos que o seu diagnóstico de Jesus como idiota nada tem de arbitrário.

Em *Das Leben Jesu*, Strauss deixou estabelecido a não-historicidade dos relatos evangélicos, demonstrando, com extrema perícia e acuidade, as inúmeras contradições que

[1161] AC § 47.
[1162] Cf. AC § 24.

tais documentos exibem. Renan, que não ignorou essas contradições, mas tentou elaborar uma narrativa coesa e verossímil ao completar as lacunas (que Strauss chamaria pura e simplesmente de contradições) dos três Sinópticos e de João, não pôde deixar de constatar que vários "Jesus" parecem se suceder nos Evangelhos: o encantador mestre da pacata Galiléia, o juiz colérico e o reformador universal. Wellhausen constatou que os textos do Antigo Testamento apresentam mais de uma camada: uma oriunda de uma fonte brotada diretamente de uma religiosidade vinculado com as necessidades naturais e práticas de toda e qualquer comunidade e da vida em si, ou seja, de uma autêntica *tradição*; e outra elaborada com um intuito inteiramente "espiritual" e abstrato, ou melhor, como sanção de um poder político sacerdotal, de um estado hierocrático, sendo resultado, por conseguinte, de um Código Sacerdotal, que faz uso "livre" daquela primeira fonte de acordo com seus próprios objetivos. Com Wellhausen, portanto, Nietzsche pôde concluir que é possível igualmente *ler* o Novo Testamento como resultado de um conflito de interesses, de *forças* distintas, como sinais que revelam a existência de pelo menos três vontades, de três tipos de vidas, de três condições de existência; nos Evangelhos é possível identificar, pois, os sintomas de três *corpos* antagônicos, quais sejam, do *idiota*, do *correligionário* e do *sacerdote*. Como se faz possível a identificação, o diagnóstico desses corpos? Com a fisiologia (com Féré e com a literatura médica do século XIX). Como se torna possível a distinção dos sinais que revelam a existência das três principais vontades contraditórias *no* texto? Com a filologia (com o auxílio de Wellhausen, Renan e Strauss). Wellhausen forneceu a Nietzsche um método. Strauss já atesta a existência de contradições nos Evangelhos, contudo, para ele, tais contradições eram próprias de toda e qualquer tradição, porém, Wellhausen vai demonstrar que não se pode falar em *tradição* quando se trata do Antigo Testamento (o mesmo no que se refere ao Novo Testamento para Nietzsche). Renan mostra que havia um caráter original de Jesus, mas explica, para Nietzsche, de maneira psicologicamente diletante, o que teria ocorrido com tal caráter, como ele teria se "modificado", se "alterado", "evoluído". Ora, mas semelhante tipo, um idiota, não se altera, não evolui, não se desenvolve, essa é precisamente a *sua* realidade básica. Renan acreditou ver nos diferentes corpos, nas diferentes vontades que se deixam *ler* nos Evangelhos, nos "*sublimes paradoxos*" de Jesus, a "história de uma alma", a evolução, as transformações

pelas quais o caráter de Jesus passou ao longo de sua trajetória. Entretanto, de acordo com Nietzsche, não há nos Evangelhos uma "alma que evolui", o que há são "lendas de santos" e um símbolo original, um zero. Quem é que fornece as pistas e confirma o tipo original de Jesus, que mostra que ele é *sempre possível*, que atesta que sua compreensão não está em sua reconstrução histórica, mas em sua realidade psicológica, em sua permanente possibilidade? Tolstói e Dostoiévski, a circunspecção psicológica que o pessimismo russo permite.

Fisiologia e filologia, as inimigas naturais do sacerdote e, por conseqüência, do cristianismo, a *ciência* autenticamente anticristã e do Anticristo, o saber cujo modelo maior se encontra no homem do Renascimento. É no cruzamento e no auxílio mútuo entre essas duas disciplinas (e, portanto, na dissolução da dualidade biologia e cultura, corpo e espírito), que o tipo de Jesus pode ser diagnosticado, que é possível entender como (por que e por quem) ele foi corrompido, por qual corpo, por qual vontade, por que interesse, por que *partido de vida*. O médico diz: "(esse tipo é) idiota"; o filólogo diz: "(esse tipo foi) adulterado".

Por conta disso, em nossa leitura, consideramos que dois fatores que contribuem para o entendimento da investigação do tipo psicológico do redentor têm sido equivocadamente superestimados, a saber, a influência de Dostoiévski (como supostamente *direta* e *decisiva*) *no uso do termo "idiota"* por parte de Nietzsche, e a referência à acepção original do termo grego para explicar o que consiste a idiotia que o filósofo atribui a Jesus. Como já argumentado, a principal base conceitual para o entendimento do que é um idiota foi fornecida a Nietzsche pela literatura médica do século XIX. Portanto, o uso desse termo em *O Anticristo* não é meramente simbólico, literário, metafórico, mas rigorosamente fisiológico, como o próprio Nietzsche deixa claro. Do mesmo modo, o caráter apolítico, de homem-privado de Jesus, não remete, como o significado original grego do termo "idiota" pode dar a entender, a uma escolha, a uma decisão consciente, a um posicionamento anti-político ou contra-política, mas a uma degenerescência fisiológica, a uma incapacidade, a uma *inabilidade congênita*.

A maneira como, sobretudo, a contribuição de Dostoiévski tem sido vista acabou por conduzir, de uma forma que consideramos problemática, a uma interpretação do

diagnóstico do tipo de Jesus feito por Nietzsche como obra quase que exclusiva da *adivinhação*, ou, como estabeleceu Dibelius, de uma *intuição congenial*, o que, rapidamente, contribuiu para que uma *afinidade subterrânea* entre Nietzsche e Jesus fosse tida por Kühneweg como o fator fundamental que permitiu ao filósofo intuir a vivência mais íntima do redentor. O que, forçosamente, pode muito bem acabar dando margem a que se pense que, em tal caso, a *arbitrariedade* é o único elemento que deveria ser, no final das contas, levado em consideração. Em nossa proposta interpretativa, vemos esse exagero da importância conferida ao papel de uma adivinhação, ou de uma intuição congenial, ou de uma sorte de afinidade subterrânea, como algo problemático e confuso, e que só acaba favorecendo a interpretação que vê na filosofia do Anticristo uma volta à mensagem original de Jesus, à sua boa nova. Nietzsche não classifica Jesus de idiota por uma questão pura e exclusivamente intuitiva. Seu diagnóstico recorre sem dúvida à abstração conceitual, em que a intuição tende, naturalmente, a exercer um grande valor, mas tal diagnóstico está devidamente ancorado em toda uma tradição teórica com respeito ao tema, ele não surge espontaneamente, repentinamente, por "caminhos ocultos", *ex nihilo*.

Ora, o mundo de Jesus, a Palestina de sua época, está fora da política. O judaísmo sacerdotal sobrevive sob condições antinaturais, pois só conhece a "realidade" moral-religiosa; esse mundo, portanto, está deslocado da esfera política, das práticas naturais da vida, é um mundo abstrato, um mundo privado (Wellhausen). Esse tipo de mundo condiciona a degenerescência, faz proliferar todas as formas de seres degenerados, é um mundo do *tipo tschandala* (conceito que, como veremos, Nietzsche vai encontrar em Jacolliott). Um sujeito que viveu na Palestina da diáspora, em pleno judaísmo sacerdotal, ou seja, num mundo retirado, desnaturalizado, abstrato e apolítico; numa província de um Império, naquilo que constitui, na verdade, o estrato mais baixa dessa sociedade, o tipo *tschandala*, um conglomerado de degenerados e deserdados que se buscam; numa sociedade puramente, abstratamente religiosa e moral, na qual se exclui a luta, em que a incapacidade para o trabalho e a preguiça imperam; numa sociedade que é obrigada a viver do trabalho alheio, do esforço momentâneo, que permite a existência do santo, mais ainda, que vê a vida do santo como o alvo superior (Féré); numa sociedade cuja prática de vida é a não resistência, uma prática que representa exatamente o oposto da vida política, a não

separação entre amigo e inimigo, a ignorância de fronteiras, o ser privado, sem posses, sem nada como seu que se deva e que se queira defender (Tolstói); um tal sujeito só poderia ser um *filho de seu tempo*, ou seja, um *degenerado típico*. Entretanto, para ter agido assim de um tal modo fora-da-esfera-política, para ter representado uma tal forma *inteiramente privada* de existência, tal sujeito provavelmente representa o grau máximo que a degenerescência progressiva hereditária atinge, o fim inclemente para o qual, na verdade, ela caminha; a hiperexcitabilidade desse sujeito é extrema, seu desenvolvimento é interrompido em um certo estágio da infância, ele é estéril, representa o fim da cadeia degenerativa hereditária que lhe gerou, a auto-supressão da mesma, um aborto de uma sociedade abortada, em que a cultura não existe, uma má formação de uma sociedade má constituída, ou seja, um *idiota*. Esse tipo não é exatamente "adivinhado" por Nietzsche, "intuído", "inventado", o filósofo não compartilha nenhuma "afinidade subterrânea" com ele; não, esse tipo de sujeito (que não resiste, que não luta, fruto de uma sociedade degenerada, de uma degenerescência hereditária, um sujeito *incapaz* de se inserir na esfera política) tem um nome desde a antiguidade grega, ele existe ainda e sempre poderá existir, ele foi objeto da medicina do século XIX: Féré e todos os psiquiatras lidos por Nietzsche o conhecem muito bem – ele é um idiota. Quem *adivinhou* que alguém como Jesus seria o que, no século XIX, passou a ser entendido como um idiota foi Dostoiévski, e não Nietzsche. Nietzsche não *adivinhou* Jesus, ele o *diagnosticou*, em um sentido bastante preciso. A incapacidade de resistência de Jesus, condicionada por sua hiperexcitabilidade, a característica primordial da degenerescência, que nele atinge o seu grau máximo, o incapacita para a luta, para a resistência a todo e qualquer estímulo externo, daí porque sua bem-aventurança se encontra no voltar-se sobre si mesmo, em seu reino de Deus como um estado do coração.

### 3.6.1 – O judaísmo como mundo *tschandala*

A leitura de Wellhausen, Féré e, posteriormente, de Tolstói, conduziu Nietzsche à noção de que o mundo do judaísmo sacerdotal, da sociedade Palestina da diáspora, é um mundo que se encontra fora da esfera política, um mundo privado, um mundo propício a proliferação de seres degenerados. Jesus não é o único idiota que habitou neste mundo. Na

seção 26 de *O Anticristo*, Nietzsche faz referência à "idiota fórmula" do judaísmo sacerdotal de "obediência ou desobediência" a Deus, ou seja, uma fórmula que só faz sentido em um mundo retirado, abstrato, privado. Na seção 42, Nietzsche afirma que aquilo que o próprio Paulo não acreditava, "acreditavam os idiotas aos quais ele lançou a *sua* doutrina". No fragmento póstumo 14 [90] da primavera de 1888, vimos que Nietzsche inclui entre as espécies que são atraídas *pelo* anêmico santo de Nazaré, e que eram extremamente familiares a Dostoiévski, os "comovidos, arruinados e perturbados abortos, com idiotismo e entusiasmo, com *amor*..." [*rührende, verderbte und verdrehte Mißgeburten mit Idiotismus und Schwärmerei, mit Liebe*...]. E, na seção 31 de *O Anticristo*, fazendo referência aos romances russos, vimos que Nietzsche fala do *mundo* "peculiar e doente" para o qual os Evangelhos nos transportam, em que as "doenças nervosas e o idiotismo infantil" se encontram. Em seus últimos escritos, Nietzsche parece indicar, deste modo, que o próprio mundo que cercava Jesus era um mundo da idiotia, isto é, um mundo degenerado, *interrompido*, no qual a não resistência surge como principal medida de conservação, um mundo que se mostra *incapaz* de lutar, um mundo retirado da esfera política. Jesus não é o único idiota que se pode diagnosticar nos Evangelhos, ele é somente o idiota mais especial, aquele que conseguiu encontrar, instintualmente, o caminho para a sua *salvação* e para aqueles fisiologicamente semelhantes a ele, tal salvação só pode significar aqui a maneira com que essa determinada forma de vida pode alcançar a sua suprema beatitude, que consiste justamente em aceitar-se enquanto tal e não evitar o seu fim. A idiotia de Jesus não é um caso isolado na Palestina de sua época, o judaísmo da diáspora condiciona a profusão de todo o tipo de degenerescência, inclusive a idiotia, que se torna bastante comum nesse ambiente. A idiotia de Jesus é fisio-culturalmente condicionada, não é mero acaso, um golpe do destino, mas algo previsível sob tais condições e, até mesmo, inevitável. [1163]

No fragmento póstumo 11 [280] de novembro de 1887 a março de 1888, que delimita o momento em que Nietzsche começa a fazer uso dos resultados obtidos com a leitura de Tolstói, ou seja, exibindo não unicamente extratos e resumos de *Ma religion*, mas tentativas interpretativas propriamente nietzschianas sobre as questões levantadas nessa obra, o filósofo se refere a Jesus como um *santo anarquista*. Sua morte não representou a

[1163] Cf., nesse sentido, Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist"*, pp. 288-289.

"redenção dos pecados" da humanidade, foi o seu próprio "pecado" que o levou à cruz. Jesus foi "um criminoso político na medida em que um crime político possa ainda ser concebido sob tais circunstâncias". Com base em Tolstói, Nietzsche passa a considerar o caráter *apolítico* da mensagem evangélica de Jesus como sendo seu atributo fundamental. Como, então, é possível chamá-lo de santo *anarquista*? Do mesmo modo que se poderia afirmar que um crime político pudesse ter lugar no interior do judaísmo sacerdotal, ou seja, de um modo absolutamente *deslocado*, provisório. Jesus é um santo anarquista, mas no sentido em que o Estado, em que o Império conseguiu visualizá-lo, conseguiu *julgá-lo*. Império Romano e Judéia habitam mundos completamente distantes um do outro. Na colisão destes mundos, Jesus e seus correligionários só puderem ser "introduzidos" na esfera estatal mediante as noções de "desordeiros", "agitadores", "rebeldes", isto é, como "criminosos". No mundo judaico essas noções não fazem o menor sentido, e ainda menos no mundo em que Jesus habitou. O fragmento 11 [280] é um preparatório da seção 27 de *O Anticristo*, neste último, a dificuldade de ordem discursiva acerca de como falar sobre os motivos e os argumentos que levaram à condenação de Jesus fica ainda mais acentuada, como se pode perceber no modo como o filósofo modificou o final da sentença supracitada: "[Jesus] foi um criminoso político, na medida em que criminosos políticos eram possíveis numa comunidade *absurdamente apolítica*." O judaísmo sacerdotal nada entendia das relações práticas da vida, das questões ligadas aos negócios públicos, mas tão-somente de questões "espirituais", religiosas, morais, abstratas, antinaturais, irreais. Dessa forma, apenas de um modo, por assim dizer, figurativo, relativo, provisório, por intermédio de uma espécie de suspensão do real, é que se pode falar de um tal mundo como pertencente a qualquer esfera política, mas nunca de acordo com a *realidade*. De igual maneira, Jesus, apenas de modo figurativo, relativo, provisório, pode ser tomado como um santo *anarquista*, pois sua prática resulta de uma necessidade absolutamente deslocada de toda e qualquer esfera política, inclusive, e principalmente, de uma posição anti-política, em outras palavras, de um ato consciente e voluntário de retirada da política ou de abolição do Estado pelos seus fundamentos, de um *anarquismo* no exato sentido político da palavra.

No fragmento póstumo 9 [50] do outono de 1887, provavelmente resultado de uma primeira leitura de Wellhausen, e que ainda faz parte do antigo esboço da "Vontade de

poder", Nietzsche já afirma que no mundo do judaísmo sacerdotal não há a mínima consciência de que possam existir coisas autenticamente *espirituais*, ou seja, uma cultura: "a palavra 'espírito' não se acha jamais aqui a não ser como mal-entendido: aquilo que todo o mundo nomeia 'espírito' é sempre para esse povo ainda 'carne'". Isto é, as coisas ditas "espirituais" no mundo judaico não passam de irrealidades, não possuem ligação com os verdadeiros objetos espirituais, isto é, com o mundo da cultura. Nietzsche fará exatamente esta mesma observação a respeito da compleição fisio-psicológica de Jesus na seção 29 de *O Anticristo*, ao rejeitar a noção de "gênio" utilizada por Renan para explicar seu Jesus histórico. O conceito de *espírito*, de cultura, de ciência, de arte, não tem qualquer significado no mundo judaico, e o mesmo no que se refere ao mundo de Jesus. Isso não significa que o movimento que ensejou a criação do código sacerdotal resulte das mesmas necessidades fisiológicas representadas por Jesus, ou seja, da idiotia, mas apenas que o mundo que esse código *gerou*, que o tipo de vida que esse código *condicionou*, isto é, a sociedade Palestina da época de Jesus, é um mundo privado, apolítico, um mundo em que a degenerescência deve necessariamente proliferar, um mundo da idiotia, um mundo do tipo *tschandala*. [1164] No fragmento póstumo 10 [135] do outono de 1887, antes, portanto, que o projeto de uma psicologia do redentor adquirisse seus contornos mais precisos (antes da leitura de Tolstói), Nietzsche já parece falar de um cristianismo mais original, uma forma de vida privada e não ressentida condicionada por certos tipos de ambientes retirados da política. Esse cristianismo original depõe contra a total falta de asseio intelectual do cristianismo professado pelo homem moderno, esse "aborto de falsidade" [1165], contra a sua impudente desonestidade para consigo mesmo, para com sua consciência:

> O cristianismo é possível como a *mais privada* forma de existência [privateste *Daseinsform*]: ele supõe uma sociedade estreita, retirada, absolutamente não política – ele pertence ao conventículo. Em contrapartida um "Estado cristão", uma "política cristã" – não são mais do que palavras de ação de graças [*Dank-Gebets-Worte*] em bocas do tipo que têm *razões* para produzir palavras de ação

[1164] Fundamental para essa discussão é a tentativa feita por Nietzsche, nos fragmentos póstumos 10 [92] e 10 [181] de novembro de 1887 a março de 1888, de demonstrar a tese de que a vida ideal proposta pelo cristianismo de Paulo é a vida representada pela pequena família judaica da diáspora e não pela sua classe reinante; a vida "dessa espécie de gente pequena [*kleinen Leuten*] absolutamente não política e mantida afastada" (FP 10 [181] de novembro de 1887 a março de 1888).
[1165] Cf. AC § 38.

> de graças. Que estes venham a falar de "Deus dos exércitos" enquanto chefe de Estado maior – eis o que não engana ninguém. O príncipe cristão, ele também pratica a política de Maquiavel: à condição de que ele não faça má política.

Mas é no fragmento póstumo 10 [157] do outono de 1887, que o caráter apolítico da sociedade judia da diáspora é discutido mais detidamente. A tese de que o judaísmo introduz uma noção de moral como *antinatureza* [1166], como irrealidade é demonstrada por Nietzsche mediante o seguinte argumento: toda *lei*, isto é, toda noção *mundana*, autenticamente política, de um código legislativo civil, é estabelecida de acordo com as necessidades impostas pela ordem natural das coisas, da naturalidade, da realidade. É com vistas à conservação de uma comunidade que certas ações são coibidas e desestimuladas, não porque o estado de espírito da qual se originaram possa ser de algum modo tido como absolutamente condenável em si, mas sim porque tais ações são perigosas e indesejáveis sempre que elas estiverem voltadas *contra* a comunidade. Com isso, não se quer de maneira alguma interditar a possibilidade de que o estado de espírito que enseja tais ações seja estimulado para o auxílio da comunidade, notadamente contra seus inimigos. Contudo, a moral do idealismo concebe a noção de que o estado de espírito do qual resultam tais ações é em si mesmo condenável, com isso, a lei é *castrada* [1167], perde sua necessidade natural, seu apego às exigências práticas da vida. Todavia, como diz Nietzsche, "é somente nos casos de exceção em que uma comunidade vive *absolutamente* fora de todo constrangimento a fazer guerra por sua existência que se prega aos ouvidos semelhante coisa". [1168] Por diversas circunstâncias singulares de sua história, a sociedade judaica da diáspora havia se tornado uma sociedade eminentemente parasitária, fora de toda preocupação política. Para Nietzsche, o cristianismo só poderia germinar em um tal solo:

> Esse foi o caso igualmente da primeira comunidade cristã (também da comunidade judaica), da qual a condição prévia foi o caráter absolutamente *apolítico* da sociedade judaica. O cristianismo não poderia crescer senão sobre o terreno do judaísmo, ou seja, no seio de um povo que já havia renunciado a sua existência política e que não levava mais do que um tipo de existência parasitária no interior da ordem romana. O cristianismo é um passo *adiante* nesse sentido: tem-se o direto de se "emascular" ainda mais – as circunstâncias o permitem. [1169]

[1166] Esse tema terá seu desenvolvimento mais acabado em CI, "Moral como antinatureza".
[1167] Cf. CI, "Moral como antinatureza" § 1.
[1168] FP 10 [157] do outono de 1887.
[1169] Ibidem.

Embora, na passagem acima, Nietzsche não esteja se referindo exatamente a Jesus, mas sim ao cristianismo como sendo fruto do judaísmo, pode-se dizer que tal sociedade também representava um ambiente propício para que o nascimento de um tipo idiota viesse a ocorrer, ou seja, um mundo formado por um ajuntamento de seres degenerados de toda espécie. No fragmento póstumo 11 [363] de novembro de 1887 a março de 1888, que consideramos decisivo para o esclarecimento do valor que se deve conferir à mensagem original de Jesus no interior de *O Anticristo*, Nietzsche se pergunta: essa mensagem, essa prática de vida, esse ideal *representado por Jesus* é realizável?

> Sim, mas climaticamente condicionado... semelhante ao ideal hindu... falta o *trabalho*... livre de todo apego ao povo, ao Estado, a comunidade de cultura, a jurisdição, ele rejeita a instrução, o saber, a educação das boas maneiras, o ganho, o comércio... ele liquida tudo o que constitui a utilidade e o valor do homem – *encerrado* em uma idiossincrasia de sentimento – apolítico, antinacional, nem agressivo, nem defensivo, – possível somente no interior de uma sólida organização da vida social e do Estado, que deixa pulular esses santos parasitas às custas da comunidade...

Há, nessa importante passagem, um complexo cruzamento dos resultados obtidos com pelo menos três fontes diferentes: Féré, Tolstói e Jacolliot. Vimos anteriormente como Nietzsche fará uma aproximação da figura do santo com a figura do criminoso analisada por Féré em *Dégénéréscence et criminalité*. [1170] Para Nietzsche, é movida pelos mesmos instintos de conservação que dá origem à criminalidade que a sociedade judaica elege a vida do santo como ideal. Tal como o criminoso, o santo é uma parasita da sociedade. Devido a sua hiperexcitabilidade e ao seu esgotamento, os sujeitos degenerados se vêem impossibilitados de continuarem na luta pela existência, mostrando-se igualmente incapazes de um esforço contínuo, inábeis para o trabalho, tomados pela preguiça, e, por conseguinte, dependentes do trabalho alheio. Enquanto "povo santo", a sociedade judaica representa uma sociedade formada essencialmente por sujeitos degenerados. Esse povo consegue ser *santo*, ou seja, parasitário porque vive à custa do Império. [1171] Com Tolstói, Nietzsche viu a

[1170] Cf. FP 15 [37] da primavera de 1888.
[1171] "A PRESSUPOSIÇÃO PSICOLÓGICA: a *ignorância* e a *incultura*, a ignorância que desaprendeu todo pudor: *a ausência total de objetivos, de tarefas reais* pelas quais se requer outros meios além da costumeira beatice, – o *Estado os dispensa desse trabalho*; o impudente povo não fez por menos, como se dele não precisasse" (FP 10 [199] do outono de 1887).

possibilidade psicológica de um ambiente em que toda posse, todo cuidado de si, toda defesa de um território, de uma comunidade, se vê esvaziada de sentido, de necessidade, um mundo absolutamente privado. Já a referência ao ideal hindu provém diretamente do sistema de castas propalado pelo chamado Código de Manu, que estabelece como necessidade natural a existência de um grupo desvinculado desse sistema, que se encontra ao mesmo tempo abaixo e fora da hierarquia, a saber, o grupo dos sem casta, a *tschandala*.

Nietzsche entrou em contato com o Código de Manu por intermédio da obra *Les legislateurs religieux: Manou, Moïse - Mahomet*, de Louis Jacolliot [1172], primeira e única parte de uma planejada coleção que permaneceu inacabada sobre códigos legislativos religiosos da Antiguidade e do início da Idade Média. *Les legislateurs religieux* contém uma pretensa tradução "crítica" do *Mānava-dharma-śāstra*, um importante código de leis do hinduísmo em sânscrito clássico. Apesar de sua alegada antiguidade, que remontaria a quase seis mil anos antes de nossa era, o *Manu-smrti*, como também é conhecido, foi escrito provavelmente no primeiro século de nossa era, sendo bem posterior ao *Vedas*. A autoria do livro é desconhecida, embora se queira atribuí-la a Manu, uma figura mítica, pai da raça humana, sobrevivente do Dilúvio. O Código de Manu pode ser considerado um *Śāstra*, um "manual", cujo tema é o *Dharma*, a "lei natural". Ele trata das regras básicas da vida diária e da ordem social, lidando com temas como os direitos e deveres pertencentes a cada uma das castas, iniciação, casamento, hospitalidade, restrições alimentares, a conduta da mulher, etc.

A tradução do Código de Manu feita por Jacolliot foi lida por Nietzsche em maio de 1888, provocando no filósofo um enorme entusiasmo, na verdade, como declarou Colli, "uma grande e mesmo exagerada impressão sobre ele" [1173], como se pode constatar em uma quantidade expressiva de extratos, comentários da obra e críticas ao Código de Manu presente nos fragmentos póstumos da primavera de 1888 [1174], assim como nas seções 55 a

[1172] Jacolliot, Louis. *Les legislateurs religieux*: *Manou, Moïse – Mahomet*: Traditions religieuses comparés des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du rituel égyptien, du Zend-Avesta des parses et de traditions finnoises. Paris: A. Lacroix, 1876.
[1173] Colli, KSA 13, p. 667.
[1174] Cf. os fragmentos póstumos: 14 [106], 14 [175], 14 [176], 14 [177], 14 [178], 14 [191], 14 [190], 14 [192], 14 [195], 14 [196], 14 [198], 14 [199], 14 [200], 14 [202], 14 [203], 14 [204], 14 [201], 14 [213], 14 [214], 14 [215], 14 [216], 14 [217], 14 [218], 14 [220], 14 [221], 14 [224], 14 [223], 15 [24], 15 [62] da primavera de 1888.

57 de *O Anticristo*, em "Os 'melhoradores' da humanidade" de *Crepúsculo dos ídolos*, bem como no exemplar pessoal de Nietzsche de *Les legislateurs religieux*, conservado na Biblioteca Herzogin Anna Amalia de Weimar [1175], que apresenta uma grande quantidade de traços de leitura, e, por fim, em uma carta a Heinrich Köselitz de 31 de maio de 1888:

> Devo a estas últimas semanas uma *lição* essencial: encontrei o *Código de Manu* em uma tradução francesa feita na Índia sob o controle rigoroso dos mais eminentes sacerdotes e especialistas de lá. Este produto absolutamente *ariano*, um código sacerdotal de moral baseado no *Vedas*, na noção de castas, e de proveniência muito antiga – *não* pessimista, ainda que sempre muito sacerdotal – complementa minhas representações sobre religião de maneira extraordinária. [1176]

A visão de uma sociedade dividida entre quatro castas, a saber, sacerdotes (*brâmanes*), guerreiros (os *ksatriyas*), agricultores e comerciantes (*Vaisyas*), e servos (*sudras*), além de um grupo formado por aqueles que foram proscritos, expulsos dessa hierarquia juntamente com os seus descendentes (*tschandala*), que está presente no Código de Manu, despertou bastante o interesse de Nietzsche, tornando-se um elemento fundamental em sua crítica ao cristianismo. Segundo o filósofo: "Respira-se aliviado, quando se deixa o ar cristão de doença e masmorra e se adentra esse mundo mais são, mais elevado, mais amplo. Quão miserável é o Novo Testamento ao lado de Manu, como cheira mal!" [1177] Para Nietzsche, o Código de Manu *mente* como toda moral, como tudo o que é sacerdotal, porém, para o filósofo, pouco importa que se minta, mas sim com que *finalidade*. O código de Manu representa uma *pia fraus*, uma "mentira sagrada", que não ameaça a vida, mas a *promove*.[1178] O código de Manu *mente*, mas com uma finalidade salutar, louvável, nobre, a saber: o *cultivo* de uma determinada espécie de homem, uma espécie nobre, mais elevada. O cristianismo, em contrapartida, mente com a finalidade de

[1175] Sinais de leitura no exemplar pessoal de Nietzsche: pp. 4, 95, 98, 126, 138, 249, 250, 257, 261, 275, 292, 293, 342, 357, 364, 365, 366, 392, 393, 396, 397, 400, 402, 416, 423-430, 432-433, 438-441, 455, 462-471, 473-475, 477-478. Cf. Campioni, *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*. O *fac-símile* do exemplar pessoal de Nietzsche encontra-se disponível no site da Fundação Clássicos de Weimar, no endereço: < http://ora-web.swkk.de/digimo_online/digimo.entry?source=digimo.Digitalisat_anzeigen&a_id=15698 >. Último acesso: 27/06/2012.
[1176] Cf. KSB 8, p. 325.
[1177] CI, Os "melhoradores" da humanidade § 3.
[1178] Cf. AC § 56.

*amansar* a besta, para isso, quer alquebrar o homem, torná-lo doente, miserável, lastimável. [1179] "Cultivo" e "amansamento", somente esses termos *zoológicos* exprimem a *realidade* por trás das intenções dos "melhoradores": impor determinada condição de existência a um animal, ter controle sobre sua constituição fisiológica. Por mais que o Código de Manu não corresponda propriamente à concepção política de Nietzsche, além de contrariar sua noção de que se deve buscar sempre a criação de novos valores, tendo em vista que semelhante código evita o experimento, "conclui nada mais cria" [1180], ele representa, para o filósofo, por outro lado, um importante recurso, um artifício, uma arma na denúncia da moral cristã como antinatural e negadora da vida. Uma legislação, uma *moral*, cuja finalidade é "'eternizar' a suprema condição para que a vida *prospere*" [1181], que não nega as condições naturais de efetivação da vida, precisa ser contraposta ao cristianismo para que seu caráter deletério, venenoso, prejudicial à vida fique ainda mais evidenciado. [1182]

Dois trabalhos fundamentais estabeleceram que a leitura do Código de Manu por intermédio de Jacolliot feita por Nietzsche acabou, talvez, por comprometer seriamente a própria legitimidade de seus argumentos. [1183] Em "*Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu*" [1184], Annemarie Etter mostrou que a obra de Jacolliot nada tem de "crítica", e muito menos resultou de um "controle rigoroso" como afirmou Nietzsche em sua carta a Heinrich Köselitz, mas que não passa de um trabalho pseudocientífico, que contém graves erros editoriais e de tradução. A obra corresponde apenas a uma das muitas versões disponíveis do Código de Manu, com inserções arbitrárias de Jacolliot, na forma de observações e notas, que não se encontram em nenhuma das versões do código, mas em textos de natureza

[1179] Cf. CI, Os "melhoradores" da humanidade § 2.
[1180] AC § 57.
[1181] AC § 58.
[1182] "É impossível não comparar o código de leis indiano com o cristão: não há melhor maneira de se convencer intimamente daquilo que há de imaturo e de diletante em toda a tentativa cristã" (FP 15[24] da primavera de 1888).
[1183] Outro trabalho digno de nota é o de Thomas Brobjer, "*The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings: The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society*". In: *Nietzsche Studien*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, Band 27, 1998. Brobjer se esforça em mostrar que o Código de Manu de maneira alguma corresponderia a um ideal político que Nietzsche se propôs a defender como parte integrante de seu projeto filosófico, visto que, entre outros motivos, Nietzsche considera tal código como uma "mentira sagrada", da mesma natureza que o cristianismo e a visão política de Platão, além disso, tal código não procura criar nada de novo, mas somente sancionar uma longa experiência de vida de uma sociedade.
[1184] Cf. Etter, Annemarie. "Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu". In: *Nietzsche Studien*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, Band 16, 1987.

bem diferente. Segundo Etter, Jacolliot estava longe de ser um dos maiores especialistas em hinduísmo como quis acreditar Nietzsche, mas somente um estudioso entusiasmado das tradições hindu que acreditava que toda a cultura humana teve origem na Índia. Em "*Manu as a Weapon against Egalitarianism*" [1185], Koenraad Elst esclareceu, por sua vez, que o problema vai muito além das imperfeições filológicas contidas na versão do Código de Manu presente na obra de Jacolliot, pois, fora essa questão, há ainda três fontes de distorção na concepção de Nietzsche sobre o sistema de castas indiano: o Código de Manu em si, uma teoria sobre a *tschandala* que Jacolliot desenvolve em uma de suas notas, e a própria visão que Nietzsche irá elaborar sobre o tema. De acordo com Elst, a forma como o Código de Manu interpreta o *Vedas* é vista como equivocada mesmo entre estudiosos indianos, e a maneira como esse código apresenta o sistema de castas não pode ser certificada como historicamente védica. Além disso, apesar de ter sido muito influente, esse código nunca exerceu o poder de um código civil tal como se entende no ocidente, possuindo apenas uma função orientadora. Mas, para Elst, é sobretudo em uma longuíssima nota escrita por Jacolliot que reside o principal motivo de Nietzsche ter desenvolvido uma visão errônea do sistema de castas indiano e da *tschandala*. [1186] A nota surge após a seguinte passagem: "*Le brahme qui épouse une soudra est dégradé sur-le-champ, et il rabaisse sa famille à la condition servile. Il est rejeté parmi les tchandalas ou gens des classes mêlées.*" O intuito da nota é, ao mesmo tempo, esclarecer melhor a extensão do conceito de *tschandala* e expor a tese de que a as religiões do sudoeste asiático se originaram como resultado de emigrações de populações *tschandalas*. Como propõe Jacolliot no início de sua nota: "*Cette expression de tchandala se rencontre si souvent dans Manou que nous croyons utile de donner quelques explications sur ces gens des classes mêlées et le chemin parcouru par quelques-unes de leurs migrations les plus curieuses, émigrations sur lesquelles nous nous fondons pour donner à la Chaldéo-Babylonie l'Inde pour ancêtre*." [1187] De acordo com Elst, Nietzsche se mantém apenas parcialmente interessado no Código de Manu em si, seu principal objeto de interesse é mesmo a nota de Jacolliot e sua tese, segundo Elst,

[1185] Elst, Koenraad. "Manu as a Weapon against Egalitarianism: Nietzsche and Hindu Political Philosophy". In: Siemens, Herman W.; Roodt, Vasti (Ed.). *Nietzsche, Power and Politics*: *Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.
[1186] Cf. Jacolliot, Louis. *Les legislateurs religieux*, pp. 98-120.
[1187] Jacolliot, Louis. *Les legislateurs religieux*, pp. 98.

"cientificamente insustentável" e alimentada por seu anti-semitismo, de que os judeus descendem diretamente da *tschandala* indiana. Como se atesta na seção "Os 'melhoradores' da humanidade" em *Crepúsculo dos ídolos*, em que Nietzsche cita dois editos, um lançado, como esclarece Jacolliot [1188], a "oito mil anos" antes de nossa era, pelo *artaxchatria*, "grande rei", Pratichta, e o outro, a "seis mil anos" antes de nossa era (essas datações são muito provavelmente míticas), pelo *artaxchatria* Agastya, que exemplificam, segundo o filósofo, as *terríveis* "medidas de proteção" que o *Código de Manu* estabelece contra a *tschandala*, porém, tais editos não se encontram em nenhuma das versões desse código, mas foram retirados por Jacolliot de um texto chamado *Avadana-Sastra*, uma coleção de relatos históricos. [1189]

---

[1188] Jacolliot, Louis. *Les legislateurs religieux*, p. 102.

[1189] Nietzsche cita primeiramente um edito lançado no segundo momento em que se tomou medidas contra a *tschandala*, sob o reinado do *artaxchatria* Agastya, mais precisamente o terceiro edito de um total de três (o *artaxchatria* Pratichta lançou somente um, o *Arta*, "ato justo"): "Talvez nada contrarie mais nossa sensibilidade do que *essas* medidas de proteção da moral indiana. O terceiro edito, por exemplo (Avadana-Sastra I), o 'dos vegetais impuros', decreta que a única alimentação permitida aos *tschandalas* seja alho e cebola, visto que as escrituras sagradas proíbem dar-lhes cereais ou frutos que contenham grãos, ou água, ou fogo. O mesmo edito estabelece que a água que necessitam não pode ser retirada dos rios, nem das fontes ou dos lagos, mas somente das vias de acesso aos pântanos e dos buracos deixados pelos pés dos animais. Igualmente lhes é proibido lavar roupa e *lavar a si mesmos*, pois a água que lhes é concedida graciosamente pode ser usada apenas para matar a sede. Por fim, há a proibição de as mulheres sudras assistirem as mulheres *tschandalas* no parto, e também de essas últimas *assistirem uma a outra*..." (CI, Os "melhoradores da humanidade § 3). "*Le troisième, appelé karana-munkundakaja, l'édit sur les légumes impurs, 'Ordonne que la seule nourriture qu'il sera permis de leur donner consistera en ail et oignons (munkundaka, oignons), les livres sacrés défendent qu'il soit donné aux tchandalas ni grains, ni fruits portant grains, ni feu ni eaux.'* (*Avadana-Sastra*, 1ª partie.) *La même ordonnance porte : 'Qu'ils ne pourront prendre de l'eau pour leur subsistance, ni dans les fleuves, ni dans les sources, ni dans les étangs, mais seulement aux abords des marécages et des abreuvoirs, et dans les trous faits dans la vase par les pas des bestiaux.' Défense fut faite également : 'De laver leur linge et de faire leurs ablutions, l'eau croupie, qui leur était concédée, ne devait être employée qu'à éteindre leur soif.' Il fut interdit aux femmes soudras d'accoucher les femmes tchandalas, et à ces dernières de s'aider entre elles, etc.*. (*Avadana-Sastra*, 1ª partie)" (Jacolliot, *Les legislateurs religieux*, p. 106). É somente em seguida que Nietzsche cita o edito lançado no primeiro momento, sob o reinado do *artaxchatria* Pratichta: "– O próprio Manu diz: 'Os tschandalas são fruto do adultério, do incesto e do crime (– esta é a conseqüência *necessária* do conceito de cultivo). Eles só devem ter por vestimenta os farrapos dos cadáveres; por louça, vasilhames quebrados; por adornos, pedaços velhos de ferro; por culto religioso, somente os maus espíritos. Eles devem escrever da esquerda para a direita e servir-se da mão direita para escrever: o uso da mão direita e da escrita da esquerda para a direita é reservado aos virtuosos, às pessoas de raça". (CI, Os "melhoradores" da humanidade § 3) "*Manou a dit: les tchandalas naissent de l'adultère, de l'inceste et du crime. Ils ne peuvent avoir pour vêtements que les habits des morts, pour plats que des pots brisés, pour parure du fer, pour culte que celui des mauvais génies et qu'ils vaguent sans cesse d'un lieu à un autre. Il leur est interdit de* prononcer le nom de Brahma, l'être existant par lui-même, et le mystérieux monosyllabe, de lire, de copier et d'enseigner le Véda, d'écrire de gauche à droite, qui est le mode réservé aux hommes vertueux des quatre castes et pour la transcription de l'Ècriture sacrée" (Jacolliot, *Les legislateurs religieux*, p. 102). Provavelmente Nietzsche se equivoca ao escrever "servir-se da mão direita para escrever", quando o certo seria da "mão esquerda" como é dito por Jacolliot. Após a citação do edito do *artaxchatria*

Jacolliot acredita que os *tschandalas*, ao longo do tempo, acabaram por se tornar uma nação dentro da própria nação. Por conta disso, a cerca de 8.000 anos antes de nossa era, foi emitido o primeiro decreto citado por Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*. Medida que teria reduzido o número de *tschandalas* pela metade. Entretanto, eles lentamente se recuperaram e voltaram a prosperar. Por isso, a cerca de 6.000 anos antes de nossa era, um novo decreto foi emitido, resultando em uma nova redução de seu número, seguida, anos depois, porém, de uma nova recuperação. Até que, por volta de 4.000 anos antes de nossa era, por conta do combate entre brâmanes e budistas, eles voltaram a ser perseguidos e se viram forçados a emigrar. Deslocando-se para o oeste asiático, especialmente para Sind (Paquistão) e Pérsia, como relata o *Avadana-Sastra,* dirigindo-se depois, como acredita Jacolliot, para as margens do Eufrates e do Tigre. [1190] Os caldeus, assírios, babilônios, sírios, fenícios e árabes seriam, portanto, somente os descendentes de várias tribos *tschandalas* que emigraram da Índia em diferentes momentos, os hebreus seriam, por sua vez, uma emigração dos caldeus. Assim, todos os chamados semitas seriam oriundos da *tschandala*, daí seu hábito de escrever com a mão esquerda, a adoção da prática da circuncisão, o modo de vida nômade, etc. Jacolliot defende que seus costumes e "comportamentos baixos", como, por exemplo, aqueles praticados em Sodoma e Gomorra, que seriam raros entre nações européias, são uma herança de sua escravidão. Por outro lado, o Ocidente, o Egito Antigo teria sido povoado pela emigração de castas hindus mais elevadas, por isso seu costume de se alimentar e escrever com a mão direita, a

---

Pratichta, Nietzsche acompanha a narração de Jacolliot sobre o que resultou dos três editos lançados pelo *artaxchatria* Agastya: "– O resultado de tal policiamento sanitário não deixou de aparecer: epidemias assassinas, horríveis doenças venéreas e, depois, novamente a 'lei da faca', prescrevendo a circuncisão dos meninos e a remoção dos pequenos lábios das meninas." (CI, Os "melhoradores" da humanidade § 3) "*Le premier résultat de ces atroces dispositions que Avadana-Sastra signale, fut amené par la défense faite à ces malheureux de procéder à aucune ablution corporelle. En peu de temps, presque tous ces malheureux furent atteints de plaies purulentes aux parties génitales. Comme en cet état ils ne pouvaient travailler, Agastya rendit l'ordonnance appelée karana-nistrincaya, l'édit du couteau, par lequel: 'Tout homme et tout enfant mâle en naissant furent astreints à la circoncision, et toute femme dut subir l'ablation des petites lèvres vaginales...*' (*Avadana-Sastray*, 1ª partie)" (Jacolliot, *Les legislateurs religieux*, p. 107).

[1190] "*A l'époque des luttes brahmaniques et bouddhistes, environ quatre mille ans avant notre ère, pris entre des ennemis aussi acharnés contre eux les uns que les autres, les tshandalas au rapport de l'*Avadana-Sastra: 'Emigrèrent en foule par le pays du Sind et d'Aria (Iran) avec leurs troupeaux, route qu'avaient déjà parcourue Harakala et ses guerriers...' *Comme on le voit, c'est le chemin de le Euphrate et du Tigre, le chemin de la Chaldée et de la Babylonie*" (Jacolliot, *Les legislateurs religieux*, p. 109).

complexidade de seu culto e de suas tradições, etc. [1191] Devido ao fato de serem oriundos da *tschandala*, os semitas nunca puderem alcançar, de acordo com Jacolliot, o verdadeiro e elevado significado das concepções religiosas de seus mestres, elaborando somente uma imitação dos elementos exteriores do culto bramânico que eles associaram com suas próprias idéias vulgares:

> *Les prétendus Sémites, eux-mêmes, furent si bien des esclaves tchandalas émigrés qu'ils ne purent jamais s'élever au-dessus des conceptions vulgaires qu'ils avaient emportées de la mère-patrie. Les tchandalas ignorants n'avaient guère vu dans le culte indou que les manifestations extérieures abandonnées à la plèbe, rien dans ce que nous ont laissé les Chaldéens, leurs descendants, ne prouve que sur le terrain religieux ils se soient élevés aux croyances philosophiques et spirituelles des brahmes*. [1192]

A maneira como Nietzsche faz uso, em *Crepúsculo dos Ídolos*, das prescrições que o "Código de Manu" impôs à *tschandala* – ou melhor, dos editos que Jacolliot encontrou no *Avadana-Sastra* – e da teoria de que os judeus descendem da *tschandala*, mostra que seu interesse em tal teoria está diretamente relacionado com sua crítica ao cristianismo, aparecendo muito mais como uma forma de denunciar a proveniência dessa religião a partir do solo do ressentimento judaico, interpretado agora pelo víeis do que ele vai denominar de *pessimismo da indignação*, prerrogativa de toda *tschandala* [1193], afastando-se, portanto, do anti-semitismo de Jacolliot:

> Essas disposições são muito instrutivas: nelas temos a humanidade *ariana*, totalmente pura, totalmente primordial – vemos que o conceito de "sangue puro"

[1191] "*En présence de toutes ces preuves, il n'est pas contestable que cette foule mêlée dont parle Eschyle, cette multitude d'hommes de diverses nations, parlant des langages différents, et unis cependant par les mêmes mœurs et les mêmes croyances religieuses, qui, selon le chaldéen Bérose, vinrent coloniser la Ghaldéo-Babylonie, ne soient partis de l'Inde aux époques signalées par les traditions de l'Avadana-Sastra.* [...] *L'Egypte fut la seule de ces contrées qui fut colonisée par les castes élevées de l'lndoustan, aussi son état social, ses croyances, son culte, ses traditions furent-ils de simples reproductions, des copies des usages de la mère-patrie. Mêmes influences sacerdotales, mêmes divisions de castes, même impossibilité d'en sortir, même droit pénal qui, comme dans l'Inde, produisait cette foule de décastés et de mêmes peuples qui, ainsi que le constate la Bible, s'enfuirent de l'Egypte avec les Hébreux.* [...] *Les habitudes de l'esclavage, de l'isolement, la privation des femmes souvent imposée aux tchandalas pour arrêter le développement de la race, avaient fait naître chez eux des vices contre nature que Sodome et Gomorrhe n'eurent pas seules en partage, car tous les peuples dits sémitiques en furent et en sont encore infectés. Ces ignobles et dégradantes coutumes sont considérées avec horreur dans l'Inde comme des vices de pariahs, et on n'a pu les remarquer chez les nations européennes qu'à titre d'exception*" (Jacolliot, *Les legislateurs religieux*, p. 118-119).
[1192] Jacolliot, *Les legislateurs religieux*, pp. 114-115.
[1193] Cf. AC § 57.

> é o oposto de um conceito inócuo. Por outro lado, torna-se claro *em qual* povo se eternizou o ódio, o ódio de *tschandala* a essa "humanidade", onde ele se tornou religião, onde se tornou *gênio*... Desse ponto de vista os Evangelhos são um documento de primeira ordem; e mais ainda o livro de Enoque. – O cristianismo, de raiz judaica e 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*: o cristianismo, a transvaloração de todos os valores arianos, o triunfo dos valores *tschandalas*, o Evangelho pregado aos pobres, aos baixos, a revolta geral de todos os pisoteados, miseráveis, malogrados e desfavorecidos contra a "raça" – a imorredoura vingança da *tschandala* como *religião do amor*... [1194]

Não obstante, ainda permanece a questão de saber exatamente até que ponto Nietzsche levou a sério a teoria de Jacolliot. Etter chama atenção para o fato de que a tradução do Código de Manu feita por Jacolliot não era de modo algum a única e muito menos a melhor disponível em uma língua européia. Dois anos antes da publicação da tradução de Jacolliot, uma versão em inglês feita por George Buehler, que ainda hoje é utilizada, havia saído, e uma de William Jones já havia sido publicada em 1796; em francês, uma tradução de Auguste Loiseleur Deslongchamp havia sido publicada já em 1833; além disso, a tradução de William Jones foi vertida para o alemão dois anos após sua publicação. Ademais, ainda que seu amigo Paul Deussen, professor de filosofia indiana, e seu ex-colega de Schulpforta, Ernst Windisch, professor de sânscrito em Leipzig, não fossem verdadeiros especialistas em *Dharma-śāstras*, eles poderiam facilmente identificar a verdadeira natureza do trabalho de Jacolliot, ou seja, uma publicação pseudocientífica, contendo grosseiras e enganosas conclusões baseadas em suposições completamente arbitrárias. É, pois, surpreendente, argumenta Etter, que Nietzsche não tenha se dado ao trabalho de consultá-los sobre tal questão, uma vez que sua competência enquanto filólogo deveria tê-lo alertado para o caráter amadorista do trabalho de Jacolliot. A preferência de Nietzsche pela tradução de Jacolliot, declara por sua vez Elst, constitui um verdadeiro mistério. Segundo ele, esse estranho erro de julgamento por parte de Nietzsche permanece inexplicado, o que ainda é melhor do que vê-lo simplesmente como um pródromo de sua perda de sanidade ocorrida um ano depois.

Nossa hipótese é de que o entusiasmo de Nietzsche pela obra de Jacolliot está diretamente relacionado com o que ele próprio declara em sua carta a Heinrich Köselitz de

[1194] CI, Os "melhoradores da humanidade § 4.

31 de maio de 1888, a saber, esse "Código de Manu" representava uma *complementação* de suas concepções sobre a religião, em particular, sobre o cristianismo. É possível perceber na forma como se dá a recepção da obra de Jacolliot nos escritos de Nietzsche, ou seja, na maneira como o filósofo se apropria das opiniões do estudioso, que tais opiniões lhe serviram como confirmações de diversos argumentos que ele havia elaborado na tentativa de realizar uma fisiologia da moral e da religião. A visão proposta por Jacolliot do sistema de castas indiano constituía uma grande complementação ou corroboração sobretudo dos resultados que Nietzsche obteve com a leitura de Féré. O que o "Código de Manu" apresenta é a naturalidade da *décadence*, da degenerescência fisiológica de todo organismo vital, de toda civilização, bem como a necessidade de que essa degenerescência alcance o seu devido termo, isto é, sua dissolução; tanto o fenômeno da degenerescência quanto o seu fim natural são condições de efetivação da vida. Teria Nietzsche de fato aceitado a teoria de Jacoliott sobre os judeus serem descendentes da *tschandala* indiana, ou essa teoria teria lhe oferecido apenas uma renovada forma de se interpretar o "instinto judaico"? Na carta a Heinrich Köselitz, ainda que só aparentemente, é a primeira alternativa que se sobressai:

> Confesso a impressão de que tudo o que tivemos até agora dos grandes códigos morais parece, para mim, uma imitação e mesmo uma caricatura deste último: sobretudo o egipcismo; mas mesmo Platão me parece, em todos os pontos principais, ter sido simplesmente bem *instruído* por um brâmane. Os judeus aparecem em tal contexto como uma raça *tschandala*, que aprendeu de seus *senhores* os princípios sob os quais uma *ordem sacerdotal* ascende ao poder e organiza um povo. Os chineses também parecem ter produzido seu Confúcio e Lao-Tsé sob a influência desse *código clássico muito antigo*. A organização medieval parece um curioso tatear para restaurar todas as idéias sobre as quais repousava esta muito antiga sociedade indo-ariana – mas com os valores *pessimistas* provenientes do solo da *décadence* das raças. Aqui também os *judeus* aparecem como meros "mediadores" [„*Vermittler*"] – eles não inventaram nada.

Em outros momentos, todavia, Nietzsche se mostra muito mais cauteloso quanto a essa ascendência *tschandala* dos judeus. Nossa suposição é que a "*tschandala*" descrita na obra de Jacolliot vai lhe interessar muito mais como um *tipo psicológico* mesmo, e é como tipo que o conceito de "*tschandala*" se adéqua ao judaísmo da diáspora, como modelo de um conglomerado de degenerados no interior de uma sociedade, muito próximo daquilo que Féré anuncia, ou seja, o surgimento de sujeitos degenerados é o resultado natural de

toda civilização, e a tendência natural desses sujeitos é exatamente se buscarem, se juntarem, procriarem entre si, formando mesmo um "estrato" à parte, o que conduzirá inevitavelmente à sua extinção. Esse quadro desperta o interesse de Nietzsche, pois, segundo ele, foi em semelhante ambiente que o *cristianismo* surgiu:

> O movimento *cristão* é um movimento de degenerescência feito de todo tipo de elementos de detritos [*Abfalls*] e refugos [*Ausschuss*]: ele *não* exprime o declínio de uma raça, ele é desde o início uma formação agregada [*Aggregat-Bildung*] de estruturas de doenças [*Krankheits-Gebilden*] que se juntam e se buscam... E, por isso, ele *não* é nacional, *não* é ligado a uma *raça*: ele se endereça aos deserdados de toda parte. [1195]

A definição do *tipo tschandala* como um *esgoto* mesmo da civilização é que vai, pois, despertar o interesse de Nietzsche, tornando-se um instrumento pelo qual ele vai interpretar a sociedade judaica da diáspora como um mundo da degenerescência, cuja principal conseqüência foi o cristianismo, não que os judeus um dia tenham sido verdadeiramente parte da *tschandala* indiana, e sim que eles tenham exercido o papel de um tipo *tschandala* no *interior do Império Romano*. Como parece sugerir o final do fragmento 14 [190] da primavera de 1888, intitulado "O problema dos *oprimidos*":

> Eu não tenho certeza se [*Ich sehe nicht ab, ob*] os semitas já não estiveram, em um tempo muito remoto, sob a terrível opressão dos hindus: como *tschandala*, uma vez que já nessa época estavam enraizados alguns de seus traços característicos, que pertencem ao tipo de homem *servil* e *desprezado* (– como mais tarde no Egito). Posteriormente, eles se *enobreceram*, na medida em que eles se tornaram belicosos... E conquistaram suas próprias terras, seus *próprios deuses*. A *formação dos deuses* semitas coincide historicamente com sua entrada na história. O 'espírito', a paciência obstinada, o comércio desprezado. A definição oficial de *tschandala* é exatamente aquela de uma *dejeção*, de um *excremento* das classes superiores. [1196]

Outro elemento que marca bem a distância entre a interpretação que Nietzsche faz do judaísmo como tipo *tschandala* e as convicções de Jacolliot está no fato de que, para o filósofo, nem todo judaísmo representa uma *tschandala*, porquanto ele é constituído por uma *classe sacerdotal*... e a *tschandala*, ou seja, sem classes intermediárias. O que esclarece muito porque o cristianismo é a sua conseqüência lógica. No fragmento póstumo

[1195] FP 14 [91] da primavera de 1888.
[1196] FP 14 [190] da primavera de 1888.

14 [223] da primavera de 1888, Nietzsche afirma que, após o exílio babilônico, os judeus se viram "amputados", sem uma classe guerreira e sem uma classe agricultora, tudo o que restou foram os sacerdotes e a *tschandala*. Como, anteriormente, durante o Reino, os sacerdotes não detinham o poder (que pertencia ao rei, ao guerreiro, ao nobre), a religião que agora eles iriam fundar, para sancionar sua inédita posição enquanto classe superior hegemônica (Wellhausen), seria baseada essencialmente na hostilidade *contra a aristocracia*, contra o poder, contra o privilégio, contra as classes dominantes, fomentando, assim, na *tschandala*, o *pessimismo da indignação*; tal pessimismo, na verdade, constituía o próprio baluarte do poder sacerdotal: "Com isso eles criaram uma importante nova posição: o sacerdote à frente da *tschandala* – contra as *classes aristocráticas*..." [1197] Todavia, esse mesmo pessimismo da indignação que era a fonte do poder sacerdotal trouxe como resultado inevitável o surgimento do cristianismo, que viu no sacerdote a última representação do poder, da nobreza, do privilégio *de classe*: "o cristianismo extraiu as últimas conseqüências desse movimento: no sacerdote judaico ele sentia ainda a casta, o privilégio, o aristocrata – ele *suprimiu o sacerdote* –" [1198] Foi dessa *tschandala*, no *interior do judaísmo* [1199], "conclamada" por Jesus, esse santo anarquista, contra a ordem dominante [1200], isto é, contra o sacerdote, que o cristianismo surgiu, mas, pode-se dizer também, foi essa mesma aglomeração de degenerados no interior do judaísmo sacerdotal que possibilitou que santos idiotas pululassem em tal ambiente.

Será que a arbitrariedade e a ausência de rigor da tradução de Jacolliot, bem como a total falta de seriedade científica de sua tese, comprometem definitivamente os argumentos de Nietzsche? Talvez essa questão se dissolva quando se procura verificar *como* e com que *intenção* o filósofo faz uso do que ele chama de "o Código de Manu", em outros termos, o que importa é ver como o filósofo se *apropria* dessa visão que a obra de Jacolliot

[1197] FP14 [223] da primavera de 1888.
[1198] Ibidem.
[1199] AC § 27.
[1200] Pelas razões expostas mais acima, sustentamos que a afirmação de Nietzsche de que Jesus "conclamou o povo baixo, os excluídos e 'pecadores', a *tschandala* no interior do judaísmo, a contrariar a ordem dominante" (AC § 27) possui caráter meramente provisório, uma hipótese argumentativa, que, com o desenvolvimento da investigação do tipo "Jesus", mostrar-se-á ilusória. Esse atributo "revolucionário" é incongruente com o tipo de Jesus, e só pode ser levado em consideração quando se tem em vista o modo como este "santo anarquista" seria interpretado pelo Império Romano ou por uma sociedade política qualquer, ou seja, de acordo com um discurso que estaria falseando essa realidade segundo suas próprias necessidades.

desenvolve sobre o sistema de castas indiano, para expor o modo como o cristianismo ataca e condena a realidade, isto é, as condições naturais de efetivação da vida. Esse "Código de Manu" de Nietzsche (que tem uma função similar aos *tipos* interpretados por sua filosofia) ilustra qual a ordem natural das coisas, quais as leis naturais que regulam os diferentes tipos de vida, e qual o fim natural da *décadence* que os "valores modernos" querem impedir, ameaçando, com isso, a própria vida. [1201] O "Código de Manu" de Jacolliot, lido em maio de 1888, confirma precisamente aquilo que Nietzsche tentou discutir no fragmento póstumo 10 [157] do outono de 1887, ou seja, a noção de que a moral judaica e cristã é antinatural. Esse código mostra que o destino natural da *décadence* é a sua dissolução, ele sanciona esse fenômeno como uma lei civil, entende, mesmo que de forma cruel e errônea [1202], que tal fenômeno deve inclusive ser promovido, que se deve auxiliar a própria natureza nessa tarefa. [1203] Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche se mostra particularmente interessado nas restrições alimentares e sanitárias que devem ser impostas à *tschandala*. [1204] Tais medidas tinham como intuito exatamente *acelerar o fim* da *tschandala* que, segundo Jacolliot, acabara se tornando uma sociedade à parte, bastante populosa e que poderia ameaçar a sociedade oficial. Essas medidas acabavam, portanto, por agravar a degradação de um condicionamento fisiológico já seriamente debilitado por conta das próprias condições de existência a que a *tschandala* se encontrava submetida no interior da sociedade indiana. A *tschandala* parece representar, assim, uma delimitação social regulamentada por lei da porção degenerada da sociedade, de seus dejetos e detritos. Ou seja, a sociedade hindu idealizada por Nietzsche seria aquela que admitiria para si mesma que o seu bom funcionamento depende da produção regular de resíduos e, mais importante, da separação desses resíduos da parte sadia da população. Uma mentalidade que se aproxima de maneira surpreendente das principais conclusões de Féré.

---

[1201] "A *ordem das castas*, a lei suprema, dominante, é apenas a sanção de uma *ordem natural*, de leis naturais de primeira categoria, sobre as quais nenhum arbítrio, nenhuma 'idéia moderna' tem poder [...] A ordem das castas, a *hierarquia*, apenas formula a lei maior da própria vida, a separação dos três tipos é necessária para a conservação da sociedade, para possibilitar tipos mais elevados e supremos – a *desigualdade* dos direitos é a condição para que haja direitos" (AC § 57).

[1202] Em CI, "O problema de Sócrates" § 11, Nietzsche afirma que "*toda a moral do melhoramento* [...] *foi um mal-entendido*..."

[1203] Cf. AC § 2.

[1204] Cf. CI, "Os 'melhoradores' da humanidade" § 3.

A *tschandala* não é nenhuma raça. A *tschandala* é um *tipo* de aglomeração de degenerados, de restos, de sobras, de excrementos, de dejetos de uma civilização. A "*tschandala* indiana" de Nietzsche é o tipo de uma aglomeração não mais apenas natural de toda sorte de degenerados, mas imposta mesmo pela classe superior da sociedade, exatamente porque o "Código de Manu" venera o natural e o erige como lei a fim de cultivar uma classe superior. Como diz Nietzsche:

> A noção de *tschandala* exprime os degenerados de todas as castas: os *excrementos* constantemente rejeitados [*die Auswurfstoffe in Permanenz*], que não cessam de se reproduzirem entre eles; contra eles fala o mais profundo instinto da saúde de uma raça. Ser duro aqui é sinônimo de ser "são": é o desgosto diante da degenerescência, que acha aqui uma quantidade de fórmulas morais e religiosas... [1205]

Na natureza, observa-se a produção regular e necessária de seres degenerados como parte da efetivação da vida; a vida não pode prescindir da degenerescência: esse fenômeno pertence necessariamente a ela como condição de superação. [1206] Entretanto, o processo degenerativo tem como fim a dissolução da própria degenerescência. A moral da compaixão propalada pelo cristianismo e pelos "valores modernos" ameaça seriamente a vida quando busca conservar a degenerescência *a todo custo*, fazendo com que ela se propague e predomine como única forma de vida existente. A *tipologia* nietzschiana do "Código de Manu", do sistema de castas indiano, da *tschandala*, tem como função ilustrar exatamente essa realidade: "Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de *nosso* amor aos homens. E deve-se ajudá-los nisso." [1207] Desnecessário é, dado todo o avanço atual da *Nietzsche-Forschung*, alertar para todo o cuidado que se deve ter com a

[1205] FP 14 [224] da primavera de 1888.
[1206] "*O conceito de* décadence – Os detritos, os escombros, os desperdícios não são algo que se deva condenar em si: são uma conseqüência necessária da vida, do crescimento da vida. O fenômeno da *décadence* é tão necessário como qualquer elevação e avanço da vida: não está em nossas mãos *eliminá-lo*. A razão quer, pelo contrário, que à *décadence* se outorgue o direito... É um opróbrio todos os sistemáticos e socialistas opinarem que poderia haver circunstâncias, combinações sociais, em que o vício, a enfermidade, o crime, a prostituição, a *indigência*, já não poderiam mais se desenvolver... Mais isso significa condenar *a vida*... Uma sociedade não é livre de continuar sendo jovem. E no meio de sua maior força, tem que produzir detritos e dejetos. Quanto mais enérgica e audaz proceda, tanto mais abundante será em monstros e abortos, tanto mais cercada estará de declínio... A velhice não se elimina com instituições. Tampouco a enfermidade. Tampouco o vício" (FP 14 [75] da primavera de 1888).
[1207] AC § 2.

retórica nietzschiana em tal passagem, deve-se ressaltar apenas que a tese fundamental aqui exposta gravita em torno da noção de que a compaixão para com a *décadence* é prejudicial à vida, que o objetivo *último* da vida não é a sua conservação, mas a sua superação; que a dissolução *natural* da degenerescência não deve ser evitada, impedida, sabotada, mas, quem sabe, facilitada. Por conseguinte, ao chamar o mundo em que Jesus habitou, o judaísmo da diáspora, de mundo *tschandala*, Nietzsche não está tão interessado em expor uma verdade científica, mas sim muito mais em salientar por qual forma de vida este mundo era constituído, ou seja, a degenerescência, e que tipo de *interesse* de vida prevalecia ali, isto é, o pessimismo da indignação contra a ordem, contra a hierarquia, contra a casta, contra o privilégio. Porém, essa forma de vida, a degenerescência, também condicionou o nascimento dos santos idiotas, e, com isso, um novo interesse de vida foi despertado, aquele do "fatalismo russo" [1208], que vê na não resistência, na aceitação de sua própria dissolução, a única forma de se alcançar a bem aventurança. Entretanto, aquele outro interesse de vida, o do pessimismo da indignação, da revolta, enfim, do *ressentimento*, prevaleceu e interrompeu esse processo, com o movimento que Paulo, o ódio *tschandala* a Roma feito carne [1209], perpetrou.

Embora de maneira arriscada e reducionista, poder-se-ia levantar a hipótese de que o instinto de vida judaico que brota diretamente da puberdade interrompida, da idiotia, do mundo privado, da incapacidade de luta, seja aquele representado fundamentalmente pela Galiléia (a pequena família judia da diáspora, como diz Nietzsche), ambiente em que o idiota Jesus nasce, e, em contrapartida, o instinto de vida judaico que brota diretamente do ressentimento, do pessimismo da indignação, da revolta contra o privilégio, seja aquele representado eminentemente por Jerusalém, ambiente em que o *cristianismo* nasce. Ambos seriam instintos próprios de uma forma de vida declinante, de formas de existência parasitária, da *tschandala*, ainda que apresentem objetivos essencialmente diferentes: enquanto um representa a aceitação de sua própria constituição, outro representa a negação, enquanto um aguarda com alegria a extinção, outro busca a conservação. Talvez a influência malsã do poder sacerdotal "à frente da *tschandala*", e que "toma partido de todos

[1208] Cf. EH, Por que sou tão sábio § 6.
[1209] Cf. AC § 57.

os instintos da *décadence* – *não* como se fosse por eles dominados, mas porque neles adivinhou um poder" [1210], seja o fator decisivo para que o ressentimento se torne mais predominante em Jerusalém, ao fomentar nos deserdados, baixos e excluídos, o pessimismo da indignação. Tal hipótese indicaria também mais um ponto de proximidade entre as teorias de Renan e as de Nietzsche. Para Renan, foi esse "ressentimento" que predominava em Jerusalém que fez com que o caráter de Jesus se alterasse radicalmente até que ele atingisse os seus "sublimes paradoxos". [1211]

### 3.6.2 – A realidade fisiológica do tipo Jesus

O que na literatura médica do século XIX era chamado de idiotia, hoje é conhecido – vulgarmente – como retardo mental, deficiência mental, e, de um modo mais correto, *inabilidade mental*. Então, grosso modo, de uma maneira bem pouco rigorosa, é como se, para Nietzsche, Jesus fosse aquilo que vulgarmente é chamado de retardado, deficiente mental. Porém, a inabilidade mental possui variedades infinitas de tipos, causas, características, etc. Além disso, a inabilidade mental é somente um aspecto de uma condição degenerativa mais geral chamada *inabilidade de desenvolvimento* – conceito que mais se aproxima do estágio que o conhecimento médico sobre a idiotia atingiu bem no final do século XIX, nos escritos de Féré e de seus contemporâneos. Ou seja, o mais correto mesmo é afirmar que, para Nietzsche, Jesus era detentor de uma inabilidade de desenvolvimento, que ele foi portador de uma *interrupção de desenvolvimento* ocorrida antes da puberdade, enfim, que ele tenha permanecido preso numa fase infantil, que ele não tenha se tornado "adulto". A inabilidade de desenvolvimento pode apresentar infinitas variedades quanto ao que diz respeito à fase em que essa interrupção ocorre, às faculdades que sofrem com essa interrupção, e quanto ao nível em que cada faculdade isoladamente se desenvolve em determinado indivíduo, por exemplo, um indivíduo pode apresentar uma capacidade intelectual de certa forma bem desenvolvida, mas exibir uma capacidade sensitiva, ou instintiva, ou perceptiva, ou reprodutiva, seriamente defeituosa, etc.

[1210] Cf. AC § 24.
[1211] Cf. Renan, *Vie de Jésus*, chap. XIX.

Como já foi dito, a interpretação dos fenômenos religiosos por meio de conceitos psiquiátricos desempenhou um papel importante na consolidação dessa especialidade médica. Renan conhecia bem a maneira pela qual havia se tornado comum, na literatura médica do século XIX, interpretar os fenômenos religiosos como patologias mentais, mas, para ele, de maneira muito próxima a Dostoiévski [1212], o grande pensamento, a grande idéia, o ideal *em gestação*, a ebulição do espírito era a causa da doença, da febre, das dores do corpo no homem "superior". Renan compara mesmo a chegada das idéias elevadas no homem santo com um parto, ou seja, ele defende a noção de que o gênio e herói fundador de religião é doente ou enfermo, de que sua mente é febril, de que ele é louco *porque* seu corpo é meramente um frágil receptáculo, o veículo, por meio do qual uma grande idéia nasce. Como se pode verificar em uma passagem do capítulo 28 de *Vie de Jésus*, "*Caractère essential de l'oeuvre de Jésus*":

> *Gardons-nous donc de mutiler l'histoire pour satisfaire nos mesquines susceptibilités. Qui de nous, pygmées que nous sommes, pourrait faire ce qu'ont fait l'extravagant François d'Assise, l'hystérique sainte Thérèse? Que la médecine ait des noms pour exprimer ces grands écarts de la nature humaine; qu'elle soutienne que le génie est une maladie du cerveau; qu'elle voie dans une certaine délicatesse morale un commencement d'étisie; qu'elle classe l'enthousiasme et l'amour parmi les accidents nerveux, peu importe. Les mots de sain et de malade sont tout relatifs. Qui n'aimerait mieux être malade comme Pascal que bien portant comme le vulgaire? Les idées étroites qui se sont répandues de nos jours sur la folie égarent de la façon la plus grave nos jugements historiques dans les questions de ce genre. Un état où l'on dit des choses dont on n'a pas conscience, où la pensée se produit sans que la volonté l'appelle et la règle, expose maintenant un homme à être séquestré comme halluciné. Autrefois, cela s'appelait prophétie et inspiration. Les plus belles choses du monde sont sorties d'accès de fièvre; toute création éminente entraîne une rupture d'équilibre; l'enfantement est par loi de nature un état violent.*[1213]

O capítulo 28 de *Vie de Jésus* foi objeto de grande interesse por parte de Nietzsche em sua releitura da obra em 1888, como mostram os fragmentos póstumos 11 [398] a 11

[1212] Cf. Pondé, Luiz Felipe. "O sagrado e a desagregação da natureza". In: *Crítica e profecia*: a filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: Ed. 34, 2003, pp. 251-260.

[1213] Renan, Vie de Jésus, Chap XXVIII, p. 259. "*La première tâche de l'historien est de bien dessiner le milieu où se passe le fait qu'il raconte. Or, l'histoire des origines religieuses nous transporte dans un monde de femmes, d'enfants, de têtes ardentes ou égarées.* [...] *Toutes les tentatives religieuses que nous connaissons clairement présentent un mélange inouï de sublime et de bizarre.* [...] *L'islamisme, qui est le second événement de l'histoire du monde, n'existerait pas si le fils d'Amina n'avait été épileptique. Le doux et immaculé François d'Assise n'eût pas réussi sans frère Élie*" (Renan, *Vie de Jésus*, *Préface a la treizième édition*, pp. 16-17).

[404] de novembro de 1887 a março de 1888, que apresentam diversos extratos, traduzidos ou no original, de tal capítulo. [1214] O primeiro fragmento de todo o conjunto que compõe esses extratos de *Vie de Jésus* [1215] traz a tradução de uma passagem do prefácio a 13ª edição que também versa sobre o modo como a medicina moderna do homem ocidental tende a interpretar as experiências vivenciadas pelo homem religioso como frutos de patologias mentais, uma visão que, para Renan, não se adéqua ao modo como esses indivíduos eram tratados no Oriente. Dessa maneira, Renan defende que Jesus era visto na Palestina de sua época como um "encantador", algo que, para a medicina do século XIX (por conta de sua mediocridade, diria Renan), seria o mesmo que doente mental:

> *En Orient, le fou est un être privilégié: il entre dans les plus hauts conseils, sans que personne ose l'arrêter; on l'écoute, on le consulte. C'est un être qu'on croit plus près de Dieu, parce que, sa raison individuelle étant éteinte, on suppose qu'il participe à la raison divine. L'esprit, qui relève par une fine raillerie tout défaut de raisonnement, n'existe pas en Asie*. [1216]

Nietzsche provavelmente diria que essa interpretação de Renan é oriunda da velha confusão entre causa e conseqüência. Nos últimos escritos do filósofo, um tal "pensamento elevado" do santo e mesmo a alegre mensagem do redentor são conseqüências diretas da degenerescência, de uma vontade de poder que declina, de um retrocesso fisiológico, e não o contrário, ou seja, Jesus não foi idiota como conseqüência da realidade evangélica que ele vivenciou, isto é, sua constituição não é enferma por conta de sua alegre mensagem, de sua boa nova, é, de modo inverso, sua alegre mensagem que surge como conseqüência da idiotia, embora essa alegre mensagem constitua, sim, uma prática de grande valor para a efetivação da vida, pois ela está de acordo com a ordem natural das coisas, não constituindo nenhuma ameaça, e sim até mesmo um elemento favorável para o cultivo de um tipo mais elevado de vida (– que não é aquele representado por Jesus, mas cujo cultivo sua prática

---

[1214] Da passagem supracitada Nietzsche extrai: "'*Qui n'aimerait mieux être malade comme Pascal que bien portant comme le vulgaire?*' Renan" (FP 11 [400] da primavera de 1888). Comparar com AC § 5.
[1215] Cf. FP's 11 [382] a 11 [405] de novembro de 1887 a março de 1888.
[1216] Renan, *Vie de Jésus, Préface a la treizième édition,* pp. 17-18. "*Renan. Im Orient ist der Narr ein priviligirtes Wesen; er tritt ein vor die höchsten Räthe, ohne daß Jemand ihn aufzuhalten wagt; man hört ihn, man befragt ihn. Das ist ein Wesen, das man Gott näher glaubt, weil man, da seine individuelle Vernunft erloschen ist, voraussetzt, daß er theil hat an der göttlichen. Der esprit, der durch einen feinen Spott jeden Fehler des raisonnements heraushebt, fehlt in Asien*" (FP 11 [382] de novembro de 1887 a março de 1888).

favorece ao não fazer com que a *décadence* se conserve e se propague –) no cômputo geral da existência. O que Jesus fez e o que torna sua mensagem evangélica importante para a transvaloração dos valores foi obedecer ao seu instinto de vida mais básico, procurando aquilo que lhe era favorável de acordo com sua condição degenerativa, diferente do homem ressentido, que é atraído pelo que é prejudicial à sua constituição fisiológica degenerada.

Poder-se-ia levantar a hipótese de que essa interpretação que Nietzsche faz dos relatos evangélicos mediante conceitos psiquiátricos é uma influência direta e quase exclusiva de Dostoiévski, se não, então de Renan, aliás, poder-se-ia ir mais longe e afirmar que, se Nietzsche não leu *O idiota* de Dostoiévski, bastaria, então, mostrar que o aspecto enfermiço da figura de Jesus foi encontrado tanto por Nietzsche quanto por Dostoiévski única e exclusivamente em Renan, uma vez que o escritor russo também havia lido com bastante interesse a obra *Vie de Jésus*, eis porque o Jesus de Nietzsche e o príncipe Míchkin de Dostoiévski se assemelhariam tanto. [1217] Contudo, além do fato de Renan e Dostoiévski conferirem um valor exatamente oposto ao dado por Nietzsche no que diz respeito à constituição doentia ou enferma de um homem "ideal", de um homem "perfeito" e "puro", em *nenhum dos dois* se encontra a descrição da realidade fisiológica básica que dá conta de explicar em que consistia a enfermidade de Jesus, a saber, a *hiperexcitabilidade*, encontrada pelo filósofo *em Féré*. A verdade é que esse aspecto convergente das interpretações de Renan, Doistoiévski e Nietzsche, isto é, de que um homem como Jesus seria visto pela medicina do século XIX como alguém que sofreria de algum tipo de distúrbio, transtorno, disfunção ou enfermidade mental, tem a ver muito mais com o fato de os três estarem plenamente inseridos em todo um debate teórico bastante em voga lançado pela literatura médica da época, que tendia a estreitar as relações entre religião e patologias mentais. Vimos que Binet-Sanglé, autor de *La folie de Jésus*, por exemplo, adota uma posição tão extrema que, para ele, toda e qualquer devoção religiosa já denota um distúrbio mental. Ademais, Binet-Sanglé praticamente diagnostica Jesus como uma pessoa portadora de idiotia ao afirmar que ele era estéril e que seu pai, José, era um alcoólatra crônico. Com

[1217] Essa é exatamente a tese defendida no excelente (e de rigor filológico exemplar) trabalho de Antonio Morillas e Jordi Morillas: "Der 'Idiot' bei F. Nietzsche und bei F. M. Dostoevskij. Geschichte eines Irrtums". Disponível em:<http://www.agonfilosofia.es/index.php?option=com_content&view=article&id=80%3Amordost&catid=8&Itemid=16>. Último acesso: 27/06/2012.

isso, não estamos afirmando que Renan e Dostoiévski não tiveram qualquer importância na análise da figura de Jesus empreendida por Nietzsche, mas tão-somente que eles não foram sua única fonte e nem a mais decisiva, sobretudo, no que diz respeito ao que exatamente vem a ser um idiota.

Em resposta a uma carta em que Nietzsche faz um elogio a Dostoiévski [1218], Georg Brandes declara ao filósofo achar estranha essa sua admiração pelo romancista russo, uma vez que "toda a sua moral é aquilo você batizou de moral de escravos". [1219] Em outra carta, de 23 de novembro de 1888, o crítico dinamarquês expõe melhor sua opinião a respeito de Dostoiévski: "Seus heróis não são apenas pobres e lamentáveis, mas sensíveis simplórios, prostitutas nobres, freqüentemente alucinados, epilépticos dotados, candidatos entusiasmados ao martírio [*begeisterte sucher des Martyriums*], justamente o tipo que deveríamos supor entre os apóstolos e discípulos da primeira era cristã." [1220] A semelhança dessa declaração de Brandes com a investigação fisio-psicológica que Nietzsche faz dos tipos que povoam os Evangelhos, aproximando-os dos tipos que Dostoiévski conhece, é impressionante, e mostra bem que essa era uma leitura feita com bastante freqüência entre a crítica literária da época (como se pode observar também em De Vogüe). O próprio Dostoiévski já direciona esse tipo de interpretação, afinal, ele sempre afirmou que seu grande sonho era encontrar um modo de conceber em seus escritos o ideal de homem puro, tendo como modelo principal Cristo, Don Quixote e os camponeses russos, e conferindo-lhe como sua benção a epilepsia, da qual o próprio escritor sofria, que, para ele, era o preço que o frágil corpo humano deveria pagar pela experiência sagrada que costumava preceder os seus próprios ataques. [1221] Como a redação de *O Anticristo* já havia sido finalizada há quase dois meses antes da carta de Brandes, não há motivo para pensar que o crítico

[1218] "Creio plenamente em você quando afirma que se pode propriamente 'renascer na Rússia'; eu conto qualquer livro russo, sobretudo Dostoiévski (traduzido em francês, graças aos céus, não em alemão!!), entre os meus maiores alívios" (carta de Nietzsche a Brandes de 20 de outubro de 1888).
[1219] Carta de Brandes a Nietzsche de 16 de novembro de 1888.
[1220] Carta de Brandes a Nietzsche de 23 de novembro de 1888.
[1221] Cf. Frank, Joseph. "Um ideal russo". In: *Dostoiévski*: os anos milagrosos, 1865-1871. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2003, pp.321-449.

dinamarquês tenha exercido qualquer influência na interpretação de Jesus feita pelo filósofo. [1222]

Um dado ainda mais revelador sobre como o diagnóstico de Jesus como idiota feito por Nietzsche está inteiramente associado com o modo como a medicina e a psiquiatria do século XIX passaram a interpretar os fenômenos religiosos está em uma obra lançada ainda no último ano do século XVIII, a saber, *Traité du goître et du crétinisme*, de Fodéré, publicada em 1800, em um "*Avis sur le mot crétinisme*", localizado no início da obra. Nesse aviso, Fodére esclarece que a origem do termo "cretino" utilizado para se referir a uma variável endêmica da idiotia profunda ou idiotia propriamente dita está, como Esquirol também vai observar, justamente na palavra "cristão", no sentido mesmo de "cristão por excelência", "cristão perfeito", de "imitação de Cristo":

> *Le* goître *est très-connu, puisqu'on le trouve dans tous lês pays; mais tous les lecteurs ne sauront peut-être pas d'abord ce que signifie le mot crétinisme. Il dérive de* crétin, *nom qu'on donne dans certaines contrées à des individus qui sont tout-à-fait stupides, et qu'on appelle encore* idiots, cagots, etc. *Le mot* crétien *vient lui-même de* chrétien, *bon* chrétien, chrétien par excellence, *titre qu'on donne à ces idiots, parce que, dit-on,* ils sont incapables de commettre aucun péché (dans quelques vallées, où ces maladies sont endémiques, on leur donne encore le nom de Bien-heureux, et aprés leur mort, on conserve, avec vénération, leurs béquilles et leurs vétemens). *J'ai adopté ce terme de préférence à un autre, à cause que les individus auxquels il appartient, sont plus qu'idiots, et qu'ils méritent, en conséquence, une, désignation particulière*. [1223]

Verifica-se, dessa forma, que é somente pela reinserção do projeto de uma psicologia do redentor no interior de todo um debate médico e psiquiátrico ocorrido no século XIX a respeito da associação entre os fenômenos religiosos e as patologias mentais, que se torna possível compreender a real natureza da investigação de Nietzsche. O diagnóstico de Jesus como idiota feito por Nietzsche não possui caráter ofensivo, agressivo, detrator, não constitui uma mesquinha tentativa de polemizar, de chocar, de provocar a indignação dos cristãos ao escarnecer de seu objeto de fé; não há aqui nenhuma brincadeira, nenhuma piada de mau gosto, nem tampouco uma arbitrariedade ou um sintoma de delírio. Por outro lado, toda tentativa de suavização da classificação de Jesus como idiota, pelo uso

[1222] Como já foi dito, é exatamente na carta que Nietzsche envia a Brandes em 20 de novembro de 1888, que *O Anticristo é*, *pela primeira vez*, identificado como constituindo a *integralidade* da *Transvaloração de todos os valores*, e não somente o seu primeiro livro como havia sido planejado anteriormente.
[1223] Fodéré, *Traité du goître et du crétinisme*, p. 1.

das aspas, pela busca de um significado literário, metafórico, simbólico, herético, religioso, ou seja, não-médico, não-psiquiátrico, não-fisiológico, etc., representa um desvio ainda mais alarmante da real intenção de Nietzsche, intenção que ele mesmo esclarece a contento ao declarar que quer se entendido com o rigor do fisiólogo ao classificar Jesus de idiota. [1224]

**Desenvolvimento interrompido**

No fragmento póstumo 9 [140] do outono de 1887, Nietzsche afirma: "Moral essencialmente enquanto *defesa*, enquanto meio defensivo: nesse sentido, sintoma do homem que não atingiu a idade adulta". Temos aqui, de certa maneira, uma antecipação do juízo que Nietzsche fará a respeito de qual o sentido fisio-psicológico da prática evangélica de Jesus. Uma moral que tem como principal preocupação a defesa, o evitar ser atingido (evitar a dor?), é *sintoma* de um desenvolvimento que não chegou ao seu termo. Todavia, a prática de Jesus é a própria abolição de toda defesa, porém isso não seria ainda mais grave, ainda mais "infantil"? Nietzsche possivelmente diria que sim, pois, no mesmo póstumo, ele declara: "adulto, o homem é antes de tudo possuidor de *armas*, é ofensivo". [1225] No fragmento póstumo 10 [86] do outono de 1887, ao repudiar as figuras de Jesus e Paulo (antes de distingui-las) e ao condenar suas obras, Nietzsche vai chamar Jesus de "terno" e "infantil". No fragmento póstumo 11 [365] de novembro de 1887 a março de 1888, um dos fragmentos em que Nietzsche já empreende claramente a tentativa de fazer uma psicologia do redentor, retirando os traços que lhe foram acrescentados pela "tradição", o filósofo analisa: "falta a *tarefa* em semelhante vida; ela não *quer* nada... uma forma de 'deuses epicúreos'; falta toda *razão* de possuir metas: tornar-se crianças... tudo está consumado..." Já podemos verificar aqui a influência de *Les possédés* de Dostoiévski [1226] na interpretação do mundo interior de Jesus, de sua vivência mais íntima, como um reino de Deus que resplandece a partir do coração, fruto de um amor pleno por tudo e por todos, em que tudo se cumpre – uma experiência *condicionada* pela idiotia: tal sublime vivência só está ao alcance de quem *permanece* como criança. A relação de causa e conseqüência entre uma

[1224] Cf. AC § 29.
[1225] FP 9 [140] do outono de 1887.
[1226] Cf. FP 11 [331] a 11 [352] de novembro de 1887 a março de 1888.

dada condição degenerativa e o mundo infantil de Jesus é exposta logo adiante, no fragmento póstumo 11 [368] de novembro de 1887 a março de 1888, intitulado "O tipo Jesus", em que Nietzsche provavelmente faz uma crítica à tentativa de Renan de compor a "história da alma" de seu herói Jesus: "essa fé não é conquistada com luta, não tem uma evolução, uma catástrofe... mas antes é infantil... a infância em tais naturezas é como uma enfermidade." Em nenhum desses fragmentos, contudo, Nietzsche identifica diretamente o mundo da infância, do desenvolvimento interrompido de Jesus, com a idiotia, isso só será feito justamente no fragmento póstumo 14 [38] da primavera de 1888, "Tipo 'Jesus'", em que o diagnóstico de Jesus como idiota é finalmente dado pelo filósofo. Jesus não é gênio, é um idiota, sentencia Nietzsche: "O fato de que os verdadeiros instintos viris – não somente os sexuais, mas igualmente os de luta, orgulho, heroísmo – não foram jamais despertados nele, o fato de que seja retardado [*zurückgeblieben*] e tenha permanecido infantilmente na fase da puberdade: eis o que é próprio de certo tipo de neurose epileptóide." [1227] A noção de idiotia que Nietzsche expõe em tal passagem enquanto um estado degenerativo (ou seja, entendida não como um expediente simbólico, e sim como uma realidade fisiológica) em que o sujeito não desenvolve plenamente suas faculdades, em que se permanece preso numa fase infantil, em que o desenvolvimento é interrompido antes da puberdade está plenamente de acordo com o conceito nosográfico de idiotia estabelecido por Esquirol e desenvolvido por Séguin, por Félix Voisin e Jules Voisin, e cuja discussão teórica exercia uma grande importância na literatura médica do final do século XIX. Nas obras dos dois últimos médicos, sobretudo, a idiotia já não é mais unicamente entendida como uma inabilidade mental, e sim como um estado degenerativo em que a *totalidade* das habilidades tem o seu desenvolvimento interrompido antes que o sujeito venha a atingir a idade adulta. Félix Voisin atenta para o fato de que os instintos de conservação de diversos idiotas encontram-se praticamente ausentes. Jules Voisin, tendo como base Morel, aponta como principal característica da idiotia (profunda) a esterilidade, o não desenvolvimento da virilidade.

[1227] FP 14 [38] da primavera de 1888. Sobre a relação entre idiotia e epilepsia, cf.: Féré, Charles. *Épilepsies et les épileptiques*. Paris: Félix Alcan, 1890, especialmente pp. 231-232.

Pode-se constatar igualmente nessa passagem, bem como em toda a investigação do tipo psicológico do redentor feita em *O Anticristo*, que Nietzsche não discute tanto a idiotia de Jesus em termos de inabilidade mental (inabilidade com que tal enfermidade é mais comumente e vulgarmente associada), mas sim, em um aspecto mais geral, de inabilidade de desenvolvimento e, em um aspecto mais específico, de inabilidade de luta, de resistência, de instinto de conservação, de instintos viris, etc. Se Jesus não é um gênio, isso se deve muito mais a sua incapacidade de entrar em contato com uma realidade qualquer (que é resultado direto de sua incapacidade de resistir às excitações externas), de, por conseqüência, entender as necessidades do homem público (que não poderiam vir a ser compartilhadas por ele), de compreender as noções de tempo e espaço, de fixidez, de identidade, de alteridade, de conhecer o que é ciência, lei, arte, política, economia, cultura, moral, lógica, conceito, doutrina, dogma, religião, etc. Mas isso não significa que ele seja um idiota completo, que sofra de idiotia profunda (na qual o sujeito vive praticamente em estado vegetativo, alheio a tudo e a todos), que ele não possa ter desenvolvido boa parte de suas faculdades cognitivas, mas apenas que, dado a incompletude de suas outras faculdades, seu intelecto não funciona "regularmente", "normalmente", ou seja, do mesmo modo que o de um homem público, sendo incapaz de entender a realidade em que este último habita. Como já foi dito, não se deve confundir esse desconhecimento do idiota acerca dos negócios do homem de Estado com a simples ignorância ou ingenuidade, pois ela é resultado de uma *inabilidade*.

Por mais que Nietzsche utilize o termo "retardado" ou "retido", "preso", [*zurückgeblieben*] ao invés do termo que desde Séguin é considerado o mais correto, ou seja, "interrompido", nota-se que sua familiaridade com o conceito nosográfico de idiotia presente na literatura médica do final do século XIX é muito grande, e vai até mesmo além daquilo que ele pôde ter encontrado em Féré, uma vez que o médico francês não chega a abordar a idiotia pelo aspecto da interrupção de desenvolvimento, e sim muito mais enquanto o fim da cadeia degenerativa hereditária, enquanto o estado degenerativo mais extremo, o que pode muito bem indicar que Féré não foi a única fonte fisiológica que o filósofo recorreu para o entendimento desse conceito nosográfico, e que, talvez, ele tenha consultado algum compêndio médico, por exemplo.

Em *O Anticristo*, a realidade fisiológica de Jesus como sendo a de uma interrupção de desenvolvimento aparece relacionada com duas fontes de Nietzsche: Dostoiévski e Renan. Como já vimos, na seção 31, Nietzsche fala tanto de um idiotismo "infantil" [1228] que lembra um romance russo, quanto de uma mistura de "sublime, enfermo e infantil" (termos estes que, embora incidam sobre Jesus, não estão aqui diretamente relacionados a ele, e sim muito mais ao mundo que o cerca e do qual faz parte) que Dostoiévski conhece como ninguém. E na seção 32, Nietzsche afirma que a boa nova de Jesus é a de que o reino de Deus pertence às crianças: "A 'boa nova' é justamente que não mais existem oposições; o reino do céu pertence às *crianças*; a fé que aí se exprime não é uma fé conquistada – ela está aí, existe desde o começo, é como que um infantilismo recuado [*zurückgetretene*] para o plano espiritual." Ora, o idiotismo infantil dos romances russos e a mistura de sublime, enfermo e infantil, remontam, como já vimos, a diversos romances de Dostoiévski, particularmente a *Humilhados e ofendidos*, aos personagens Aliocha e Kátia, e, principalmente e de forma mais completa, ao *Idiota*, à figura do príncipe Míchkin, que Nietzsche *talvez* tenha *ouvido falar*. Já a noção de que a boa nova de Jesus era a de que o reino de Deus [*Reich Gottes*] ou o reino do céu [*Himmelreich*] [1229] pertence às crianças, constitui a tese defendida por Renan no capítulo XI de *Vie de Jésus*, "*Le royaume de Dieu conçu comme l'avènement des pauvres*", de que, em seus primeiros dias de pregação, na Galiléia, após seu encontro com João Batista, Jesus concebeu tal ideal. [1230] Como se pode constatar nesta passagem fundamental:

> *Il ne perdait aucune occasion de répéter que les petits sont des êtres sacrés, que le royaume de Dieu appartient aux enfants, qu'il faut devenir enfant pour y entrer, qu'on doit le recevoir en enfant, que le Père céleste cache ses secrets aux sages et les révèle aux petits. L'idée de ses disciples se confond presque pour lui*

[1228] O fato de Nietzsche utilizar o termo "idiotismo" ao invés de "idiotia", considerado o mais correto desde Esquirol, pouco diminui seu rigor na descrição conceitual desta enfermidade.
[1229] Em nota a seguinte passagem: "*Le nom de 'royaume de Dieu' ou de 'royaume du ciel' fut le terme favori de Jésus pour exprimer la révolution qu'il inaugurait dans le monde*." Renan esclarece que: "*Le mot 'ciel', dans la langue rabbinique de ce temps, est synonyme du nom de 'Dieu', qu'on évitait de prononcer*" (Renan, *Vie de Jésus*, *Chap*. V, "*Premiers aphorismes de Jésus*", p. 91, nota 3). E no fragmento 11 [391] de novembro de 1887 a março de1888, que faz parte dos extratos colhidos de *Vie de Jésus*, Nietzsche anota: "*in der rabbinischen Sprache dieser Zeit ist 'Himmel' gleichbedeutend mit 'Gott': dessen Namen man vermied*."
[1230] "*Le royaume de Dieu est fait: 1° pour les enfants et pour ceux qui leur ressemblent; 2° pour les rebutés de ce monde, victimes de la morgue sociale, qui repousse l'homme bon mais humble; 3° pour les hérétiques et schismatiques, publicains, samaritains, païens de Tyr et de Sidon*" (Renan, *Vie de Jésus*, Chap. XI, p. 136).

> *avec celle d'enfants. Un jour qu'ils avaient entre eux une de ces querelles de préséance qui n'étaient point rares, Jésus prit un enfant, le mit au milieu d'eux, et leur dit :* "*Voilà le plus grand; celui qui est humble comme ce petit est le plus grand dans le royaume du ciel.*" *C'était l'enfance, en effet, dans sa divine spontanéité, dans ses naïfs éblouissements de joie, qui prenait possession de la terre. Tous croyaient à chaque instant que le royaume tant désiré allait poindre. Chacun s'y voyait déjà assis sur un trône à côté du maître. On s'y partageait les places; on cherchait à supputer les jours. Cela s'appelait* "*la bonne nouvelle*"*; la doctrine n'avait pas d'autre nom. Un vieux mot, paradis, que l'hébreu, comme toutes les langues de l'Orient, avait emprunté à la Perse, et qui désigna d'abord les parcs des rois achéménides, résumait le rêve de tous: un jardin délicieux où l'on continuerait à jamais la vie charmante que l'on menait ici-bas.* [1231]

Nietzsche certamente levou a sério a observação de Renan de que de fato foi a infância que, naquele eterno momento de alegria e "ingenuidade", reinou sobre a Terra. Todavia, ainda que Renan, com todas as suas delicadas nuanças, dê mostras de que poderia vir a admitir que um tal reino infantil fosse produto da enfermidade (caso a insignificância do homem moderno prefira assim julgar), e que Dostoiévski, por sua vez, aceite que o homem puro seja enfermo e idiota por conta da fragilidade de seu corpo diante do sagrado, poder-se-ia mesmo afirmar que um deles ou que ambos foram *determinantes* para que Nietzsche lesse fisiologicamente o mundo infantil de Jesus, a sua boa nova, como conseqüência da idiotia? Em nossa proposta interpretativa, sustentamos que a continuação da passagem supracitada da seção 32 de *O Anticristo* é uma clara indicação de que a leitura que Nietzsche fará da mensagem de Jesus como resultado de uma inabilidade de desenvolvimento vai muito além do que é abordado tanto por Renan quanto por Dostoiévski, estando muito mais fundamentada na literatura médica e psiquiátrica do século XIX: "*O caso da puberdade retardada* [*verzögerten*] *e não desenvolvida* [*unausgebildeten*] *no organismo, como conseqüência da degenerescência, é familiar aos fisiologistas, pelo menos.*" [1232] Ainda que Nietzsche volte aqui a fazer uso do termo pouco rigoroso "retardado" ou "atrasado" [*verzögerten*, termo bem menos rigoroso que *zurückgeblieben*] (assim como, na seção 31, do termo "idiotismo" – já há muito tempo substituído por "idiotia"), nem em Renan, nem em Dostoiévski, encontramos uma definição tão fisiologicamente precisa e correta de que ter um desenvolvimento *retido* antes da puberdade, de que ter *permanecido* como criança na puberdade é ser um idiota. Foi

[1231] Renan, *Vie de Jésus*, Chap. XI, p. 142.
[1232] AC § 32, grifo nosso.

somente após ter identificado Jesus com o que a psiquiatria da época entendia como idiota, que Nietzsche pôde se *apropriar* dos resultados colhidos com a leitura de Dostoiévski e de Renan, conferindo, portanto, um novo sentido, rigorosamente fisiológico, para as noções que ele encontrou em ambos os autores. Nossa posição também é de que essa declaração na seção 32 de *O Anticristo* em particular desqualifica toda tentativa de atribuir um sentido meramente metafórico ou simbólico à interpretação que Nietzsche faz de Jesus como idiota.

**O evangelho de Jesus como conseqüência da hiperexcitabilidade**

Em *O Anticristo*, a noção de puberdade interrompida ou detida parece estar, de certo modo, subordinada ao que Nietzsche considera a realidade fisiológica fundamental do idiota, a saber, a hiperexcitabilidade, fenômeno que caracteriza a própria degenerescência para Féré, e que, para o filósofo, atinge um grau extremo em Jesus. Nietzsche apresenta essa realidade fundamental do idiota na seção 29 de *O Anticristo*, imediatamente após dar o diagnóstico do tipo Jesus: "Conhecemos um estado de doentia excitabilidade do sentido do *tato* [*krankhafter Reizbarkeit des* Tastsinns], no qual se recua, tremendo, ante qualquer contato, qualquer apreensão de um objeto sólido." [1233] Segundo o filósofo essa doentia excitabilidade do sentido do tato faz com que todo e qualquer contato com a realidade provoque uma dor insuportável para Jesus, por isso, ele é obrigado a voltar-se para o seu interior e evitar toda forma de contato, de resistência, de conflito, a fim de evitar todo tipo de dor. Vimos, porém, que na literatura médica do século XIX, a *incapacidade* de sentir dor é apontada como um dos principais sintomas da idiotia profunda. Não obstante, entre os imbecis, portadores de um grau menor de idiotia, uma irritabilidade extrema pode de fato ser observada. Ora, o fenômeno da hiperexcitabilidade é a realidade fisiológica fundamental da degenerescência. A partir de Morel, a degenerescência passa a ser entendida como um fenômeno hereditário e progressivo. Deste modo, em Féré, quanto mais baixo o sujeito se encontrar na cadeia degenerativa, mais exagerada será sua hiperexcitabilidade (caso ele ainda tenha podido desenvolver suas capacidades sensitivas) e, por conseguinte, seu esgotamento, sua incapacidade de responder às solicitações

[1233] PCS traduz "*Tastsinns*" unicamente por "tato".

externas. Um sujeito imbecil, que pôde desenvolver suas faculdades sensitivas, seu "sentido do tato", e que possui ainda um grau mínimo de energia potencial, poderia apresentar, então, o grau mais extremo da hiperexcitabilidade; sua sensibilidade, seu "sentido do tato" seria afetado, então, da maneira mais exagerada pelas excitações externas, o que resultaria em uma dor excruciante, insuportável. Todo sujeito degenerado se vê mais suscetível à dor, sua sensibilidade mórbida faz com que ele se encontre vulnerável a todo tipo de excitação, a intensidade com que ele representa mentalmente essas excitações exige que a elas seja dada uma resposta igualmente intensa, o que faz com que sua energia se descarregue exageradamente, levando-o a exaustão, assim, suas representações mentais, sempre mais intensas, não recebem respostas, pois sua reserva de força se encontra exaurida, predominará, então, a sensação de desprazer, de impotência, de dor. Um sujeito que apresenta um grau extremo de degenerescência, vê-se, deste modo, devido a sua hiperexcitabilidade extrema, desprotegido frente ao mundo externo, vulnerável à excitação mais sutil, mais imperceptível, não conseguindo mais, por conta de seu esgotamento, responder, resistir aos estímulos externos. Com as leituras de Wellhausen e Jacolliot, Nietzsche pôde verificar que o nascimento de um tal sujeito era inevitável na sociedade Palestina da diáspora.

Mas como se poderia subordinar o entendimento da idiotia enquanto desenvolvimento interrompido à noção de hiperexcitabilidade? Vimos que Nietzsche se refere à idiotia de Jesus enquanto infância interrompida ou detida justamente quando fala do reino do céu como pertencente às crianças, como sendo uma realidade psicológica, um estado do coração. É por não suportar o contato com a realidade, que o idiota Jesus cria o seu reino de Deus em seu interior, ou seja, que ele sente *necessidade* de voltar-se sobre si mesmo. Poder-se-ia postular, então, que, por conta disso, em uma determinada fase da infância, ele deixou de crescer, já que se viu incapaz de enfrentar o que ele precisaria enfrentar (todo tipo de mudança e transformação) para continuar crescendo, para se tornar um adulto, "preferindo", assim, permanecer como criança. Sem poder entrar em contato com a realidade, esse tipo teria, portanto, se prendido, se fixado, se detido em um estágio inicial, no qual sofreu apenas um contato parcial com a realidade.

É a noção de hiperexcitabilidade que permite identificar quais seriam as chaves para a compreensão do evangelho, tais chaves são o que possibilitam a reconstituição da autêntica mensagem de Jesus, a compreensão do verdadeiro significado de sua vida e de sua morte. Nietzsche encontra essas duas chaves interpretativas em duas máximas que conteriam em si o real fundamento de toda a boa nova anunciada por Jesus, o alegre mensageiro, são elas: "não resistais ao homem mau" [1234] e "o reino de Deus está no meio de vós" (que Nietzsche irá traduzir por "o reino de Deus está *em* vós). [1235] À primeira vista, pode parecer que Nietzsche escolhe essas sentenças ao acaso, por pura "intuição", contudo, quando se faz referência a todo o pano de fundo conceitual em que o filósofo se baseou para fazer essa constatação, verificamos que não se pode falar aqui de um simples caso de arbitrariedade. Vimos que, com Féré, Nietzsche verificou que os sujeitos degenerados possuem sua força de resistência quebrada, que essa incapacidade de resistir se agrava na medida em que a degenerescência é transmitida hereditariamente; com Tolstói, o filósofo pôde conceber um cristianismo cuja realidade psicológica se caracteriza por uma existência absolutamente privada, em que se recusa a luta, em que não se procura mais a defesa, nem de si e nem dos seus; com Dostoiévski, ele viu a possibilidade de que uma constituição extremamente enferma consiga encontrar sua felicidade em sua própria interioridade; ao reler Renan, o filósofo verificou a semelhança de uma tal bem-aventurança de um sujeito extremamente enfermo com a boa nova anunciada por Jesus, seu reino de Deus; com Wellhausen e Jacolliot, Nietzsche atestou que a Palestina da diáspora é uma sociedade eminentemente apolítica, privada, constituída por um ajuntamento de degenerados de toda espécie, o lugar mais propício para que uma forma de vida degenerada ao extremo e absurdamente privada pudesse vir a nascer; um tipo de vida que *não poderia mais resistir* de forma alguma e que *só poderia encontrar sua felicidade dentro de si mesma*, em suas vivências mais íntimas, daí porque sua palavra de ordem, sua boa nova seria: "não resistais ao homem mau", eis o único caminho para a bem aventurança, "aqui está o reino de Deus", no amor incondicional: – "em seu coração". Dessa maneira, essas duas máximas são as

[1234] "Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda [ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην]" (Mateus, 5, 39).
[1235] "Não se poderá dizer: 'Ei-lo aqui! Ei-lo ali!', pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós [οὐδὲ ἐροῦσιν ἰδοὺ ὧδε ἤ ἰδοὺ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν]" (Lucas, 16, 21).

chaves interpretativas, os dados fundamentais, que permitem restituir ao tipo de Jesus os traços que lhe foram retirados e devolver-lhes aqueles que lhe foram indevidamente acrescentados pela "tradição", ou seja, pela falsificação operada pelos apóstolos, pela comunidade inicial, por Paulo e pela Igreja. As duas máximas como sendo as chaves que abrem a compreensão do evangelho, que revelam o autêntico cristianismo inicial, ou seja, a realidade evangélica vivida por Jesus, sua alegre mensagem; tais máximas foram encontradas pelo filósofo em Renan, Tolstói e Dostoiévski, contudo, a realidade fisiológica que explica a *necessidade* dessas máximas foi encontrada por ele na literatura médica do século XIX, na noção de idiotia e hiperexcitabilidade (bem como na de esgotamento). Debalde seria toda tentativa de estabelecer qualquer relação de primazia cronológica a respeito desses dois aspectos da investigação, mas é certo que Nietzsche só consegue dar uma nova significação, primeiramente, ao que ele encontra em Tolstói, em seguida, em Dostoiévski, e, por último, em Renan (ao fazer uma releitura do historiador), ao associar as teorias destes com o que ele apreende a partir de suas leituras médicas e psiquiátricas.

A realidade evangélica vivenciada por Jesus é resultado de um instinto básico de conservação, que faz com que essa forma degenerada de vida não mais resista e se volte para o seu interior. Sua boa nova é o anúncio, que se dá por meio de sua prática de vida, bem como por meio de sua morte, de que essa experiência beatífica, de que o seu reino de Deus está ao alcance de todos, de que todos podem vir a se tornar filhos de Deus como ele, mediante a prática da não-resistência, do amor sem subtração por tudo e por todos.

É por conta de uma *incapacidade* de opor resistência, de lutar, própria dos sujeitos degenerados segundo Féré, mas que, de acordo com Nietzsche, aqui atinge sua culminância, que Jesus não poderia vir a ser herói como o quer Renan. Todo tipo de resistência a um obstáculo, e, portanto, a um estímulo, traria como conseqüência para o idiota Jesus uma dor lancinante: primeiro, por conta de sua hiperexcitabilidade, que torna toda sensação intensa demais, e, depois, por conta de seu esgotamento, de sua reserva mínima de força, insuficiente para responder à altura, que traz como conseqüência uma profunda sensação de impotência, de infelicidade, de desprazer, de dor. Por *instinto*, Jesus intuiu que sua felicidade residia em aceitar sua própria condição, convertendo o *não poder* resistir em "não querer" mais resistir, seja em ato, seja no coração, vendo na entrega, na

desistência "voluntária", a sua única possibilidade de encontrar o prazer, a felicidade, a paz da alma. Como diz Nietzsche: "Se existe algo não evangélico, é o conceito de herói. Justamente o contrário de todo pelejar, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência torna-se aí moral." [1236] Jesus não se defende *devido* à sua compleição fisiológica degenerada, não por conta de uma simples escolha, de uma decisão refletida. A hiperexcitabilidade obriga os sujeitos degenerados a responderem constantemente aos estímulos mais sutis, às excitações mais leves, esse estado em que todo o organismo do sujeito se vê obrigado a manter uma posição permanente de defesa leva ao esgotamento, à exaustão de forças, em que toda defesa se torna inviável. Como afirma Nietzsche em *Ecce homo*: "Pela simples necessidade constante de defesa é possível tornar-se fraco a ponto de não mais poder se defender". [1237] No fragmento póstumo 14 [65] da primavera de 1888, intitulado justamente "*Décadence*", Nietzsche fala claramente da incapacidade de resistência como sendo o constitutivo das disposições doentias, algo que, segundo ele, é transmitido hereditariamente: "*Décadence*. O que se transmite, não é a doença, é a *disposição doentia*: a incapacidade de resistir ao perigo de uma intrusão nociva, etc.; a força de resistência quebrada, – ou, *moralmente* falando: a resignação e a humildade diante do inimigo; o *enfraquecimento* como renúncia à vingança, à resistência, à hostilidade e à cólera [...] A *fraqueza hereditária* como sentimento *dominante*: causa dos supremos valores." [1238] Deste modo, o idiota Jesus encontrou um caminho em que a não resistência, em que a aceitação de si mesmo é o fundamento da bem-aventurança; sua própria incapacidade se torna sua grande virtude: será ela que fará com que não haja mais ocasião para a dor. Por isso, o filósofo vê na prática de vida cristã descrito por Tolstói em *Ma religion* a representação do cristianismo mais conseqüente, mais coerente, mais lógico consigo mesmo. Tolstói estava certo, na não-resistência se encontra todo o evangelho: "('não resista ao mal', a frase mais profunda dos evangelhos, sua chave, em certo sentido), a beatitude na paz, na brandura, no não *poder* ser inimigo." [1239] Jesus não foi o primeiro a

[1236] AC § 29.
[1237] EH, "Por que sou tão inteligente" § 8.
[1238] Parecer semelhante também é dado em *Crepúsculo dos ídolos*: "Os meios radicais são indispensáveis somente aos degenerados; a fraqueza da vontade ou, mais exatamente a incapacidade de *não* reagir a um estímulo, é ela mesma apenas outra forma de degenerescência" (CI, "Moral como antinatureza" § 2).
[1239] AC § 29.

pregar o amor ao próximo, todavia, nele, "próximo" não significa mais o "correligionário", o "amigo", o "concidadão", aquele que é "um de nós". Em Jesus, a máxima do amor ao próximo é redimensionada, reestruturada, renovada como um amor que abrange até mesmo e principalmente o inimigo, seja pessoal, seja político, que encontra sua prova de força na não resistência ao homem mau, ao "outro", ao "de fora", ao estrangeiro: eis aqui um cristianismo lógico, que possui uma coerência interna que todo e qualquer cristianismo eclesiástico nunca poderá vir a obter. Em Jesus não existe mais "eu", "ele", "nós", "vós", "eles", em Jesus só existe o amor e os objetos desse amor, somente o *Pai [Abba] do céu* e os seus *filhos*. Eis porque, como já havia dito Renan, a mensagem de Jesus não se confunde com uma doutrina, não tem a ver com dogmas, instituições, ritos, sacerdócio, com a aceitação de qualquer absurdidade fictícia, de qualquer fantasmagoria, de uma profissão de fé, de um compromisso, de uma promessa, não, a mensagem de Jesus é a sua vida, é a sua prática, é "um fazer, sobretudo um *não*-fazer-muitas-coisas." [1240] É por conta disso que Nietzsche vê nos "cinco mandamentos" que, segundo Tolstói, foram oferecidos por Jesus como meio de se evitar todo tipo de conflito, de resistência ao mal, de defesa, como a descrição mais lógica sobre o modo como o idiota Jesus, um homem-privado, *provavelmente* agiria por *instinto*, ou seja, de maneira saudável, como convém a sua constituição, abolindo, com isso, de maneira inconsciente, os próprios alicerces de toda sociedade estatal, do mundo em que habita o homem público, que tem na coerção, na *violência organizada* [1241], racional e sistematicamente distribuída, sua base de sustentação. Como declara Nietzsche:

> Não é uma "fé" que distingue o cristão: o cristão age, ele diferencia-se por agir *diferentemente*; por não oferecer resistência, em palavras ou no coração, àquele que é mau para com ele; por não fazer diferença entre forasteiros [*Fremden*] e nativos [*Einheimischen*], entre judeus e não judeus ("o próximo", [antes era] na verdade o correligionário, o judeu), por não encolerizar-se com ninguém; por não se deixar ver nem invocar nos tribunais ('não jurar' [Mateus, V, 34]); por não separar-se de sua mulher em nenhuma circunstância, mesmo havendo provas de infidelidade da mulher. – Tudo um princípio, no fundo; tudo conseqüência de um instinto. – [1242]

[1240] Idem.
[1241] Cf. FP 11 [252] de novembro de 1887 a março de 1888, e Tolstói, *Ma religion*, p. 49.
[1242] AC § 33.

A noção de idiota como homem privado, não mais como se ele pudesse *escolher* não participar dos negócios públicos, mas sim como sendo *incapaz* de se envolver com os afazeres do Estado, tem na prática de Jesus seu grande exemplo. O fundamento da política está na distinção entre as noções de "amigo" e "inimigo" [1243]: aquele que não reconhece a noção de inimigo, não vê necessidade de proteção, de defesa, ele não reconhece nenhuma posse como sendo sua, nem mesmo o seu corpo ou sua vida, nem sua esposa, seus filhos, seus vizinhos, sua casa, seu território, sua nação, seu país, ele não tem propriedade, ele é *privado*, está fora da esfera política, ele desconhece toda e qualquer instituição cujo objetivo é a proteção da propriedade: o juramento, o voto, os tribunais, o exército. [1244]

É por isso que, em sua investigação, Nietzsche não está preocupado com o Jesus *histórico*, quem *realmente* foi esse homem, em que cidade ele nasceu, em que ano exatamente, quem foi o seu pai, qual a sua árvore genealógica, o que ele *realmente fez*, o que ele realmente disse, que palavras usou, quem foram os seus amigos, qual a sua relação com a sua família, se ele teve irmãos, como se deu sua educação, se ele teria viajado para além da Palestina, quem foram os seus seguidores, se ele foi um discípulo de João, como ele morreu, por que se acreditou que ele ressuscitou, o que houve com o seu corpo, etc., etc. Se o objeto de investigação de Nietzsche é o Jesus histórico, por que ele não faz uma única referência arqueológica, uma única referência a textos autenticamente históricos como, por exemplo, aos de Josefo? Não há qualquer menção a escritos apócrifos, qualquer análise mais minuciosa da situação econômica, da situação política em que Jesus viveu (ou seja, sobre a relação entre a Palestina e o Império). Strauss e Renan fazem isso constantemente, nisso consiste as ferramentas do labor histórico. É claro que Nietzsche inaugura uma nova noção de história, mas, em nossa interpretação, mesmo essa nova maneira de se fazer

[1243] Cf., nesse sentido, Schmitt, Carl. *La notion du politique*. Traduction d'Marie-Louise Steeinhausen. Paris: Flammarion, 1992: "Um mundo onde a eventualidade da luta [armada] tiver sido inteiramente afastada e banida, um planeta definitivamente pacífico será um mundo sem discriminação de amigo e inimigo e por conseqüência um mundo sem política" (p. 93).

[1244] "*Depuis mon enfance jusqu'a l'âge viril, on m'a appris à vénérer ce qui est en contradiction flagrante avec la loi de Jésus: Riposter à l'agresseur, se venger; par la violence pour offenses contre ma personne, ma famille et mon peuple.* [...] *Tout ce qui m'entoure: ma sécurité et celle de ma famille, ma propriété, tout cela reposait donc sur une loi réprouvée par Jésus, sur la loi: 'Dent pour dent'*. [...] *Je ne voyais pas qu'il était impossible de confesser Jésus-Christ, Dieu, dont la doctrine a pour base: 'Ne résistez pas au méchant', et en même temps de travailler avec préméditation a l'organisation de la propriété, des tribunaux, de l'État, des armées, – d'organiser, en un mot, une existence contraire à la doctrine de Jésus*" (Tolstói, *Ma religion*, p. 20).

história não ajudaria muito aqui por conta da corrupção psicológica dos Evangelhos, por conta desse atentado incomparável contra todo o sentido histórico. De qualquer modo, 25 anos antes de escrever *O Anticristo*, Nietzsche declarou a Overbeck, em uma discussão sobre *Vie de Jésus* de Renan: "Escrever uma biografia de Jesus é uma aberração pela simples razão de que não se pode escrever a biografia de uma vida cuja tradição, excetuando poucas notas, compreende, com toda a probabilidade, o período de apenas um ano". [1245] E já no calor de sua recente releitura do livro de Renan, Nietzsche expressa a Overbeck, agora em uma carta de 23 de fevereiro de 1887, a intuição de que talvez não seja somente uma história de Jesus que se mostre impossível de ser escrita:

> Neste inverno eu li também as *Origines* de Renan, com muita malícia e – pouco proveito. Toda essa história das condições e dos *sentimentos* da Ásia Menor me parece comicamente suspensa no ar. Finalmente, minha desconfiança chega a se perguntar se a história é em geral *possível*. O que se quer estabelecer? – algo que, no momento em que o evento ocorreu, não tinha nenhuma estrutura própria "estabelecida"? [1246]

Essas declarações de Nietzsche reforçam a hipótese de que, na interpretação que Nietzsche faz da figura de Jesus, os aspectos tipológicos devem se sobressair aos biográficos-históricos. Isso não significa, naturalmente, que Nietzsche negue a existência do Jesus histórico: a questão também não está relacionada a isso. O que importa para Nietzsche é entender a possibilidade de um tipo, de uma realidade psicológica possível a todo instante, que sempre foi e sempre será *historicamente* possível. Talvez, nos Evangelhos, esse tipo possa ainda ser encontrado, por ter sido conservado, *transmitido*; talvez ele tenha sido salvo da corrupção psicológica, herança do código sacerdotal, posta em prática ali. O Jesus histórico (caso ele tenha mesmo existido, se é que isso de fato possa ter alguma relevância) *provavelmente* foi um representante de um tal tipo psicológico. Qualquer um pode ser um portador da boa nova, um alegre mensageiro, todo aquele que sente e age como Jesus é um filho de Deus como ele:

[1245] Apud Sommer, Op. Cit., p. 286.
[1246] Carta a Franz Overbeck de 23 de fevereiro de 1887.

> É absurdamente falso ver numa "fé", na crença da Redenção através de Cristo [*Erlösung durch Christus*] [1247], por exemplo, o distintivo do cristão: apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã... Ainda hoje uma vida *assim* é possível, para determinadas pessoas é até necessário: o cristianismo [*Christenthum*] autêntico, original sempre será possível... [1248]

> O cristianismo [*Christenthum*] é ainda possível a todo instante... [...] Quem disser "eu não quero ser soldado", "eu não me ocupo com os tribunais", "eu não requisito os serviços da polícia" – esse será cristão... "Eu não quero nada que possa prejudicar a paz em mim mesmo: e se eu devo sofrer nada me conservará melhor a paz do que o sofrimento"... [1249]

A boa nova de Jesus é de que, mediante a prática do amor incondicional, homem e Deus não se encontram separados por nenhum abismo, as noções de pecado, castigo, recompensa, juízo, salvação, redenção dos pecados já não fazem mais qualquer sentido, já nem mesmo existem: "Não se acha, em toda a psicologia do 'evangelho', o conceito de culpa e castigo; nem o conceito de recompensa. O 'pecado' qualquer relação distanciada entre Deus e homem, está abolido – *justamente isso é a* '*boa nova*'." [1250] O portador da boa nova, o alegre mensageiro assevera que tudo se cumpriu, já não há tarefas, não há mais necessidade de ritos, de oração, de intermediação: "*somente a prática evangélica* conduz a Deus, ela justamente *é* Deus". [1251]

A *morte* de Jesus nada mais é do que o cumprimento dessa mesma prática: "A vida do redentor não foi senão *essa* prática – sua morte também não foi senão isso..." [1252] Ele não morreu por seus pecados, pelos pecados da humanidade, para salvar, redimir quem quer que seja – a noção de culpa, seja a sua, seja a da humanidade, nunca roçou nem levemente seu ser: "Acertou contas com a doutrina judaica de penitência e reconciliação; sabe que apenas com a *prática* da vida alguém pode sentir-se 'divino', 'bem aventurado', 'evangélico', a qualquer momento um 'filho de Deus'".[1253] Ele nem mesmo *decidiu*, em última instância, ir ao encontro da morte *resignadamente*, porque a morte não faz parte do

[1247] "Salvação" em PCS.
[1248] AC § 39.
[1249] FP 11 [365] de novembro de 1887 a março de 1888.
[1250] AC § 33.
[1251] Idem.
[1252] Idem.
[1253] Idem.

seu mundo, ele desconhece a noção fisiológica de morte, o mesmo no que se refere a uma outra vida, ao além (a crença em uma vida após a morte era, de todo modo, estranha ao judaísmo). Ele só conhece sua alegria, sua bem-aventurança, e ela *é eterna*, não se encontra aprisionada pelas noções de tempo e espaço: "Todo o conceito de morte natural *está ausente* no evangelho: a morte não é uma ponte, uma passagem, ela não está presente, pois pertence a um mundo inteiramente outro, apenas aparente, útil apenas para signos. A 'hora da morte' não é um conceito cristão – a 'hora', o tempo, a vida física e suas crises não chegam a existir para aquele que ensina a 'boa nova'..." [1254] O que Jesus oferece com sua prática, com o exemplo de sua morte, não é a promessa de uma felicidade futura, não é sobretudo uma promessa, e sim algo dado: a paz da alma, a beatitude, o reino de Deus. Não obstante, é com sua morte e por conta dela que se tem início a falsificação de sua mensagem entendida não mais como prática, e sim como doutrina, como "verdade revelada", como promessa. Nietzsche afirma que o pressuposto para se identificar o tipo psicológico do redentor é entender que esse tipo "nos foi conservado apenas numa grande distorção". [1255] Com Strauss Nietzsche constatou que os Evangelhos não são documentos históricos, que eles contêm uma série de contradições, que eles adulteraram a história de Jesus mediante a criação de uma "mitologia" do que significou sua vida e obra. Todavia, para Nietzsche, aqui não há nenhuma mitologia criada por uma tradição, apenas uma falsificação, uma "lenda de santo", perpetrada, inicialmente, pelo espírito de propagando dos correligionários de Jesus, e, em seguida, de modo ainda mais grave, pelo farisaísmo de Paulo. Foi somente com a morte de Jesus, "essa morte inesperada, ignóbil", com o paradoxo da cruz, com essa sentença de morte "geralmente reservada para a *canaile*", que os apóstolos passaram a interpretar como um fracasso o empreendimento ao qual se associaram, transportando para o tipo do alegre mensageiro tudo aquilo que contraria seu instinto mais básico, ou seja, a revolta, a rebelião, a vingança, o ressentimento, o ódio: "– O destino do evangelho foi decidido com a morte – foi pendurado na 'cruz'..." [1256] É aqui que a inépcia de Renan em questões psicológicas se revela: ele acreditou ver nessas *traduções* feitas de Jesus pelo cristianismo eclesiástico, as alterações, as transformações, as mudanças

[1254] AC § 34.
[1255] AC § 31.
[1256] AC § 34.

as *evoluções*, as *catástrofes* que constituiriam a história dessa "alma". Os primeiros apóstolos, por exemplo, não se contentaram até fazerem desse tipo algo que pudessem compreender: "O profeta, o Messias, o futuro juiz, o pregador de moral, o fazedor de milagres, João Batista – são sempre ocasiões para desconhecer o tipo..." [1257] Renan só conseguiu ler, em tal tradução, uma mudança operada na alma de Jesus ao entrar em contato com a incredulidade de Jerusalém. De fato, como Nietzsche observa, esses dois tipos, esses "dois Jesus" coexistem nos Evangelhos, mas são sintomas de dois corpos distintos, de duas vontades distintas, do idiota e do ressentido; um Jesus querelante, hostil, revolucionário, só pôde ser concebido quando o ressentimento dos apóstolos dele teve necessidade:

> No momento abre-se uma contradição entre o pregador da montanha, do lago e do prado, cuja aparição faz pensar num Buda sobre um solo bem pouco indiano, e o fanático da agressão, o inimigo mortal dos teólogos e sacerdotes, que a malícia de Renan glorificou como *le grand maître en ironie*. [1258] Eu mesmo não duvido que essa generosa mediada de fel (e mesmo de *esprit*) tenha transbordado para o tipo do mestre somente a partir do agitado estado de propaganda cristã: conhece-se muito bem a inescrupulosidade dos sectários em confeccionar sua própria *apologia* com base no mestre. "Quando a primeira comunidade necessitou, *contra* os teólogos, de um teólogo julgador, querelante, colérico, maldosamente sutil, *criou* para si seu "deus", conforme sua necessidade: tal como lhe pôs na boca, sem hesitar, os conceitos inteiramente não evangélicos que então não podia dispensar, "o Advento", "o Juízo Final", toda espécie de expectativa e promessa temporal. – [1259]

Jesus, enquanto um tipo idiota, não poderia ser colérico, agressivo, irônico, seu condicionamento fisiológico não permitiria, isso seria contradizer sua boa nova, sua prática de não resistência; qualquer conflito desse tipo seria azo para a dor, para o sofrimento, para

---

[1257] AC § 31.

[1258] "*Mais il était juste aussi que ce grand maître en ironie payât de la vie son triomphe*" ( Renan, *Vie de Jésus*, Chap. XX, "*Progression croissante d'enthousiasme et d'exaltation*", p. 205). "'ce grand maître en ironie' *Renan findet es billig, daß er diesen Triumph mit dem Leben zahlte*" (FP 11 [385] de novembro de 1887 a março de 1888).

[1259] Renan fala exatamente de Jesus como uma espécie de Buda no capítulo X, de *Vie de Jésus*, intitulado justamente "*Prédications du lac*", ou seja, O Jesus-Buda é aquele de seus primeiros dias de pregação, ainda na Galiléia: "*C'est surtout dans la parabole que le maître excellait. Rien dans le judaïsme ne lui avait donné le modèle de ce genre délicieux. C'est lui qui l'a créé. Il est vrai qu'on trouve dans les livres bouddhiques des paraboles exactement du même ton et de la même tacture que les paraboles évangéliques Mais il est difficile d'admettre qu'une influence bouddhique se soit exercée en ceci. L'esprit de mansuétude et la profondeur de sentiment qui animèrent également le christianisme naissant et le bouddhisme suffisent peut-être pour expliquer ces analogies*" (p. 131).

sensações desagradáveis que não fazem parte de seu reino de Deus: "Sou contra, repito, a inclusão do fanático no tipo do redentor: o termo *impérieux*, empregada por Renan [1260], já *anula* por si só o tipo." [1261] Todas essas contradições são frutos da corrupção operada em torno de sua figura, cuja maior comprovação são os próprios Evangelhos. Depois dos apóstolos e da comunidade inicial, foi a vez de Paulo traduzir Jesus de acordo com suas próprias necessidades, inventado para si um novo Deus, o "Crucificado", o "Redentor", o "Salvador" da humanidade, o "cordeiro de Deus", o "Unigênito de Deus" que se sacrificou para pagar nossos pecados e nos oferecer uma nova vida, não uma vida no amor sem subtração, em um reino de Deus cuja glória emana diretamente do coração, mas sim uma vida no "além", num "Paraíso", na "Eternidade". Contudo, nada disso tem a ver com a morte de Jesus. Ele nem mesmo morreu porque quis, ele morreu porque não saberia, porque não "queria", porque não *poderia* resistir. Ele morreu *no Paraíso*, ele sempre esteve lá, ele nunca saiu de lá. Seu reino de fato não era desse mundo, ele nem soube o que era "mundo", tudo se resumia para ele em suas experiências mais íntimas, em seu reino de Deus; o caminho para esse reino é o amor incondicional, pelo inimigo, pelas excitações, ou seja, pelas sensações que lhe são insuportavelmente dolorosas, pela dor em si, pelo malvado, pelo mal; todo aquele que age e sente assim, não precisa esperar nenhum advento, nenhum grande acontecimento, nenhuma redenção, por mil anos, pois ele já se tornou uma criança, um filho de Deus, ele já está no Paraíso, eis aí o seu reino de Deus, em seu coração, iluminando todo o seu ser:

> Esse "portador da boa nova" morreu como viveu, como *ensinou – não* para "redimir os homens", mas para mostrar como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na *cruz*. Ele não resiste, não defende o seu direito, não dá um passo para evitar o pior, mais ainda, ele *provoca o pior*... E ele pede, ele sofre, ele ama *com* aqueles, *n*aqueles que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho. "Este foi verdadeiramente um homem *divino*, um 'filho de Deus'" – diz o ladrão. "Se sentes isso" – responde o redentor [*Erlöser*] [1262] –, "*então estás no paraíso*, és também um filho de Deus..." *Não*

[1260] Cf. "*Ce jeune Juif, à la fois doux et terrible, fin et impérieux, naïf et profond, rempli du zèle désintéressé d'une moralité sublime et de l'ardeur d'une personnahté exaltée, a bel et bien existé*" (Renan, *Les Évangiles*. In: *Histoire des origines du christianisme*. Paris: Robert Laffont, Vol. 2, 1995, p. 326).
[1261] AC § 32.
[1262] "Salvador" em PCS.

> defender-se, *não* encolerizar-se, *não* atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao mau – *amá*-lo... [1263]

Não resistir, amar a todos sem exceção, mediante essa prática *um tipo como Jesus* se sente preenchido por um sentimento de profunda beatitude, de eterna alegria. Seu Pai [*Abba*] do céu nada mais é do que esse sentimento mesmo; a sensação de comunhão direta, imediata, com seu Pai, chama-se Filho. Na boa nova de Jesus, todo aquele que agir como ele, que não resistir ao homem mau, mas amá-lo, amar a dor que ele lhe causa, amá-lo pela dor que ele lhe causa, tornar-se-á um Filho de Deus, compartilhará com ele essa comunicação direta com o Pai: "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." [1264] A segunda máxima, que nós denominaremos de "segunda chave" para a compreensão do evangelho, é também uma conseqüência direta de uma hiperexcitabilidade extrema do idiota Jesus. Como descreve Nietzsche na seção 29 de *O Anticristo*, ao rejeitar a atribuição de gênio que Renan confere a Jesus, diagnosticando o tipo do redentor como idiota e revelando qual a sua realidade fisiológica básica, isto é, uma doentia excitabilidade do sentido do tato:

> Traduza-se um tal *habitus* fisiológico [*physiologischen* habitus] [1265] em sua lógica derradeira – como ódio instintivo a *toda* realidade [*Instinkt-Hass gegen* jede *Realität*], como refúgio no "inapreensível", no "incompreensível", como aversão a toda fórmula, todo conceito de tempo e lugar, ao que é sólido, costume, instituição, Igreja, como estar em casa num mundo que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade [*Realität*], um mundo apenas "interior",

[1263] AC § 35.

[1264] AC § 29. "*L'accusation de se faire Dieu ou l'égal de Dieu est présentée, même dans le quatrième Evangile, comme une calomnie des Juifs. Dans ce dernier Evangile, Jésus se déclare moindre que son Père. Ailleurs, il avoue que le Père ne lui a pas tout révélé. Il se croit plus qu'un homme ordinaire, mais séparé de Dieu par une distance infinie. Il est fils de Dieu; mais tous les hommes le sont ou peuvent le devenir à des degrés divers. Tous, chaque jour, doivent appeler Dieu leur père; tous les ressuscites seront fils de Dieu. La filiation divine était attribuée, dans l'Ancien Testament, à des êtres qu'on ne prétendait nullement égaler à Dieu. Le mot 'fils' a dans les langues sémitiques et dans la langue du Nouveau Testament, les sens figurés les plus larges*" (Renan, *Vie de Jésus*, Chap. XV, p. 164). "*Daß er Gott sei, gottgleich sei, war als Verleumdung der Juden dargestellt* (vgl. Johannes V, 18; X, 33). *Er ist weniger als der Vater: der Vater hat ihm nicht Alles offenbart. Er wehrt sich, gottgleich genannt zu werden. Er ist Gottes Sohn: alle können es werden (— so ist es jüdisch: die göttliche Sohnschaft wird mehreren Personen im alten Testament zugetheilt, von denen man durchaus nicht prätendirt, daß sie gottgleich sind) 'Sohn' in den semitischen Sprachen ist ein äußerst vager, freier Begriff*" (FP 11 [389] de novembro de 1887 a março de 1888).

[1265] PCS traduz "*physiologischen habitus*" por "*habitus* psicológico".

> "verdadeiro", "eterno"... "O reino de Deus está *em vós*" ["*Das Reich Gottes ist* in euch"]...

A noção de que um reino de Deus – ou seja, de que uma realidade psicológica em que o sujeito se sentiria imerso em uma felicidade indescritível, *sublime*, como se ele fosse tomado, ou melhor, preenchido mesmo por uma força sagrada – pudesse estar ao alcance de determinadas constituições fisiológicas notadamente enfermas, como conseqüência mesmo desse seu condicionamento fisiológico degenerado, foi encontrada por Nietzsche na obra *Os demônios*, de Dostoiévski, na descrição feita pelo personagem Kirílov, um provável epiléptico, da sensação de harmonia eterna que freqüentemente invadia o seu ser:

> Existem segundos – apenas uns cinco ou seis simultâneos – em que você sente de chofre a presença de uma harmonia eterna plenamente atingida. Isso não é da terra; não estou dizendo que seja do céu, mas que o homem não consegue suportá-lo em sua forma terrestre. Precisa mudar fisicamente ou morrer. É um sentimento claro e indiscutível. É como se de súbito você sentisse toda natureza e dissesse: sim isso é verdade! Deus, quando estava criando o mundo, no fim de cada dia da criação dizia: "É, isso é verdade, isso é bom". Isso... isso não é enternecimento, mas algo assim... uma alegria. Você não perdoa nada porque já não há o que perdoar. Não é que você ame – oh, a coisa está acima do amor! O mais terrível é que é extraordinariamente claro e há essa alegria. Se passar de cinco segundos a alma não suportará e deverá desaparecer. Nesses cinco segundos eu vivo uma existência e por eles dou toda a minha vida porque vale à pena. Para suportar dez segundos é preciso mudar fisicamente. Acho que o homem deve deixar de procriar. Para que filhos, para que desenvolvimento se o objetivo foi alcançado? No Evangelho está escrito que na ressurreição não haverá partos, serão como anjos de Deus. Uma alusão [1266]

[1266] Dostoiévski, *Os demônios*, pp. 571-572. Na tradução francesa lida por Nietzsche: "– *Il y a des moments, – et cela ne dure que cinq ou six secondes de suite, où vous sentez soudain la présence de l'harmonie éternelle. Ce phénomène n'est ni terrestre, ni céleste, mais c'est quelque chose que l'homme, sous son enveloppe terrestre, ne peut supporter. Il faut se transformer physiquement ou mourir. C'est un sentiment clair et indiscutable. Il vous semble tout à coup être en contact avec toute la nature, et vous dites: Oui, cela est vrai. Quand Dieu a créé le monde, il a dit à la fin de chaque jour de la création: 'Oui, cela est vrai, cela est bon.' C'est... ce n'est pas de l'attendrissement, c'est de la joie. Vous ne pardonnez rien, parce qu'il n'y a plus rien à pardonner. Vous n'aimez pas non plus, oh! ce sentiment est supérieur à l'amour! Le plus terrible, c'est l'effrayante netteté avec laquelle il s'accuse, et la joie dont il vous remplit. Si cet état dure plus de cinq secondes, l'âme ne peut y résister et doit disparaître. Durant ces cinq secondes, je vis toute une existence humaine, et pour elles je donnerais toute ma vie, car ce ne serait pas les payer trop cher. Pour supporter cela pendant dix secondes, il faut se transformer physiquement. Je crois que l'homme doit cesser d'engendrer. Pourquoi des enfants, pourquoi le développement si le but est atteint? Il est dit dans l'Évangile qu'après la résurrection on n'engendrera plus, mais qu'on sera comme les anges de Dieu. C'est une figure.*" (*Les Possédés*, Tome second, pp. 303-304). Na tradução feita por Nietzsche: "*Fünf, sechs Sekunden und nicht mehr: da fühlt ihr plötzlich die Gegenwart der ewigen Harmonie. Der Mensch kann, in seiner sterblichen Hülle, das nicht aushalten; er muß sich physisch umformen oder sterben. Es ist ein klares und indiskutables Gefühl. Ihr scheint euch in Contakt mit der ganzen Natur und ihr sagt: „Ja, dies ist wahr!" Als Gott die Welt geschaffen hatte, sagte er am Ende jedes Tags: „Ja, dies ist wahr, dies ist gut!" Das ist nicht Rührung, das ist Freude. Ihr verzeiht nichts, weil es nichts zu verzeihen giebt. Ihr liebt nicht mehr — oh, dies Gefühl ist höher*

Verifica-se que, para Dostoiévski, o estado de debilitamento, de enfermidade, de miséria corporal é o preço a se pagar pela sensação de harmonia eterna, uma alegria tão indescritível, uma sensação tão sublime, uma experiência tão divina que o homem tem que mudar fisicamente para experimentá-la. No entanto, para Nietzsche, um homem só poderia experimentar tal sublime experiência como conseqüência de uma hiperexcitabilidade extrema, é tal realidade fisiológica que faz com que ele "decida" não mais resistir às excitações externas, não mais enfrentar os obstáculos, não mais responder aos estímulos, voltando-se para o seu interior, e descobrindo que lá se encontra a fonte de sua felicidade, não no prazer que a sensação de aumento de poder que advém da superação de obstáculos fornece ao homem elevado, mas no *amor*, ou melhor, em algo que está até mesmo para *além do amor*. Nietzsche conclui, então, que esta é a mesma experiência que explica a realidade evangélica vivida por Jesus. Ora, mas Renan já havia dito algo semelhante. Nietzsche relê Renan um pouco depois de ler *Os demônios*, e, em um dos seus extratos, anota: "'O reino de Deus esta *no meio* de nós' Luc, 17, 20". [1267] Nietzsche muito provavelmente fez essa anotação durante a leitura do capítulo XI de *Vie de Jésus* (o fragmento anterior, 11 [391] de novembro de 1887 a março de 1888, que versa sobre a identificação de "céu" e "Deus" na linguagem rabínica, é um extrato direto deste mesmo capítulo). Não obstante, o filósofo traduz esse versículo de modo diferente da tradução feita por Renan: "*'Le royaume de Dieu est parmi* vous' *, disait-il à ceux qui cherchaient avec subtilité des signes extérieurs de sa venue future*." [1268] Contudo, é bem possível que Nietzsche faça essa alteração buscando acompanhar um parecer do próprio Renan em uma nota a essa passagem: "*La traduction 'au-dedans de vous' est moins exacte, bien qu'elle ne*

---

*als die Liebe. Das schrecklichste ist die schauerliche Bestimmtheit, mit der es sich ausdrückt und die Freude, mit der es erfüllt. Wenn das länger dauerte, könnte die Seele es nicht aushalten, sie müßte verschwinden — In diesen 5 Sekunden lebe ich eine ganze Menschen-Existenz, für sie würde ich mein ganzes Leben geben, es wäre nicht zu theuer bezahlt. Um dies länger zu ertragen, müßte man sich physisch transformiren. Ich glaube, der Mensch hört auf zu zeugen. Wozu Kinder, wenn das Ziel erreicht ist? — Verständniß des Auferstehungs-Symbols: „Nach der Auferstehung wird man nicht mehr zeugen, man wird sein, wie die Engel Gottes" d.h. das Ziel ist erreicht: wozu Kinder?… Im Kinde drückt sich die Unbefried<igun>g des Weibes aus…*" (FP 11 [337] de novembro de 1887 a março de 1888).

[1267] "'*Das Reich Gottes ist* unter *uns*' Luc. 17, 20" (FP 11 [392] de novembro de 1887 a março de 1888).

[1268] Renan, *Vie de Jésus*, Chap. V, "*Premiers aphorismes de Jésus*", p. 92, grifo nosso.

*s'écarte pas de la pensée de Jésus en cet endroit*." [1269] E, em *O Anticristo*, o filósofo já opta pela tradução "o reino de Deus está *em vós*" [1270], que, por mais que não seja a tradução mais correta com relação aos textos evangélicos, é aquela que está mais de acordo com o *evangelho de Jesus*, com sua prática de não resistência, com os seus "cinco mandamentos", e, por conseqüência, com sua realidade fisiológica que se traduz por uma irritabilidade mórbida. O motivo que leva Renan a afirmar que a tradução "o reino de Deus está dentro de vós" é aquela que está mais próxima do ideal de Jesus, é exposto por ele na seguinte passagem:

> *Heureux qui a pu voir de ses yeux cette éclosion divine, et partager, ne fût-ce qu'un jour, cette illusion sans pareille! Mais plus heureux encore, nous dirait Jésus, celui qui, dégagé de toute illusion, reproduirait en lui-même l'apparition céleste, et, sans rêve millénaire, sans paradis chimérique, sans signes dans le ciel, par la droiture de sa volonté et la poésie de son âme, saurait de nouveau créer en son cœur le vrai royaume de Dieu!* [1271]

Para Renan, portanto, o reino de Deus como um estado do coração seria um ideal elaborado por um gênio original, para Nietzsche, em contrapartida, essa experiência não é um ideal, não é uma obra de um gênio, é uma conseqüência de uma constituição fisiológica enferma, de um sujeito portador de idiotia. Um tal sujeito se vê impedido, por conta de sua hiperexcitabilidade extrema, de entrar em contato com a realidade, com algo sólido, com algo fixo, isso significa, em última instância, que ele não chegou a saber o que vem a ser Estado, ciência, civilização, arte, comércio, mito, tradição, religião; a noção de cultura que faz parte da realidade básica do homem público lhe é desconhecida. Jesus vive num mundo próprio, num mundo privado, imerso em sentimentos interiores, um mundo do inapreensível, em que não há superfícies que possam provocar atrito, por isso, a tentativa de concebê-lo como um gênio é uma incongruência, uma ingenuidade psicológica: "– E que mal-entendido é sobretudo a palavra 'gênio'! Todo o nosso conceito, nosso conceito cultural de 'espírito' não tem qualquer significado no mundo em que Jesus vive". [1272] O

[1269] Renan, *Vie de Jésus*, Chap. V, "*Premiers aphorismes de Jésus*", p. 92, nota 2.
[1270] Cf. AC § 29.
[1271] Renan, *Vie de Jésus,* Chap. XI, p. 142.
[1272] AC § 29. A tradução dessa passagem foi modificada. Na tradução de Paulo César de Souza, a passagem ficou da seguinte maneira: "Nada de nosso conceito de 'gênio', um conceito de nossa cultura, tem algum

reino de Deus encontrado por Jesus é um estado do coração porque esse tipo só pode lograr alcançar um estado de beatitude em sua própria intimidade, porque ele é *incapaz* de resistir, sua vontade de poder alquebrada não poderia se efetivar por meio do combate, da luta, da resistência, do domínio (nem mesmo pelo domínio de si), da superação, mas somente por meio do *amor*. Por esse motivo, Nietzsche concorda com Renan, ainda que por diferentes razões, que essa noção de reino de Deus (que, para o historiador, pertence ao Jesus mestre do lago e não ao Jesus revolucionário ou ao Jesus reformador universal), não tem a ver com nenhum tipo de esperança milenar, com a fundação de um reino terrestre, ou com algo que se localize em outro plano de existência, numa vida após a morte, num além, e sim com uma realidade psicológica: "O 'reino do céu' é um estado do coração – não algo que virá 'acima da Terra' ou 'após a morte' [...] O 'reino de Deus' não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em 'mil anos' – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar..." [1273]

A linguagem de um tal tipo psicológico também é definida a partir de seu condicionamento fisiológico: "Essa fé [1274] também não formula a si mesma – ela *vive*, ela se opõe a fórmulas". [1275] Isso porque uma fórmula é algo fixo, algo que provocaria, portanto, um doloroso atrito. A linguagem do idiota é também privada, original, própria, provinda de seu mundo interior e das sensações que daí decorrem, por isso flutuante, leve, flexível, indolor. "– Seria possível", arrisca-se Nietzsche, "com alguma tolerância de expressão, chamar Jesus um 'espírito livre' – ele não faz caso do que é fixo: a palavra *mata*,

---

sentido no mundo em que vive Jesus" (p. 36). No original alemão está: "*Unser ganzer Begriff, unser Cultur-Begriff 'Geist' hat in der Welt, in der Jesus lebt, gar keinen Sinn*" (KSA 6, p. 200). Neste caso, acreditamos que a tradução de PCS acabou substituindo equivocadamente o termo "espírito" por "gênio". Na mais recente tradução brasileira do *Anticristo*, feita por Zwick, a palavra foi corretamente traduzida: "Todo o nosso conceito de 'espírito', um conceito de nossa cultura, não tinha qualquer sentido no mundo em que Jesus vivia". Entretanto, a tradução de Zwick se equivoca ao colocar no passado ("vivia"), o verbo "*leben*" conjugado por Nietzsche no presente ("*lebt*"). Neste aspecto, a tradução de Paulo César de Souza é correta.

[1273] AC § 34. "O reino do céu é um estado de coração (– é dito das crianças 'que o reino do céu lhes pertence'); nada disso está 'acima da terra'. O reino de Deus 'vem' não no sentido cronológico-histórico, nem após o calendário, nem como alguma coisa que será um dia, mas que ainda não é: mas é uma 'modificação do sentido no indivíduo particular', qualquer coisa que chega a todo o momento e que em nenhum momento ainda não se encontra lá..." (FP 11 [354] de novembro de 1887 a março de 1888) "[...] de uma *realidade* psicológica se forma uma *crença*, a *espera* de uma *realidade que deveria surgir a qualquer momento*, 'um retorno'" (FP 11 [383] de novembro de 1887 a março de 1888).

[1274] Nietzsche se refere apenas provisoriamente aqui a boa nova de Jesus como uma sendo uma "fé", e não uma prática.

[1275] AC § 32.

tudo o que é fixo *mata* [2 Coríntios, 3, 6]". [1276] Nesse aspecto, Nietzsche se aproxima de Renan, já que para o historiador o ideal que Jesus concebeu não poderia ser expresso sob a forma da linguagem denotativa. [1277] Não obstante, Nietzsche não atribui isso à "natureza elevada" do "ideal" de Jesus, pois, para ele, Jesus não era um gênio, não tinha qualquer conhecimento no campo do "espírito", tudo que conhecia eram sensações internas, movimentos interiores. Jesus é aqui chamado de "espírito livre" apenas de modo provisório, porque essa sua "liberdade" não provém de um excesso de força, mas sim de sua idiotia, de uma compleição fisiológica degenerada. Ademais, Nietzsche vai mais longe com o simbolismo de Jesus, chegando a abarcar nele expressões típicas do Evangelho de João (livro execrado por Renan como aquele que mais deliberadamente inventou expressões que eram totalmente estranhas a Jesus), como se vê na seguinte passagem: "Ele fala apenas do que é mais íntimo: 'vida', 'verdade', 'luz'[1278] é sua palavra para o que é mais íntimo – todo o resto, a realidade inteira, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um signo, de uma metáfora". [1279] Assim, o que Renan atribuía à obra do gnosticismo infiltrado nos ensinamentos de Jesus, Nietzsche confere à experiência de homem privado do Galileu, para quem apenas "luzes" interiores faziam sentido. Palavras tais como "Pai", "Filho", "Filho do Homem", "Messias", eram, de acordo com Nietzsche, utilizadas por Jesus sem qualquer precisão farisaica, constituindo apenas símbolos usados por ele para falar de sensações abrigadas no seu coração, no interior de seu "reino de Deus". "Mas guardemo-nos", assevera Nietzsche, "de ver nisso mais do que uma linguagem de sinais, uma semiótica, uma ocasião para metáforas. Para esse antirealista, a precondição para poder falar é justamente que nenhuma palavra seja tomada literalmente". [1280] O que determina os caracteres utilizados por esse simbolista é a sua formação prévia no interior do sistema conceitual judaico, em um outro ambiente, outros sinais lingüísticos

[1276] Ibidem.
[1277] Cf. Renan, *Vie de Jésus*, pp. 168-169. Interessante notar também que o príncipe Míchkin de *O Idiota* lamenta não poder expressar claramente os seus "pensamentos" como eles o merecem e como ele o desejaria (p. 382-383).
[1278] "Eu sou o caminho, a verdade e a vida" (João 14:6). "Eu sou a luz do mundo" (João 8:12).
[1279] AC § 32.
[1280] AC § 32.

seriam postos a seu serviço [1281]; não há erro maior do que estabelecer dogmas a partir dos signos dos quais ele fez uso livre:

> Não se pode absolutamente errar nesse ponto, embora seja grande a sedução que há no preconceito cristão, isto é, *eclesiástico*: um tal simbolismo *par excellence* está fora de toda religião, de todos os conceitos do culto, toda história, toda ciência natural, toda experiência do mundo, todos os conhecimentos, toda política, toda psicologia, todos os livros, toda arte – seu 'saber' é justamente a *pura tolice* [*reine Thorheit*] [1282] quanto ao fato de que algo assim existe. [1283]

Nessa passagem, fica patente mais uma vez por que Nietzsche considera uma incongruência chamar Jesus de gênio como o faz Renan. Todo o saber cultural, espiritual, é desconhecido por Jesus, ele só conhece suas vivências internas, todo "conceito espiritual" mobilizado por ele não é entendido como tal: "Se entendo algo desse grande simbolista, é que ele tomou apenas realidades *internas* como realidades, como 'verdades' – que entendeu todo o resto, todo natural, temporal, espacial, histórico, apenas como signo, como ocasião para metáforas." [1284] Como idiota, e não como gênio, Jesus utiliza palavras postas em circulação, palavras da moda até, mas não as compreende como qualquer um, toma-as emprestadas para falar de algo que experimenta em seu interior, em seu mundo privado:

> Jesus é o *contrário de um gênio*: é um *idiota*. Nota-se sua incapacidade para compreender uma única realidade: gira em torno de cinco ou seis conceitos, que outrora tinha ouvido e que pouco a pouco tinha entendido, quer dizer, entendido falsamente – neles têm sua experiência, seu universo, sua verdade – o resto lhe é estranho. Pronuncia palavras usadas por qualquer um – mas não as entende como qualquer um, ele entende somente seus cinco ou seis conceitos vagos. [...] Nota-se, por outro lado, sua incapacidade para compreender algo espiritual: na sua boca a palavra espírito se converte em um verdadeiro contra senso! Nem o mais leve sopro de ciência, gosto, disciplina espiritual, lógica, chegou até este santo idiota: de igual modo que tampouco a vida lhe tenha tocado. [1285]

Dessa forma, Nietzsche atribui a Jesus um tipo de "habilidade" ímpar na arte da comunicação simbólica. Todavia, deve-se evitar toda confusão também aqui: uma coisa é Nietzsche afirmar que *Jesus* era um simbolista sem igual, outra, totalmente diferente e

[1281] Cf. AC § 32; FP 11 [368] de novembro de 1887 – março de 1888.
[1282] Referência ao *Parsifal* de Wagner. O músico defendia que a raiz etimológica para "Parsifal" remontava ao árabe, significando "puro tolo", casto, ingênuo. Cf. nota 74 da tradução de Pascual para *O Anticristo*.
[1283] AC § 32.
[1284] AC § 34.
[1285] FP 14 [38] da primavera de 1888.

equivocada, é dizer que a *interpretação* que o filósofo faz do tipo do redentor é meramente simbólica. Foi justamente essa descrição da linguagem de Jesus como exclusivamente simbólica que levou Shapiro, entre outros, a privilegiar essa discussão no tema do tipo psicológico do redentor. Contudo, Jesus não procede assim por escolha própria, por uma decisão refletida sobre os limites da linguagem, mas sim, por sua total falta de compreensão de como a linguagem "deve" ser utilizada no mundo da cultura, da função referencial da linguagem. Sua constituição fisiológica só permite apreender parte do que vem a ser ordinariamente a função comunicativa da linguagem, ou seja, daquilo que Nietzsche incita o espírito livre a se libertar, a saber, do "peso da palavra", Jesus já teria nascido "livre", no entanto, sem qualquer consciência disso. Seu dialeto é único, só seu, original, exclusivo, um idioma privado, um *Idiotikon*, como Nietzsche dá a conhecer no seguinte trecho do *Caso Wagner* em que acusa o músico de seduzir o seu ouvinte para a *décadence*, para a exaustão de forças:

> A tal ponto já nos tornamos *puros tolos*... Jamais houve um mestre maior em vagos aromas hieráticos – jamais viveu um conhecedor igual de todos os *ínfimos* infinitos, todos os tremores e transes, todos os feminismos do *Idiotikon* [dialeto próprio] [1286] da felicidade [...] Em nenhuma outra parte acharão modo mais agradável de enervar seu espírito, de esquecer sua virilidade sob um arbusto de rosas... Ah, esse velho mago! Esse Klingsor de todos os Klingsors! Como ele assim faz a guerra contra *nós*! nós, os espíritos livres! [1287]

Verifica-se, portanto, que é somente pelo diagnóstico do tipo psicológico do redentor como idiota, pela descrição de sua realidade fisiológica fundamental como sendo a de uma hiperexcitabilidade exagerada, um condicionamento degenerativo que o deteve em uma fase infantil e que o torna incapaz de resistir ao mau, de lutar, de entrar em conflito, de responder às excitações externas, e que o obriga a voltar-se sobre si mesmo, sobre suas sensações mais íntimas, encontrando sua bem aventurança nesses sentimentos interiores, em seu reino de Deus como amor sem exclusão, que Nietzsche pôde decifrar a alegre mensagem de Jesus, que ele pôde restaurar os traços que lhe foram subtraídos e retirar aqueles que lhe foram acrescentados, que o filósofo pôde reconstituir o verdadeiro

[1286] Cf. nota 46 de Paulo César de Souza em CW, p. 86. Souza traduz *Idiotikon* por "dialeto", optou-se aqui por conservar o termo original, ver KSA 6, p. 43.
[1287] CW, Pós-escrito.

significado da mensagem de Jesus, de sua vida e de sua morte. Se, na seção 29 de *O Anticristo*, Nietzsche apresenta a realidade fisiológica da idiotia de Jesus de modo a já associá-la diretamente à experiência evangélica vivenciada por ele, fazendo, pois, nesse movimento, uma apropriação e uma reconfiguração das teorias de Féré e do conceito nosográfico de idiotia presente na literatura médica do século XIX, na seção 30, por outro lado, o filósofo descreve essa realidade fisiológica de maneira muito mais precisa, rigorosa, "científica", embora ainda estabelecendo uma relação com o evangelho de Jesus, mais especificamente, com as duas chaves que desvendam o seu significado:

> *O ódio instintivo à realidade* [*Der Instinkt-Hass gegen die Realität*]: conseqüência de uma extrema excitabilidade e sensibilidade à dor [*extremen Leid- und Reizfähigkeit*] [1288], 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* [*Die Instinkt-Ausschliessung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl*]: conseqüência de uma extrema excitabilidade e sensibilidade à dor [*Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit*], que já sente como insuportável *desprazer* (isto é, como *nocivo*, como *desaconselhado* pelo instinto de autoconservação) o opor-se, ter de opor-se, e acha beatitude (prazer) apenas em não resistir mais, a ninguém mais, nem a desgraça, nem ao mal – o amor como única, como *última* possibilidade de vida...
>
> Eis as duas *realidades fisiológicas* [*physiologischen Realitäten*] nas quais, a partir das quais cresceu a doutrina da redenção. [1289]

É verdade que Nietzsche não fala aqui de *uma* realidade fisiológica fundamental, mas sim de *duas* realidades fisiológicas, todavia, essas duas realidades fisiológicas são apresentadas como conseqüências de um mesmo dado fisiológico, a saber, uma hiperexcitabilidade extrema, se utilizarmos a linguagem de Féré, visto que Nietzsche prefere apresentar esse conceito, de acordo com suas próprias necessidades, ou seja, fazendo uma apropriação do mesmo, pela expressão: *extrema excitabilidade e sensibilidade à dor*. Essas duas realidades fisiológicas podem, pois, ser reconduzidas a uma única realidade fisiológica mais fundamental. Por conseguinte, a prática da não resistência e a

[1288] Em PCS: "extrema capacidade de sofrimento e excitação"; em Masini: "*conseguenza di una esasperata capacità di sofferenza ed eccitabilità*"; em Hémery: "*conséquence d'une extreme sensibilité à la douleur et aux excitations*" ; em Pascual: "*consecuencia de una extrema capacidad de sufrimiento y de excitación*"; em Kaufmann: "*a consequence of an extreme capacity for suffering and excitement*"; em Zwick: "conseqüência de uma extrema suscetibilidade ao sofrimento e à excitação". Consideramos correta a tradução de PCS, mas optamos por traduzir esses termos de modo a tentar aproximá-los dos conceitos utilizados por Féré, uma tradução mais semelhante à versão italiana.

[1289] AC § 30.

vivência do reino de deus como um estado do coração são manifestações duplas de uma só realidade fisiológica fundamental. Nietzsche apresenta a hiperexcitabilidade em um duplo aspecto para dar conta de explicar qual a necessidade fisiológica que está por trás de cada uma das duas máximas que desvendam todo o evangelho: elas traduzem, primeiramente, uma prática de vida e, em segundo lugar, a experiência beatífica que resulta dessa prática. Um homem elevado jamais poderia reconhecer nessas máximas o fundamento de sua virtude, pois elas não traduzem uma vida que busca a superação, mas sim a "paz da alma", mediante a aceitação de sua própria condição degenerada, e, portanto, de sua extinção eminente, encontrando nisso – e somente nisso – a sua bem aventurança.

A seção 30 de *O Anticristo* também enseja uma comparação com outro tipo de bem aventurança para a degenerescência, outra prática de vida que não promete, mas cumpre, a saber: o budismo. Na seção 20 de *O Anticristo*, Nietzsche faz uma comparação entre o budismo e o cristianismo (eclesiástico), duas religiões niilistas, ambas fruto da *décadence*, porém, enquanto o cristianismo representa uma religião ressentida, que busca a conservação a todo custo, o budismo é uma religião do cansaço, da maturidade, que procura um meio de ir ao encontro de sua extinção de modo saudável, sem sofrimento, com prazer, excluindo todo sentimento de hostilidade, de ressentimento. Uma comparação entre o budismo e o evangelho de Jesus também é, naturalmente, possível, e o grau de semelhança entre os dois é muito mais significativo, sobretudo porque ambos possuem objetivos muito próximos, embora apresentando razões diferentes: um busca o apaziguamento, o outro, a paz da alma. [1290] A primeira grande semelhança entre o budismo e a alegre mensagem de Jesus está na descrição da realidade fisiológica que condiciona o primeiro, realidade esta que também é apresentada por Nietzsche em um duplo aspecto:

> – Os *dois* dados fisiológicos [*physiologischen Thatsachen*] em que ele repousa e que não perde de vista são: primeiro, uma enorme excitabilidade da sensibilidade [*übergrosse Reizbarkeit der Sensibilität*], que se exprime como refinada suscetibilidade à dor [*raffinirte Schmerzfähigkeit ausdrückt*]; *depois* uma hiperespiritualização, uma demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa "impessoal" (– ambos são estados que ao menos alguns de meus leitores, os "objetivos" como eu mesmo, conhecerão por experiência). A partir dessas

[1290] "A prática do cristianismo [evangelho de Jesus] não é uma mera fantasmagoria assim como tampouco o é a do budismo: ela constitui um meio de ser feliz..." (FP 11 [365] de novembro de 1887 a março de 1888).

> condições fisiológicas surge uma *depressão*, contra a qual Buda procede higienicamente. [1291]

Como se vê, a primeira realidade fisiológica do budismo equivale exatamente à primeira realidade fisiológica do evangelho: é também em uma hiperexcitabilidade extrema que se encontra a gênese de toda a doutrina budista. Entretanto, enquanto a segunda realidade fisiológica do evangelho se traduz em um voltar-se sobre sua própria interioridade, que significa, em última instância, uma fuga no inapreensível em que toda a noção de cultura se encontra ausente, o budismo é fruto, inversamente, de um florescimento cultural que atingiu o seu apogeu, seu grau mais elevado, mais maduro e que, por isso, começa a fenecer. Que significado nós poderíamos abstrair dessa distinção entre a segunda realidade do budismo e do evangelho? Tentaremos lançar uma hipótese que se afasta um pouco de algumas declarações que Nietzsche faz, principalmente em seus fragmentos póstumos, mas que procura se basear em toda a discussão teórica que conduziu ao diagnóstico do tipo psicológico do redentor, qual seja: o evangelho representa uma condição degenerativa congênita de uma forma de vida cujo *desenvolvimento foi interrompido* ou *detido*, em outros termos, o evangelho é fruto da *idiotia*, ele está relacionado com a *infância*, ainda que se trate de uma infância "anormal"; o budismo, em contrapartida, representa uma condição degenerativa de uma forma de vida que atingiu *seu pleno desenvolvimento*, em outras palavras, o budismo é fruto da *senilidade*, ele está relacionado com a *velhice*, com o cansaço. Isso também significa que, a despeito de ambos serem portadores de uma extrema hiperexcitabilidade, tal sintoma é aí condicionado por dois tipos diferentes de degenerescência, ou seja, por uma puberdade interrompida, em um caso, e pela senilidade, em outro. Tanto o budismo quanto o evangelho brotaram de um ambiente que lhes era propício, ou seja, o primeiro de uma sociedade, de uma civilização que alcançou o seu máximo vigor e agora se debilita, o segundo de uma sociedade apolítica, privada, cujo desenvolvimento foi interrompido (pela queda do Reino) e em que a palavra cultura não faz qualquer sentido. [1292] Todavia, nos fragmentos póstumos, Nietzsche

[1291] AC § 20, PCS não traduz "*Sensibilität*".

[1292] A cultura hebraica não teve um amadurecimento, não alcançou a velhice, ela morreu abruptamente quando o reinado ruiu e o seu povo caiu na servidão do exílio, o que sobrou foram os infantes órfãos que os

parece ir de encontro a essa hipótese quando fala a respeito da absurda tentativa de se converter os povos germânicos ao evangelho de Jesus:

> *muito estranho*! uma beatitude final, pastoral, da tarde [isto é, o evangelho de Jesus], pregada a bárbaros, a germanos! Como foi necessário que tudo fosse desde o início germanizado, barbarizado! pregar àqueles que tinham sonhado com um Walhalla... –: que encontravam toda a felicidade na guerra! – uma religião SUPRAnacional, pregada em pleno caos, onde *não existia ainda* nenhuma nação _ [1293]

Não obstante, ao lidar com essa mesma questão na seção 22 de *O Anticristo*, Nietzsche afirma: "O budismo é uma religião para o final e o cansaço da civilização, o cristianismo ainda não a encontra – funda-a, em determinadas circunstâncias." Ainda que muito provavelmente Nietzsche esteja se referindo aqui apenas ao cristianismo histórico, talvez se possa arriscar em dizer que, em *O Anticristo*, essa estranha (dado todo o percurso teórico da investigação do tipo psicológico do redentor) aproximação entre o *evangelho* e o budismo *enquanto religiões do cansaço* tenha dado lugar à noção de que o evangelho de Jesus também (assim como o cristianismo histórico) brotou de uma sociedade interrompida, em que uma civilização ainda não teria sido fundada, ao invés de uma sociedade do fim, como no caso do budismo.

Outro dado importante para o entendimento do budismo como sendo fruto de uma degenerescência da senilidade e o evangelho como sendo conseqüência de uma degenerescência da puberdade interrompida, em que se permanece preso em uma fase infantil, está na forma como Nietzsche se refere aos povos germânicos, a saber, um povo *jovem*, cuja degenerescência se encontra no despertar, na *irrupção violenta* de suas *paixões*, um povo de homens "interiormente selvagens e dilacerados – o homem forte, mas malogrado" [1294], um tipo de homem que tem sua fonte de dor na necessidade premente de desafogar suas paixões, "a tensão interior em atos e idéias hostis". [1295] Para se assenhorar desse tipo de homem, o cristianismo precisou também se barbarizar: "o sacrifício de primogênitos, o ato de beber sangue na ceia, o desprezo do espírito e da cultura; a tortura

---

sacerdotes adotaram. A sociedade judia da diáspora é, dessa forma, uma sociedade apolítica, idiota, interrompida.

[1293] FP 11 [370] de novembro de 1887 – a março de 1888.

[1294] AC § 22.

[1295] Idem.

em todas as formas, físicas e não físicas; a grande pompa do culto". [1296] Ora, se há uma *décadence* da má-constituição, ligada à infância (idiotia), uma *décadence* do fim, do cansaço, ligada à velhice (senilidade), e uma *décadence* da irrupção desmesurada das paixões, ligada à juventude, é possível, então, pensar em tipos de vida ideal (ou seja, em metas, alvos, tarefas, etc.) adequadas *a cada uma* dessas formas de *décadence.* Deste modo, não há, em última instância, uma *única* prática de vida *natural* e *adequada* à *décadence em geral*. Nossa suposição, portanto, é de que o evangelho de Jesus não só não é adequado para *nenhum* tipo mais elevado de vida, como também não se mostra como algo recomendável para todo e qualquer tipo de *décadence*, e sim, preferencialmente, para aquela que apontamos como a *décadence* da má-constituição. Para a *décadence* do fim, por outra lado, o budismo representa o modelo histórico mais interessante, e, para a *décadence* da irrupção violenta das paixões, por sua vez, é justamente um Walhalla, uma Ilha dos Bem Aventurados (como Nietzsche aponta no fragmento póstumo 11 [370] de novembro de 1887 – a março de 1888, referido mais acima) aquilo que deveria constituir o sonho [1297] mais almejado.

Após a descrição das duas realidades fisiológicas do tipo Jesus, Nietzsche afirma ainda na seção 30 de *O Anticristo*:

> Eis as duas *realidades fisiológicas* nas quais, a partir das quais cresceu a doutrina da redenção. Eu as chamo de um sublime desenvolvimento do hedonismo sobre uma base inteiramente mórbida. A elas estreitamente aparentado, ainda que com generoso acréscimo de vitalidade e energia nervosa grega, é o epicurismo, a doutrina redentora do paganismo. Epicuro é um *típico décadent*: fui o primeiro a reconhecê-lo como tal.

O hedonismo, a doutrina que diz que o objetivo da vida se encontra na busca do prazer, na felicidade, na beatitude, na bem aventurança, é, para Nietzsche, sintoma de uma forma de vida *décadent*, de uma vontade de poder que declina, de uma hiperexcitabilidade, de um irritabilidade mórbida: "as doenças, e sobretudo as doenças nervosas e mentais, são

[1296] Idem. A leitura da obra *Skizzen und Vorarbeiten*, de Wellhausen, foi de fundamental importância para o entendimento dessa barbarização do cristianismo. Cf. FP's 11 [287-293]. "Uma religião *niilista* emanada de um povo de tenacidade senil, conseguiu sobreviver a todos os instintos fortes e assim – transferida pouco a pouco a outros *milieux*, penetrou enfim entre povos jovens *que ainda não haviam vivido* –" (FP 11 [370] de novembro de 1887 a março de 1888).
[1297] Cf. FP 11 [278] de novembro de 1887 a março de 1888.

sinais de que falta a força defensiva da natureza forte; é isto que indica justamente a irritabilidade, de maneira que *prazer* e *desprazer* se tornam os problemas primordiais." [1298] Ora, sendo o evangelho de Jesus "uma conseqüência da vontade de prazer e de nenhuma outra" [1299], Epicuro aparece, para Nietzsche, como a sua contraparte grega [1300], isto é, como a versão grega do modo de vida experimentado e professado por Jesus, "ainda que com generoso acréscimo de vitalidade e energia nervosa grega". Ora, o fundamento da doutrina de Epicuro está na busca pelo supremo prazer (o que exclui vários prazeres e inclui vários desprazeres). Contudo, para Nietzsche, a busca exclusiva pelo prazer é um claro sintoma de vida degenerada [1301], uma vida ascendente e saudável almeja o prazer e o desprazer em igual medida como condições de superação, deste modo, a dor e o sofrimento passam a ser desejados como estímulos que incitam ao combate e que levam à superação. Em Epicuro, o apogeu do prazer será alcançado quando todas as dores forem eliminadas. Para Nietzsche, entretanto, eliminar a dor é eliminar a vida [1302], já que está inclui necessariamente a dor e o sofrimento como condição de efetivação, como aquilo que a constitui, pois é a partir do enfrentamento com esses fatores que a vida se torna mais, se supera. Aceitar a vida em todos os seus aspectos, incluindo a dor, o sofrimento e a morte é o que Nietzsche denomina afirmação dionisíaca [1303], reservada apenas às naturezas mais bem constituídas, assim, o autor de *Zaratustra* afirma que aprendeu "a conhecer gradualmente Epicuro, como o oposto de um grego dionisíaco." [1304] E, em um fragmento esquemático, Nietzsche anota:

> A filosofia antiga a partir de Sócrates tem os *estigmas da décadence*: moralismo e felicidade.
>
> O ponto culminante. Pirro. Alcançando o nível do budismo
>
> *Epicurismo no cristianismo*
>
> *Caminhos da felicidade*: signo de todas as forças essenciais da vida esgotada [1305]

[1298] FP 14 [86] da primavera de 1888.
[1299] FP 11 [363] de novembro de 1887 a março de 1888.
[1300] Sobre o aspecto *décadent* de Epicuro, cf., por exemplo: FP 14 [99] da primavera de 1888.
[1301] Sobre hedonismo, fraqueza, niilismo, pessimismo e *décadence*, Cf.: FP 9 [107] de outono de 1887; 11 [104] e 11 [112] de novembro de 1887 – março de 1888.
[1302] Cf. BM § 225.
[1303] Cf. CI, O que devo aos antigos § 5. E também FP 14 [89] da primavera de 1888.
[1304] NW, "Nós antípodas", texto reelaborado por Nietzsche a partir de GC § 370.
[1305] 14 [87] da primavera de 1888.

O cético grego Pirro se torna um personagem atual para Nietzsche durante a primavera de 1888, por conta da leitura que ele faz da obra *Les Sceptiques grecs* [1306], de Victor Brochard. A leitura dessa obra por parte de Nietzsche desempenhou um papel importante para a compreensão de que Jesus não havia pregado uma doutrina, mas sim oferecido uma mensagem que estava inteiramente contida em sua prática de vida, de maneira muito semelhante a Pirro e a Epicuro. De acordo com Lopes, é a figura de Pirro que adquire um papel de destaque nos fragmentos póstumos do filósofo, como aquela que mais se aproxima da figura de Jesus. De fato, Brochard declara a respeito de Pirro: "*Sa vie, bien plutôt que ses théories, ses actes bien plutôt que ses paroles, sont l'enseignement qu'il a laissé à ses disciples*." [1307] A semelhança dessa afirmação com a maneira com que Nietzsche entende a mensagem de Jesus é patente. A respeito da importância que a figura de Pirro assume nos últimos escritos de Nietzsche, Lopes assevera de maneira formidável:

> Nietzsche o relaciona a uma galeria de outros personagens pelos quais ele cultiva certa admiração, mas não uma adesão entusiástica: trata-se dos tipos decadentes da história da cultura que não sucumbiram ao equívoco de interpretar moralmente a sua própria *décadence*, e que justamente por esta razão foram capazes de encontrar a via adequada para lidar com este fenômeno de natureza fisiológica: a via da não oposição, da não resistência; a via do hedonismo em bases mórbidas. Buda, o Jesus histórico, Epicuro e Pirro representam os tipos nobres da *décadence*. [1308]

Todavia, por que Nietzsche teria dado preferência a Epicuro e não a Pirro ao decidir fazer uma aproximação entre o evangelho e o hedonismo grego? De acordo com Lopes, esse seria um movimento meramente estratégico: Nietzsche precisava manter todo o ceticismo, incluindo Pirro, como aliado em sua crítica ao cristianismo como uma falsificação desmedida da realidade.[1309] Não obstante, esclarece Lopes, na interpretação que Nietzsche faz da realidade evangélica vivenciada por Jesus em *O Anticristo*, há pelo menos

[1306] Cf. Brochard, Victor. *Les sceptiques Grecs*. Paris: Imprimerie Nationale, 1886.
[1307] Brochard, *Les sceptiques Grecs*, p. 67.
[1308] Lopes, *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 546. Em nossa interpretação, a definição: "tipos nobres da *décadence*", não é a mais adequada para se referir ao papel que as figuras de Jesus, Buda, Pirro e Epicuro exercem no interior do projeto filosófico de Nietzsche. Em nossa proposta interpretativa, preferimos adotar a definição provisória (admitindo, porém, seu caráter igualmente problemático): "tipos *ideais* da *décadence*". Com o termo "ideal" queremos nos referir tão somente aquilo que deveria ser tido como o *alvo* da *décadence*, ou ainda, à prática de vida mais adequada à *décadence.*
[1309] Cf. Lopes, *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 547.

dois elementos fundamentais que são claramente inspirados pela leitura que o filósofo faz de Pirro por intermédio de Brochard, a saber: o desprezo pela dialética, pela demonstração, pela fórmula e uma mensagem entendida não como doutrina, mas como prática. [1310]

Nietzsche encerra a seção 30 de *O Anticristo* com a seguinte declaração, que reforça a tese de que o evangelho de Jesus é conseqüência de uma hiperexcitabilidade extrema e de uma vontade de prazer própria da fraqueza: "– O medo da dor, até do infinitamente pequeno na dor – não pode acabar de outro modo que não numa *religião do amor*..." [1311] Para entendermos essa sentença, é necessário recorrermos ao fragmento póstumo 14 [130] da primavera de 1888, em que Nietzsche faz um esboço esquemático de uma tentativa de demonstração dessa tese. O fragmento tem como título "Reação: religião. *Moral como* décadence". Em seu início, Nietzsche anota: "Reação da *gente pequena*"; e, na outra linha: "o amor dá o mais alto sentimento de poder". No fragmento póstumo 10 [86] do outono de 1887, Nietzsche estabelece claramente a ligação entre Jesus e a gente pequena, a quem ele e Paulo teriam enchido a cabeça com ilusões de grandeza. A gente pequena é aquele tipo de gente mansa, retirada, privada, aquele tipo de gente, como o filósofo explica no fragmento 10 [92] da mesma época, que compunha a pequena família judia da diáspora, do lago, da Galiléia, ambiente em que Jesus nasce. O que essa gente *décadent* conseguiu encontrar como fonte de poder: *o amor*. No prosseguimento de suas anotações no fragmento 14 [130] da primavera de 1888, Nietzsche avisa: "Entender em que medida não é o homem em geral que aqui fala, mas um certo tipo de homem. Deve-se escrutar esse tipo um pouco mais de perto. " Ou seja, esse expediente com que a gente pequena funda a sua moral, não está reservada a todo o tipo de homem, não se dirige de modo algum ao homem elevado, nem ao homem médio e muito dificilmente ao tipo ressentido de homem *décadent*, ao tipo cristão; não se trata aqui daquele amor que brotou como a coroa do ódio judeu de que fala Nietzsche na seção 8 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, nem a terceira das três virtudes (espertezas) cristãs (fé, esperança e amor), analisadas na seção 23 de *O Anticristo*; esse amor que o filósofo trata aqui é propriamente o amor que nasce do medo

[1310] Cf. Idem.
[1311] AC § 30.

profundo à dor, o amor incondicional de Jesus. [1312] O que provoca a dor no degenerado: as excitações, os estímulos, as sensações externas, a realidade. Todo obstáculo é um estímulo, ele exige resistência, ele exige resposta, mas o sujeito degenerado é incapaz de dar tal resposta, esse obstáculo exaure, então, sua escassa reserva de energia, resultando numa sensação desagradável de perda de poder, provocando, assim, a dor. Deste modo, o agressor, tudo o que agride (toda realidade, portanto) incita, no agredido, uma resistência, uma resposta, uma defesa, da qual o degenerado se mostra incapaz. O degenerado se vê, então, com apenas duas opções: *ressentir* ou *amar*. O ressentimento produz um conflito interno (que em algumas naturezas pode até vir a constituir uma fonte de poder), produzindo, por conseguinte, novamente a dor. Um sujeito com uma hiperexcitabilidade extrema, com uma irritabilidade mórbida que atingiu seu paroxismo, não suportaria nem mesmo esse tipo de dor. Como seria possível, então, para um tal sujeito, evitar toda e qualquer dor, a dor mais infinitesimal: evitando todo e qualquer conflito, seja externo, seja interno. Como evitar, por sua vez, todo e qualquer tipo de conflito: eliminando os sentimentos de hostilidade, os instintos agressivos, o ressentimento; não mais resistindo, não mais respondendo (evitar todo desperdício de força), seja em ato, seja em coração, seja externamente, seja internamente. Como isso pode ser feito? Pela aceitação, pelo *amor* daquilo/daquele que agride, daquilo/daquele que provoca dor e sofrimento, algo como o *fatalismo russo* [1313]: "'somos divinos no amor, tornamo-nos filhos de Deus, Deus nos ama e nada exige de nós, a não ser o amor'". [1314] Mas eis, então, o que ocorre: o amor vem a produzir sentimentos agradáveis, o amor traz paz à alma, beatifica, o amor faz com que a dor cesse – o que isso quer mesmo dizer: *o amor produz um sentimento de poder*. Como anota Nietzsche:

> isto é: toda moral, toda obediência e ação não produz um sentimento de poder e de liberdade como o que o amor produz

[1312] O fato desse amor, ou ainda, o fato do *evangelho* não ser exclusividade de Jesus, mas ser comum a um tipo de gente pequena que habitava a Palestina naquela época, já é tido como um dado histórico desde Renan, ou seja, já faz bastante tempo que os historiadores vêm chamando atenção para a existência de diversos antecessores de Jesus, o que constitui, na verdade, um importante argumento para aqueles que defendem a não existência histórica de Jesus.
[1313] Cf. EH, Por que sou tão sábio § 6.
[1314] FP 14 [130] da primavera de 1888. Cf. 1 Espístola de João 3:1.

> – por amor não se faz nenhuma maldade, faz-se muito mais do que se faria por obediência e virtude
>
> – aqui, a felicidade gregária, o sentimento de solidariedade nas grandes e pequenas coisas, o sentimento vivo de unidade é experimentado como *suma do sentimento de viver*.
>
> – ajudar, cuidar, servir, tudo isso estimula constantemente o sentimento de poder, o sucesso aparente, a expressão de alegria enfatiza o sentimento de poder
>
> – o orgulho não está ausente, enquanto comunidade, enquanto morada de Deus, enquanto "escolhido" [1315]

Não obstante, esse amor, esse poder tão elevado que esse sujeito de compleição fisiológica degenerada não consegue reconhecer como absolutamente seu, que parece tomar conta de seu ser a partir de seu interior, mas que, ao mesmo tempo, se apresenta como uma força superior, como "Pai", não poderia vir, tal sujeito acredita, de si próprio, esse amor só pode vir do seu Pai que está no céu, de seu querido *Abba* (Paizinho), esse amor é a manifestação do poder, da glória, do reino de Deus. Pelo amor, ele se torna filho de Deus. Seu reino de Deus é esse sentimento de profunda comunhão com todas as coisas, *com* Deus, de *amor* por todas as coisas, *por* Deus:

> E, de fato, o homem mais uma vez sofreu uma *alteração de personalidade*: desta vez, o seu sentimento de amor ele chamou de Deus
>
> deve-se imaginar o despertar de um tal sentimento, uma espécie de êxtase, um discurso estrangeiro [*eine fremde Rede*], um "evangelho"
>
> é esta novidade [*Neuheit*] que não o permite atribuir-se o amor: – ele pensa que Deus traçou o seu caminho, e se tornou vivo nele – [1316]

Ora, quando Nietzsche fala de uma outra alteração de personalidade, ele muito provavelmente tem em mente a alteração de personalidade do homem santo, conseqüência da *folie circulaire*, que está na base dos mecanismos de penitência e de redenção cristã, em que se busca *intensificar* a alternância entre os estados de depressão e excitação próprios da degenerescência, agravando ainda mais um condicionamento fisiológico debilitado na busca da sensação fugaz de um aumento de poder, que o homem santo acredita não ser seu. Sendo assim, a doutrina cristã e a redenção oferecida por Jesus, que na verdade deveria ser classificado mais corretamente por salvação [*Heil*], repousam sobre a mesma realidade fisiológica, ou seja, a hiperexcitabilidade, porém, apresentam maneiras diferentes de se

[1315] FP 14 [130] da primavera de 1888.
[1316] Idem.

lidar com esse condicionamento: uma maneira antinatural e nociva e outra, saudável e não prejudicial.

Em um sujeito como Jesus, esse amor, ou melhor, esse sentimento de poder se manifesta, ou ainda, é condicionado pela existência do outro, do próprio agressor, do *próximo*, do "inimigo", do "homem mau"; o próximo, o *amor ao próximo*, torna-se, então, o seu Deus, pois é por meio dele que se alcança a paz da alma, a bem aventurança, a *sensação de poder*, que se *vive* no reino de Deus: "'Deus vem aos homens', o 'próximo' [para Jesus] é transfigurado em um Deus (na medida em que o sentimento do amor se revela em sua presença)". [1317] Em um outro momento, "*Jesus é* [se torna] *o próximo*, uma vez que este [Jesus] foi repensado como divindade, como causa excitante de um sentimento de poder". [1318]

Eis o verdadeiro significado da mensagem evangélica de Jesus: não é uma doutrina, não é algo que tenha a ver com a fé, é a obediência mais profunda de um tipo de homem *décadent* aos seus mais básicos instintos, ou seja, uma forma natural de agir, pela qual uma *décadence* se aceita enquanto tal, pela qual uma *décadence* interpreta seu próprio condicionamento sem recorrer à *moral*, mas sim à própria *realidade*, alcançando, com isso, a mais suprema forma de bem-aventurança que se encontra ao seu alcance: "O profundo instinto para como alguém deve *viver* a fim de sentir-se 'no céu', sentir-se 'eterno', enquanto, conduzindo-se de qualquer outro modo, *não* se sente absolutamente no 'céu': apenas esta é a realidade psicológica da 'redenção'. – Uma nova conduta, *não* uma fé." [1319]

[1317] Idem.
[1318] Idem. "Amor: o estado ideal do animal gregário que não quer mais ter inimigo de sorte que se elevou em ideal tudo aquilo que abaixa e arruína o homem" (FP 11 [278] de novembro de 1887 a março de 1888).
[1319] AC § 33. Cf. FP 11 [357] de novembro de 1887 a março de 1888.

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

## Redenção para o "Redentor" ou redenção *do* redentor

Na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, no capítulo intitulado "Dos sacerdotes", o anunciador do além-do-homem diz aos seus discípulos: "Ali estão sacerdotes: e, embora sejam meus inimigos, passai por eles em silêncio e com a espada na bainha!" Ainda que, continua o mestre do eterno retorno, sejam maus inimigos, o sangue daqueles sacerdotes é aparentado com o dele próprio, e, por isso, ele deseja ver o sangue dele honrado neles. Não obstante, quando os sacerdotes se afastam, Zaratustra é tomado por um negro sentimento de pena: aqueles homens são prisioneiros e estigmatizados, estão sob o jugo de falsos valores e palavras ilusórias, grilhões com os quais aquele a quem chamam de Redentor lhes algemou: "Cadeias de falsos valores e palavras ilusórias! Ah, se alguém os redimisse de seu Redentor!" [1320] Nietzsche inverte aqui a expressão "redenção para o Redentor" que encerra o último ato do *Parsifal* de Wagner, e que também foi escrita na coroa de flores mortuária depositada no túmulo do músico pela Sociedade Wagner de Munique. [1321] Com sua última obra, Wagner acreditava ter resgatado o autêntico cristianismo, um culto puro ao ideal, criação da raça ariana, que se encontrava prisioneiro do otimismo de raiz semita. Quando Parsifal finalmente aprende o significado da compaixão e desvela o mistério do Graal, que havia permanecido encoberto devido à queda de seu antigo protetor, seduzido pela vontade, o Redentor é libertado, vendo-se finalmente livre das mãos impuras que o mantinham prisioneiro, em linguagem mais clara, o cristianismo é finalmente libertado do otimismo semita e reconduzido às mãos arianas: o ideal em toda a sua glória é finalmente revelado, exigindo que a vontade seja sacrificada em seu nome. Em *O caso Wagner*, Nietzsche apresenta a redenção como o *leitmotiv* de

[1320] ZA, II, Dos sacerdotes. "*In Banden falscher Werthe und Wahn-Worte! Ach dass Einersie noch von ihrem Erlöser erlöste!*"

[1321] "O *leitmotiv* de meu gracejo ruim, 'Wagner como redentor', refere-se naturalmente à inscrição na coroa da Sociedade Wagner de Munique, 'redenção para o Redentor" (carta a Heirich Köselitz, 11 de agosto de 1888, tradução de PCS no "Apêndice" de CW). "'Para Creta!' – é um famoso coro de *A bela Helena*. Digo-lhe por malícia, depois que você me 'instruiu' sobre as palavras finais de *Parsifal*. Essas 'últimas palavras' de Wagner eram meu *leitmotiv*, afinal... (Carta a Heirich Köselitz de 24 de agosto de 1888, tradução de PCS no Apêndice de CW)

Wagner: "sua ópera é a ópera da redenção [...] em Wagner há sempre alguém que deseja ser redimido [...] este é o problema dele". [1322] Mas Wagner, esse bufão, nada entendia da real necessidade da redenção cristã:

> Se Wagner era um cristão, então Liszt era talvez um pai da Igreja! – A necessidade de redenção, a quintessência de todas as necessidades cristãs, nada tem a ver com tais bufões: é a mais honesta expressão da *décadence*, é a mais dedicada e dolorosa afirmação dela, em forma de sublimes símbolos e práticas. O cristão quer desvencilhar-se de si mesmo. *Le moi est toujours haïssable*. [1323]

Ao que tudo indica, Nietzsche não se refere aqui à redenção oferecida por Jesus, que aceita seu próprio condicionamento *décadent*, que aceita o *moi* que causou tanta repugnância a Pascal, mas à *folie circulaire* que fundamenta os mecanismos de redenção da Igreja. Entretanto, tanto o evangelho de Jesus quanto à doutrina cristã são conseqüências de uma mesma necessidade de redenção, de uma mesma pré-disposição mórbida, ou seja, da hiperexcitabilidade, de um condicionamento fisiológico degenerado. Se Wagner nada entende da real necessidade de redenção do homem *décadent*, ele não poderia compreender também minimamente algo sobre o evangelho, o que ele de fato significa, e, sobretudo, se ele precisa ser redimido ou se, pelo contrário, é *dele* que se deve buscar redenção, liberação. Em *Assim falou Zaratustra*, a expressão "redenção *do* Redentor", muito provavelmente não se refere a Jesus, mas à figura eclesiástica do Cristo. Mas o que essa figura quer, afinal, significar? Nós nos ateremos à possibilidade interpretativa de que a figura do Cristo seja vista por Nietzsche em seus últimos escritos como uma corrupção do evangelho de Jesus *também* no sentido de que tal evangelho possa e deva ser tido como o ideal para todo e qualquer tipo de homem, *para toda a humanidade*. O que é o "Redentor", é, *também*, a *desnaturalização* da prática evangélica de Jesus como *moral universal*, como algo *abstrato*, como *doutrina religiosa*, uma falsificação da realidade operada com os mesmos instrumentos inventados pelo código sacerdotal para desnaturalizar os valores da antiga sociedade hebraica, do antigo Reino, como bem demonstrou Wellhausen; é a tentativa de fazer de Jesus o *Cristo*, o redentor *da humanidade*; é a tentativa de fazer da *idiotia* a grande *meta da humanidade*. Se alguém de fato "precisa" de uma redenção, de

[1322] CW § 3.
[1323] CW, Epílogo.

uma libertação, é certo tipo de homem diante *desse* "ideal da humanidade". A proposta interpretativa que adotamos aqui, portanto, é de que certos tipos de homens bem que "precisariam" ser redimidos *desse* redentor, "precisariam" ser redimidos *do evangelho de Jesus*, "precisariam" ser redimidos da noção de que os valores da idiotia sejam os valores supremos *da humanidade*, sejam os *seus* valores, sejam uma representação da *sua* virtude, tenham a ver com a *sua* felicidade. Pascal, talvez, seja o grande exemplo desse tipo de homem (pelo menos de um tipo de homem mais espiritual) que deveria ter sido redimido *de* uma tal redenção. [1324] A redenção de Jesus não precisa ser redimida, pois consiste numa realidade psicológica sempre possível: o *redentor* ou, ainda melhor, o *salvador* [*Heilande*] Jesus não precisa ser redimido enquanto "Redentor", ou seja, enquanto verdadeiro alvo da humanidade. Nietzsche não realiza, por conseguinte, nenhuma redenção para o "Redentor" em *O Anticristo*, como um mero cristão herético poderia fazer, como Tolstói o faz de certa maneira, como a lógica interna do cristianismo constantemente exige, sendo que essa lógica consiste exatamente naquilo que fez com que essa religião perdurasse na história. O objetivo do filósofo não é anunciar uma nova possibilidade de vida cristã para a humanidade, mas somente para certos tipos de homem, ele não é nenhum profeta que prega o retorno ao evangelho original de Jesus como o tipo de vida mais elevada. Nietzsche faz, sim, um tipo de elogio a Jesus, a interpretação que ele faz dessa figura possui certo caráter positivo, certa admiração, exerce determinada importância para o seu projeto de transvaloração de todos os valores, porém, tudo isso deve ser cuidadosamente delimitado: por oferecer ao homem *décadent* uma salvação, uma *cura* para o seu ressentimento, Jesus representa um tipo ideal de vida *décadent* – e nada mais.

Consideramos o fragmento póstumo 11 [363] de novembro de 1887 a março de 1888, em parte já citado ao longo do trabalho, o texto mais esclarecedor a respeito de como se deve determinar o valor que a realidade evangélica vivida por Jesus possui no interior do projeto filosófico de Nietzsche. O texto, em parte esquemático, inicia-se com a seguinte declaração: "Nós *reconstituímos* o ideal cristão: resta *determinar seu valor*." Esse *ideal cristão* que Nietzsche se refere aqui nada mais é do que o evangelho de Jesus. Como se pode constatar isso? Primeiramente, pela localização do fragmento no caderno do filósofo.

[1324] Cf. AC § 5; FP 11 [55] e 11 [408] da primavera de 1888.

Em que contexto problemático ele surge? O fragmento 11 [352], da mesma época, é o último de uma série de extratos (iniciada no fragmento 11 [331]) feitos durante a leitura de *Os demônios*, de Dostoiévski, em que o que chamamos de segunda chave do evangelho (o reino de Deus como um estado do coração) foi finalmente encontrada, tal chave, juntamente com a primeira (não resistência), permitiu que a *reconstituição* do evangelho de Jesus fosse levada a cabo (ainda que o diagnóstico de seu tipo fosse dado somente na primavera de 1888). Os fragmentos 11 [354], 11 [355], 11 [356], 11 [357], 11 [358], 11 [359] e 11 [360] são todos escritos preparatórios de *O Anticristo* (respectivamente, AC § 34 e 35; AC § 34, AC § 33, AC § 33, AC § 38, AC § 45), todos buscam retirar os traços estranhos que foram adicionados ao tipo de Jesus e restaurar os que lhe foram subtraídos, denunciando todos os "mal entendidos cristãos" (título do fragmento 11 [354]) a partir de um simbolismo original. O fragmento póstumo que vem exatamente após o fragmento 11 [363], dá continuidade a esse mesmo trabalho de reconstituição do evangelho original de Jesus e se intitula "Para a história do cristianismo"; essa história tem início com a corrupção da mensagem original de Jesus: "O tipo 'cristão' se assimila progressivamente a tudo aquilo que ele nega na origem (*na negação do que ele mesmo consiste* –); o cristão se torna cidadão, soldado..." [1325] Outro motivo que nos leva a afirmar que o "ideal cristão" de que Nietzsche fala no fragmento 11 [363] é o evangelho de Jesus, está na seguinte declaração, no último dos três pontos argumentativo do referido texto, que diz que semelhante ideal:

> 3. é uma conseqüência da vontade de *prazer* – e de nenhuma outra! a "beatitude" vale por qualquer coisa provada por si mesma, que não tem necessidade de nenhuma justificação, – todo o resto (a maneira de viver e deixar viver) não é mais do que meio ao objetivo... [1326]

Como vimos, é nesses mesmos termos que Nietzsche se refere ao evangelho de Jesus em *O Anticristo*, particularmente na seção 30, em que, após descrever a realidade fisiológica desse evangelho, ele o compara ao hedonismo grego. Ora, o motivo de Nietzsche falar de um "ideal cristão", e não de uma "mensagem de Jesus" ou de um "ideal

[1325] FP 11 [364] de novembro de 1887 a março de 1888.
[1326] FP 11 [363] de novembro de 1887 a março de 1888.

de Jesus", deve-se ao fato de que a separação entre Cristo e Jesus, entre cristianismo e evangelho, entre cristão e alegre mensageiro, ainda não havia sido claramente feita, além disso, de todo modo, em momentos provisórios de *O Anticristo*, o filósofo se refere a Jesus como "cristão", a sua prática como "cristianismo", mas isso somente como um recurso argumentativo temporário.

Desta maneira, *sobre o valor do evangelho de Jesus*, Nietzsche afirma, no primeiro ponto argumentativo do fragmento póstumo 11 [363] de novembro de 1887 a março de 1888:

> 1. Quais os valores que por ele são negados: que contém o *ideal antagonista*? Orgulho, *pathos* da distância, a grande responsabilidade, a exuberância, a esplêndida animalidade, os instintos de guerra e da conquista, a divinização da paixão, da vingança, da astúcia, da cólera, da volúpia, da aventura, do conhecimento...
> *: o ideal nobre é negado* [1327]: beleza, sabedoria, poder, esplendor e risco do tipo homem: o homem "por vir" ["*zukünftige*"], possuidor de alvos (– aqui a cristandade [*Christlichkeit*] se revela enquanto *conclusão lógica* do *judaísmo* –)

O segundo ponto argumentativo, já citado no corpo do trabalho, é aquele que diz: "2. Ele é *realizável*? Sim, mas climaticamente condicionado... [...] ele liquida tudo o que constitui a utilidade e o valor do homem – *encerrado* em uma idiossincrasia de sentimento – apolítico, antinacional, nem agressivo, nem defensivo..." E, em uma declaração que se segue aos três pontos argumentativos e que encerra o fragmento, é dito que esse ideal de Jesus até pode ser realizado:

> – Mas isso é *pensamento baixo*: o medo da dor, da infecção [*Verunreinigung*], da corrupção mesmo, enquanto motivo suficiente para deixar tudo correr... Eis aí uma *pobre* maneira de pensar... Signo de uma raça *esgotada*... Não se deve deixar enganar ("se tornar como as crianças") – as naturezas *aparentadas*: Francisco de Assis (neurótico, epiléptico, visionário, como Jesus)

Quem não se deve deixar enganar aqui? Quem não deve desejar se tornar como as crianças, ter como alvo a idiotia? Certos tipos de homens, um tipo mais elevado. Nietzsche abandona essa sua rejeição ao ideal de Jesus em *O Anticristo*? Nossa hipótese é de que não. Então por que ele não se dá ao trabalho de falar diretamente contra esse ideal nessa sua

[1327] Grifo nosso.

"Maldição ao cristianismo"? Por julgar absolutamente desnecessário, tendo em vista a *quem* este livro se dirige. No "Prólogo", o filósofo alerta exatamente para isso: "Este livro é para pouquíssimos. E talvez eles ainda não vivam. Seriam aqueles que compreendem meu Zaratustra". Um tipo mais elevado de homem, um tipo bem logrado, uma *felicidade* [1328], jamais poderia confundir o alvo de Jesus com o *seu* alvo, isso seria contrariar os seus mais básicos instintos, seria já ser, pois, um homem corrompido. [1329] Todo o esclarecimento necessário a respeito de qual deve ser o alvo da filosofia nietzschiana é satisfatoriamente oferecido por aquele que se autodenominava o discípulo de Dionísio na seção 2 de sua "Maldição ao cristianismo":

> O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.
>
> O que é ruim [*schlecht*] [1330]? – Tudo o que vem da fraqueza.
>
> O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *cresce*, de que uma resistência é superada.
>
> *Não* a satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a capacidade [*Tüchtigkeit*] (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina).
>
> Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de nosso amor aos homens. E deve-se ajudá-los nisso.
>
> O que é mais nocivo do que qualquer vício? – A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo... [1331]

Como seria possível conceber o idiota Jesus, *que não resiste*, que busca a "paz da alma", cuja prática de vida é conseqüência da fraqueza, da incapacidade, como uma representação desse alvo, dessa felicidade? O que a filosofia de Nietzsche traça como meta é o *cultivo* de um tipo de homem de "mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro" [1332], não mais como mero *acaso*, mas como algo *querido*. Não se deve confundir uma tal meta com as esperanças do animal gregário relacionadas com as idéias de progresso, evolução, supremacia racial, nacionalismo:

---

[1328] "*En somme, le malheur est le lot des individus dont l'organisme est en déficit, tandis que le bonheur est le partage des individus bien développés et bien entretenus*" (Féré, *Sensation et mouvement*, p. 150).

[1329] "– o egoísmo agressivo e o egoísmo defensivo não são uma questão de escolha nem mesmo de "livre arbítrio", mas a *fatalidade* mesma da vida. [...] Uma sociedade que, definitivamente e por *instinto*, recusa a guerra e a conquista está em declínio: ela está madura para a democracia e o governo de mercearia..." (FP 14 [192] da primavera de 1888).

[1330] "Mau" em PCS.

[1331] AC § 2.

[1332] AC § 3.

> Num outro sentido se acha um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas, nos quais um *tipo mais elevado* [*höherer Typus*] realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de além-do-homem. [1333] Tais acasos felizes de grande êxito sempre foram possíveis e talvez sempre serão. E tribos, estirpes, povos inteiros podem, em algumas circunstâncias, representar um tal *acerto* [*Treffer*]. [1334]

Todavia, tal tipo mais elevado de homem tem sido até agora o mais *temido*, o mais *evitado*, o mais *combatido*; devido a esse temor quis se cultivar o seu oposto. É por isso que não se deve perdoar o cristianismo, não se deve tentar adorná-lo (como o faz Renan) [1335], porque ele declarou uma guerra de morte [*Todkrieg*] contra esse tipo mais elevado [1336], porque "se convenceu de que é possível levar uma 'alma perfeita' num corpo cadavérico" e, para isso, inventou um novo conceito de "perfeição", "um ente pálido, doentio, idiota-entusiasta" [1337], porque ele "toma o partido de tudo idiota." [1338]

A figura de Jesus e sua salvação não representam o alvo que a filosofia nietzschiana lança como proposta, ou seja, Jesus não representa um tipo mais elevado de homem – a bem da verdade, ele representa exatamente o extremo oposto disso, pois está localizado na escala mais baixa da cadeia degenerativa: "'Se vós não vos tornardes como as crianças' [1339]: oh, como estamos longe dessa ingenuidade psicológica." [1340] Não obstante, Jesus desempenha um papel essencial para que a meta nietzschiana seja perseguida, a saber: ele representa a manifestação de uma *décadence* que não impede a superação da vida, que não impede o surgimento de um tipo de homem mais elevado, como o faz o cristianismo eclesiástico. A prática de Jesus serve, portanto, como uma contraposição à doutrina cristã, pois oferece um fim digno para a *décadence*, isto é, a aceitação bem aventurada de sua dissolução. A doutrina cristã, brotada do ressentimento e do ódio contra a vida, pelo contrário, busca a conservação a todo custo, esse custo é precisamente a possibilidade de

[1333] "Super-homem" em PCS.
[1334] AC § 4.
[1335] Cf. FP 11 [408] de novembro de 1887 a março de 1888.
[1336] AC § 5.
[1337] AC § 52.
[1338] AC § 52. Cf. também: FP 14 [91] da primavera de 1888.
[1339] Cf. Mateus 18: 3.
[1340] FP 10 [198] de novembro de 1887 a março de 1888.

que a vida se supere. Jesus é importante para o projeto de uma transvaloração dos valores porque sua prática mostra a possibilidade de que a *décadence* se aceite como tal, não negando sua natureza e não negando, assim, a própria vida, não se ressentido dela e de suas condições, ao aceitar o seu fim. Com a *décadence* indo ao encontro de seu fim, transformando isso em sua própia moral, o surgimento de um tipo mais elevado de homem torna-se, então, novamente possível e não mais um evento constantemente sabotado. Nietzsche não faz um elogio irrestrito a Jesus e a sua mensagem, pois Jesus representa tão-somente a possibilidade de uma vida bem aventurada *para* a *décadence* e não para toda e qualquer constituição vital, haja vista que uma vida em ascensão busca se superar *mediante a resistência, mediante o combate*, e um tipo mais elevado de homem só pode vir a surgir mediante esse jogo de forças.

No fragmento póstumo 14 [29] da primavera de 1888, Nietzsche fala da *necessidade* de uma religião do "amor" que possa aplacar o egoísmo desenfreado em busca de conservação daqueles que representam "a linhagem descendente, o declínio, a doença crônica", "quer se trate de indivíduos isolados ou de camadas inteiras de população que se degradam e estiolam", pois uma tal religião "reprime os sentimentos de rivalidade e de *ressentiment*", fazendo com que, ao indivíduo bem logrado, que "representa a ascensão da linhagem humana", seja subtraído o mínimo possível "de força e de raios de sol", pois somente tal indivíduo tem direito ao egoísmo da *conservação* e da *superação*.

A falsificação do tipo de Jesus não foi um acidente, não se deu por descuido ou inocência, pela necessidade antropológica, política e social do sincretismo, ela foi necessária, ela foi o ato criador do cristianismo. Jesus representou a mais perfeita forma pela qual a *décadence* poderia aceitar a sua própria condição, querê-la, amá-la mesmo, e com isso caminhar, beatificamente, para a sua dissolução final, livre do ressentimento, libertando-se do desejo de conservação. A prática de Jesus era a maneira natural para que um mundo de malogrados, interrompidos, retardados e mal constituídos pudesse obter sua bem aventurança: a aceitação de sua própria condição e a aquiescência de seu fim. Jesus representava a forma mais natural de existência para esse mundo de deserdados, por isso o ressentimento existente no canto mais obscuro, *subterrâneo* desse mundo malogrado precisou dirigir toda a sua força nesse grande ato de falsificação que foi a corrupção do tipo

psicológico de Jesus, como vingança mesmo daquilo que Jesus representava, como vingança ao natural, à naturalidade, ou seja, ao modo de vida natural que Jesus oferecia com sua prática para essa *décadence*; um convite, uma sedução, uma *última tentação* para tal *décadence* aceitar o seu destino, o seu *fatum*, aceitar sair da existência a fim de que a vida se renove, negar o seu desejo de conservação, de permanência a todo custo. Desse modo, falsificar o tipo de Jesus foi o último e mais mortal ato de vingança contra a realidade, contra a natureza, contra a vida; negá-la, reprová-la, condená-la, mesmo quando ela oferece o último recurso de existência bem aventurada para aquilo que representa seu próprio malogro.

Ao negar o que a vida de Jesus de fato representou por meio da falsificação do seu tipo, a *décadence* malograda do tipo ressentida obtém a vingança plena e última contra a realidade, e elimina o último grande perigo, a última grande tentação, para a sua conservação, ou seja, a prática de Jesus, pois ela representava uma dissolução bem aventurada para esse tipo de *décadence*, que não a quis, preferindo buscar sua conservação a todo custo, nascendo assim o cristianismo, a maldição absoluta lançada contra a vida. Por isso, o projeto de uma psicologia do redentor não é irrelevante, mas é a condição para que a essência mesma do cristianismo seja desvelada, para que sua *pudenda origo* seja desnudada.

O caminho natural para a *décadence* é chegar ao seu fim, esse é o seu maior bem, porém a *décadence* tem como tendência básica querer aquilo que lhe causa mal, aquilo que mais lhe prejudica, que lhe é mais danoso, ou seja, querer sua conservação, a permanência de seu estado. Por isso Jesus foi uma tentação, uma sedução, porque convidava a *décadence* a seguir o seu caminho natural, obtendo com isso sua bem-aventurança. Uma vida plena de felicidade, sem dor, pois a dor deixa de ser enfrentada, deixa de ser vista como um mal, e passa a ser desejada e amada: uma vida breve. E a maior felicidade dessa vida está justamente no fato de ela ser breve, pois isso é o bem para a *décadence*, ou seja, esse é o seu curso natural. A vida adquire sua auto-superação com o fim da *décadence*, pois isso condiciona o novo.

No zen-budismo, a concepção de que o nosso corpo está em constante processo de morte e renascimento até a chegada da morte propriamente dita é bastante natural. E na

filosofia de Nietzsche também não há uma separação radical entre morte e vida. A morte é um aspecto natural para a existência do mundo orgânico, a sua própria condição, aliás. Fim da *décadence* tampouco quer significar o fim definitivo, total de todo e qualquer elemento *décadent* na economia global da vida, pois o surgimento de elementos *décadents* é natural, constante e de extrema necessidade para a efetivação da vida. Na verdade quanto maior o grau de pujança em um organismo, maior será a sua produção de dejetos. Todavia, o *estado décadent* não deve ser conservado, não deve ser visto como alvo, mas superado. O grande malefício que representa o cristianismo para a vida é que ele, além de querer conservá-la em estado *décadent*, almeja tornar o mundo todo *décadent*, tornando os organismos sadios doentes, ou seja, "convertendo-os" ao cristianismo. Jesus é o grande exemplo de como a *décadence* malograda pode ter sua manifestação natural, bem como Buda é o grande exemplo de como a *décadence* do cansaço, do fim, pode ter sua manifestação mais saudável, menos prejudicial. O alvo da filosofia de Nietzsche é o ápice da vida, o cume, e não o declínio, apesar dele ser natural. Jesus e Buda estão em *O Anticristo* para mostrar que a *décadence* não precisa ser necessariamente perigosa para a vida. Ela pode ter um sentido natural, que possa permitir que a vida siga o seu transcurso natural em direção ao seu ápice, que é o seu objetivo. A positividade de Jesus para Nietzsche está justamente no fato de que ele não impede que esse ápice seja atingido. Jesus é de fato, em um sentido nietzschiano, um tipo ideal de homem *décadent*, mas apenas de homem *décadent*, e não de um tipo mais elevado de homem, ser como Jesus *deveria ser* o alvo de toda a *décadence*, porém, esse não tem sido o caso há mais de dois mil anos.

Existem, em linhas gerais, três tipos básicos de vida, e, portanto, três constituições fisiológicas básicas: a vida ascendente, a vida média e a vida *décadent*; existem, pois, grosso modo, três tipos de homens, o homem elevado, o homem médio e o homem *décadent*; pode-se falar, portanto, de três tipos de felicidades, de três tipos de alvos; deste modo, faz-se necessário três tipos ideais de homem, isto é, um tipo de homem que o indivíduo elevado deveria almejar ser, um tipo de homem que o medíocre deveria almejar ser, e um tipo de homem que a *décadence* deveria almejar ser: Jesus é o tipo ideal de homem para a *décadence*, e não para a vida ascendente, para o indivíduo superior, para um tipo mais elevado de homem, e nem para a vida média. Dizer que a prática evangélica de

Jesus deve ser o alvo de toda a *humanidade*, dizer que a humanidade precisa mesmo ser "redimida", "melhorada", é negar a desigualdade dos tipos, é negar toda a necessidade de hierarquia, é negar a *morfologia da vontade de poder*, é querer arruinar, portanto, a vida. Nietzsche geralmente se ocupa dos dois tipos mais extremos, mas ele também chega a falar, na seção 57 de *O Anticristo*, em sua apresentação do "sistema de castas indiano", da importância do homem médio, dos privilégios do *medíocre*, do tipo de felicidade, de alvo, que ele necessita, a saber, servir de esteio a um tipo mais elevado – o pessimismo da indignação não é de modo algum prerrogativa do homem mediano: "Há uma destinação natural no fato de alguém ser uma utilidade pública, uma roda, uma função: *não* é a sociedade, é o tipo de *felicidade* de que a grande maioria dos homens é capaz que faz deles máquinas inteligentes. Para o *mediano,* ser mediano é uma felicidade; a mestria numa só coisa, a especialidade, um instinto natural." [1341] Se há um tipo de homem cuja meta deve ser a *conservação*, é o homem mediano: "Seria totalmente indigno de um espírito profundo ver já na mediania em si uma objeção. Ela é, inclusive, a necessidade *primeira* para que possam existir exceções: depende dela uma cultura elevada." [1342] Já o tipo ideal de homem elevado, cujo *cultivo* é o alvo do projeto filosófico nietzschiano, apontado pelo filósofo em seus últimos escritos como contraposição direta ao tipo ideal de vida *décadent*, encontra-se em seu César Bórgia, não propriamente em uma figura histórica, mas em uma ilusão estética.

Que a *décadence* seja um fenômeno natural da vida, e que não se pode de modo algum simplesmente pensar em extirpá-la, mas somente em não buscar conservá-la, não incentivar sua propagação, não permitir que os seus valores se tornem hegemônicos, evitando a contaminação da parte sadia de um organismo, é dito por Nietzsche no fragmento póstumo 14 [75] da primavera de 1888:

> *O conceito de* décadence
>
> – Os detritos, os escombros, os desperdícios não são algo que se deva condenar em si: são uma conseqüência necessária da vida, do crescimento da vida. O fenômeno da *décadence* é tão necessário como qualquer elevação e avanço da vida: não está em nossas mãos *eliminá-lo*. A razão quer, pelo contrário, que à *décadence* se outorgue o direito...

[1341] AC § 57.
[1342] AC § 57.

> É um opróbrio que todos os sistemáticos e socialistas opinem que poderia haver circunstâncias, combinações sociais, em que o vício, a enfermidade, o crime, a prostituição, a *indigência*, já não poderiam mais se desenvolver... Mais isso significa condenar *a vida*... Uma sociedade não é livre de continuar sendo jovem. E no meio de sua maior força, tem que produzir detritos e dejetos. Quanto mais enérgica e audaz proceda, tanto mais abundante será em aberrações e malformações, tanto mais cercada estará de declínio... A velhice não se elimina com instituições. Tampouco a enfermidade. Tampouco o vício

Nietzsche encontrou a fundamentação fisiológica para essa tese em Féré. Para o médico francês, a sociedade precisa de uma vez por todas reconhecer a sua responsabilidade na produção dos seres degenerados; o seu próprio funcionamento condiciona o surgimento da criminalidade, da prostituição e do vício. Faz-se necessário que a sociedade assuma como seu dever a proteção da parte sadia da população contra os seres nocivos que ela mesma tem que gerar continuamente. Féré defende que o Estado não deve ser ater ao castigo, à punição, mas à proteção:

> *Les impotents, les aliénés, criminels ou décadents de tout ordre, doivent être considérés comme des déchets de l'adaptation, les invalides de la civilisation. Ils ne méritent ni haine ni colère; mais la société doit, si elle ne veut pas voir précipiter sa propre décadence, se prémunir indistinctement contre eux et les mettre hors d'état de nuire.* [1343]

Féré também diz claramente que não se deve pensar em suprimir os degenerados, mas evitar que eles se tornem nocivos, de maneira a ameaçar a degenerescência do todo, evitando sua propagação, evitando o ajuntamento desses seres nos ambientes insalubres para os quais eles se sentem naturalmente atraídos, impondo medidas sanitárias, desestimulando sua reprodução, e evitando sua sobrevida que se dá por intermédio de todo tipo de ações caridosas. Como esclarece Féré em uma passagem bastante sublinhada por Nietzsche em seu exemplar de *Dégénérescence et criminalité*:

> *Il est certain que la misère et ses satellites fidèles, le crime et la maladie, ne peuvent disparaître, sans cesse alimentés qu'ils sont par l'épuisement qui résulte de l'exagération croissante des efforts d'adaptation. Les dégénérescences, déchets de la civilisation, se produisent nécessairement; leur augmentation est d'autant plus rapide qu'elle est favorisée par la partie plus vivace de la société qui regarde impassiblement non seulement cette production en quelque sorte*

[1343] Féré, *Dégénérescence et criminalité*, pp. 103-104. E também: Féré, *Sensation et mouvement*, p. 158.

> *mécanique et nécessaire, mais qui encourage sa repullulation dans des milieux favorables, et aide leur survivance par des mesures de charité mal éclairée.* [1344]

No fragmento póstumo 15 [110] da primavera de 1888, Nietzsche fala da importância do sacrifício, mas não no sentido cristão. A moral do altruísmo propalada pelo cristianismo nada mais representa do que a "*intensificação do egoísmo*, do egoísmo individual levado ao extremo (ao extremo da imortalidade individual)." A igualdade das almas diante de Deus, a importância dada à pessoa, aquilo que na verdade representa o oposto da realidade evangélica vivida por Jesus, impede, ao contrário do que se quer fazer acreditar, todo sacrifício. Se todo indivíduo possui o mesmo valor, então, nenhum indivíduo pode ser sacrificado em nome do que realmente importa, ou seja, em nome do interesse da espécie: "mas a espécie sobrevive apenas através dos sacrifícios humanos." O que precisa ser sacrificado em nome da espécie? Seus membros degenerados, a fim de que a espécie mesma não venha a sucumbir, a se arruinar, a se extinguir. Dizer que o homem degenerado ("o cristão") vale o mesmo que o homem sadio ("o pagão"), e que, portanto, o primeiro não deve ser sacrificado, é anelar pela derrocada da própria espécie, é impedir "a marcha natural da evolução e fazer da *contra-natureza* uma lei..." O que essa filantropia busca, no fundamento, é a proteção de todos os sofredores, malogrados e degenerados, é garantir sua conservação, sua sobrevida, sua permanência, é inculcar a crença de que a natureza está errada, de que ela é injusta para com os seres degenerados, de que *eles* não podem ser sacrificados em seu interesse, mas isso é ameaçar a conservação e, principalmente, a elevação da espécie. [1345] Como denuncia Nietzsche em *Ecce homo*:

> Quando, no interior do organismo o órgão mais insignificante descura, mesmo por um mínimo, de impor com total segurança sua autoconservação, sua renovação de forças, seu "egoísmo", o todo degenera. O fisiólogo exige a *extirpação* da parte degenerada, ele nega qualquer solidariedade ao degenerado, está o mais longe possível da compaixão por ele. Mas o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso *conserva* o que degenera – a este preço ele a domina. [1346]

[1344] *Dégénérescence et criminalité*, pp. 124-125.
[1345] Cf. FP 15 [10] da primavera de 1888.
[1346] EH, Por que escrevo tão bons livros: "Aurora" § 2. Cf. também FP 15 [13] da primavera de 1888.

A declaração de que o *fisiólogo* exige a extirpação da parte degenerada do organismo é também fundamentada nos escritos de Féré. Para o médico, a dissolução da degenerescência não é uma questão de ordem moral, é uma lei natural. Como ele sentencia: "*Il faut que le faible périsse, telle est la loi fatale*." [1347] A caridade excessiva representa também, para o interno de Salpêtrière, uma ameaça a toda espécie: "*Il ne faut pas se laisser aller au sentimentalisme, la protection excessive des nuisibles qui ne peuvent que dégénérer est une cause de souffrance pour l'humanité tout entière.*" [1348] Os teóricos da fraternidade, declara Féré, acreditam que o princípio da mesma repousa na solidariedade da grande família humana, por isso, dever-se-ia buscar organizar a sociedade, obra dos homens, segundo o modelo do corpo humano, obra de Deus. No entanto, argumenta Féré:

> *Les inventeurs de systèmes sociaux basés sur ce principe paraissent ignorer que le corps humain ne survit que lorsque tous ses organes sont bien constitués et en pleine santé; si l'un d'eux a subi une altération quelconque, l'ensemble en souffre, et souvent la mort s'ensuit. Lorsqu'une partie du corps est le siège d'une désorganisation profonde, la guérison ne s'obtient que par élimination de la partie malade. Il n'y a pas dans ce processus de base physiologique pour le principe de la fraternité comme on le comprend quelquefois.* [1349]

É importante salientar, entretanto, que tanto Féré como Nietzsche entendem que a assistência aos doentes é um benefício e um dever social, uma necessidade natural, sobretudo aos doentes acidentais, ou seja, aqueles que não são congenialmente degenerados, mas também a estes últimos não se pode negar a assistência. [1350] Afinal, é impossível prever, argumenta Féré, se eles não poderão vir a trazer uma grande contribuição à sociedade, principalmente no que se refere ao campo das ciências e das artes, como a história bem tem mostrado. [1351]

No fragmento póstumo 15 [41] da primavera de 1888, Nietzsche argumenta que a sensibilidade ante o sofrimento alheio nada mais é do que sintoma da degenerescência, o sinal de que falta toda a força necessária para *resistir* ao fenômeno da *induction*

[1347] Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 110, e também: *Sensation et mouvement*, p. 161.
[1348] Féré, *Sensation et mouvement*, p. 158.
[1349] Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 106, ver também: *Sensation et mouvement*, pp. 158-159.
[1350] Cf., por exemplo, AC § 27, EH, Por que escrevo tão bons livros: "O nascimento da tragédia" § 4.
[1351] Cf. Féré, *Dégénérescence et criminalité*, pp. 109-110 e

*psychomotrice*, ao contágio dos sentimentos depressivos, das emoções dolorosas. [1352] Quanto maior o grau de degenerescência em um sujeito, mais grave será o seu nível de suscetibilidade à dor do próximo; mesmo a visão mais infinitesimal do sofrimento alheio pode provocar em tal sujeito uma dor que ultrapassa em todas as medidas a dor que o sujeito que é objeto de sua compaixão de fato sentiu. É assim que, na seção 7 de *O Anticristo*, em que se dá a crítica mais incisiva à moral da compaixão, Nietzsche apresenta a morte do Nazareno sob uma perspectiva diferente daquela apresentada na seção 35, embora também coerente com seu diagnóstico do tipo psicológico do redentor: "O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer; em determinadas circunstâncias pode-se atingir com ele uma perda geral de vida e energia vital, numa proporção absurda com o *quantum* da causa (– o caso da morte do Nazareno)." [1353]

É ainda baseado na fisiologia de Féré que Nietzsche declara: "a compaixão entrava a lei da evolução, que é a lei da *seleção.* Conserva o que está maduro para o desaparecimento, peleja a favor dos deserdados e condenados da vida, pela abundância dos malogrados de toda espécie que *mantêm vivos*". [1354] A moral da compaixão busca conservar aquilo que deve perecer, condenando, impedindo, sabotando aquilo que deve ser conservado em nome da elevação da vida: "esse instinto depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: é um instrumento capital na intensificação da *décadence,* como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável". [1355]

No fragmento póstumo 15 [41] da primavera de 1888, Nietzsche afirma: "Não é a natureza que é imoral quando ela é sem piedade para com os degenerados: é, inversamente, o crescimento dos males fisiológicos e morais na raça humana que é a *conseqüência de uma moral doentia e contra a natureza*". Essa declaração é também uma influência direta de Féré:

---

[1352] "Minha experiência me dá o direito de desconfiar em princípio dos impulsos chamados 'desinteressados', de todo o 'amor ao próximo', sempre disposto à palavra e ao ato. Eu o vejo em si como fraqueza, como caso especial da incapacidade de resistência aos estímulos – a *compaixão* passa por virtude apenas entre os *décadents*" (EH, Por que sou tão sábio § 4).
[1353] AC § 7.
[1354] Idem.
[1355] Idem.

> *Les types zoologiques qui se sont conservés à travers les âges n'ont pu persister que grâce à cette circonstance que les dégénérés, les individus et les espèces incapables de s'adapter aux modifications du milieu ont nécessairement succombé. C'est parce que cette élimination naturelle a été troublée dans notre espèce que nous la voyons de plus en plus sujette à une quantité croissante de maux physique et moraux. La nature est sans pitié pour les dégénérés; mais c'est à tort qu'on pourrait soutenir que la nature est insensible et immorale; il est plus exact de dire que la sensibilité d'un grand nombre d'individus et la morale qui en découle s'écartent de la nature et sont maladives.* [1356]

Ainda no fragmento póstumo 15 [41] da primavera de 1888, Nietzsche defende que não pode existir solidariedade em uma sociedade em que o número de elementos improdutivos e destrutivos é alarmante, em que a degenerescência atingiu um tal grau que, aqueles que já não nascem estéreis, não podem gerar nada mais do que novos seres degenerados, colocando em risco, assim, o destino de toda uma geração futura. Afinal, como diz Féré, embora não seja possível estabelecer nenhuma lei que venha a interditar a união entre seres degenerados, pois, "*qui serait en mesure de décider à quel degré de dégénérescence il faut s'arrêter?*", não se deve favorecer sua reprodução, que só pode ocorrer sob condições irregulares, e, além disso: "***Il ne faut pas laisser s'accréditer cette erreur qu'une infusion de sang nouveau peut faire remonter à une famille l'échelle de la dégénérescence****: à ces croisements, les races déchues ne gagnent pas ce que les bonnes perdent.*" [1357] Verifica-se, dessa forma, que algumas discussões levantadas por Nietzsche nos textos de seus últimos meses de vida consciente, que poderiam ser facilmente e equivocadamente atribuídas ao delírio, estão rigorosamente embasadas em todo um debate teórico travado no interior da literatura médica do final do século XIX, inclusive no que diz respeito à teoria da lei da degenerescência progressiva e hereditária desenvolvida por Morel. Isso significa que Nietzsche, possivelmente, compreendia que, para a medicina de sua época, o fim da cadeia degenerativa, sua conseqüência mais agravante é a esterilidade, fenômeno este que representa o grande argumento a favor da tese que diz que a dissolução da degenerescência constitui uma lei da natureza. Ao que tudo indica, para Nietzsche, há um grave perigo para a perpetuação da vida quando essa lei é burlada, quando seu funcionamento é sabotado, pela procriação entre seres degenerados e sadios, por exemplo,

[1356] Féré, *Dégénérescence et criminalité*, p. 104.
[1357] DC, p. 110.

que protela o fim da cadeia degenerativa. Segundo Féré, o único meio de evitar a reprodução dos degenerados é "*d'instruire le public, de lui apprendre par tous les moyens, comme une notion de nécessité urgente, les lois fatales de l'hérédité et de la dégénérescence, de sorte que les moins atteints sachent se mettre en garde*." Todavia, Nietzsche é bem mais enérgico em sua solução. No fragmento póstumo 22 [23] de setembro a outubro de 1888, o filósofo decreta:

> A interdição bíblica "tu não matarás" é uma ingenuidade comparada a minha interdição aos *décadents*: "vós não procriarás!" – ela é ainda pior, ela representa sua antítese... A lei suprema da vida, formulada por Zaratustra, exige que não se tenha piedade por todo excremento e dejeto da vida – que se elimine aquilo que, para a vida em ascensão, não seria mais do que estorvo, veneno, conspiração, hostilidade subterrânea – em uma palavra, cristianismo... é imoral, no sentido mais profundo, dizer: não matarás

Nietzsche fará ainda, em um mesmo fragmento póstumo, o 23 [10] de outubro de 1888, mais quatro tentativas de elaborar essa sua interdição, todas elas iniciando com a mesma sentença. Não obstante, no fragmento póstumo 23 [1] do mesmo período, essa interdição é apresentada de um modo menos taxativo e mais orientador, propondo uma solução mais próxima daquela proposta por Féré para o impedimento da propagação da degenerescência, uma solução mais instrutiva e, ao mesmo tempo, de certa maneira, mais demagógica:

> *Ainda um mandamento da filantropia*. – Há casos em que uma criança seria um crime: entre os doentes crônicos e os neurastênicos até o terceiro grau. O que se deve fazer? – Encorajá-los à castidade, por exemplo, com ajuda da música de *Parsifal*, poder-se-ia tentar sempre: Parsifal ele próprio, esse típico idiota, não tinha mais do que muitas razões para não se reproduzir.

Esse fragmento é extremamente significativo para o entendimento do valor que Nietzsche confere ao evangelho de Jesus. Se Parsifal é um típico idiota e, ao que parece, um estéril [1358], é provável, então, que Nietzsche considere Jesus, esse outro inocente da vila [1359], esse outro puro tolo, um estéril, o que estaria plenamente de acordo com a definição do conceito nosográfico de idiotia do final do século XIX. Os neurastênicos são o início da

[1358] Sobre a provável esterilidade de um tipo como Parsifal, cf. CW § 9 e FP 16 [69] primavera – verão de 1888.
[1359] Cf. FP 14 [163] da primavera de 1888.

degenerescência hereditária. O idiota, que está no fim dessa cadeia, significa a esterilização da mesma, sua dissolução, sua auto-supressão. Com *Parsifal*, é possível convencer os neurastênicos a nem mesmo darem início a essa cadeia. Dessa maneira, assim como, para Nietzsche, o idiota Parsifal composto por Wagner tem como função dissuadir os neurastênicos de darem início a cadeia degenerativa hereditária, o mesmo vale para Jesus. Como idiota estéril, ele também tem como importante função conduzir a degenerescência a sua dissolução, a sua não procriação, aquilo que deveria ser o seu ideal, a *sua* felicidade.

Por que esse ideal não pode ser compartilhado por um tipo de vida ascendente? No fragmento póstumo 11 [367] de novembro de 1887 a março de 1888, intitulado "*Christianismi et buddhismi Essentia*", Nietzsche procura fazer uma comparação entre o primeiro budismo e a alegre mensagem de Jesus, apontando os seus traços em comum e aqueles que os distingue. Seus traços em comum são a luta contra o sentimento de hostilidade e a busca da felicidade no interior. O que os distingue é o fato de que um é resultado de um alto grau de espiritualidade e o outro, de uma incultura profunda. Ora, tanto no budismo quanto no evangelho: "Os instintos mais fortes da vida não [são] mais experimentados como alegrias, mas como causas de sofrimento". No budista, na medida em que tais instintos incitam à ação, no evangelho, na medida em que esses instintos dão lugar à hostilidade e à contradição: "o fato de ser inimigo, de fazer o mal, no entanto, vale como desprazer, como perturbação da 'paz da alma'". Ora, mas somente uma degenerescência do cansaço ou uma degenerescência do malogro pode ver nos instintos mais fortes da vida a fonte de sua infelicidade. Uma vida bem constituída afirma esses instintos precisamente *por conta* de suas conseqüências, que, para ela, proporcionam o máximo de prazer, encerram a *sua* felicidade, isso porque tal vida já é em si mesma uma felicidade: "um bom soldado [*Ein tüchtiger Soldat*], em contrapartida, não encontra nenhum prazer a não ser num fazer guerra justa e num querer ser inimigo." [1360] Nesse mesmo sentido, vale lembrar também do fragmento póstumo 14 [90] da primavera de 1888, em que Nietzsche diz ser falso que alguma natureza com êxito ou vantajosa, que uma felicidade, possa um dia vir a se preocupar com o anêmico santo de Nazaré.

[1360] FP 11 [367] de novembro de 1887 a março de 1888.

O efetivar-se da vida é sua constante auto-superação, a vida se supera mediante o confronto, por meio da resistência aos obstáculos, é por isso que Nietzsche afirma: "A inaptidão para a luta: isto é degenerescência". [1361] A vontade de poder procura a resistência, procura o conflito, o antagonismo, a hostilidade, a luta. [1362] É impossível, então, querer afirmar que a prática evangélica de Jesus possa ter brotado da força, que ela seja uma conseqüência de um acúmulo, de um extravasamento de poder: nada poderia ser mais incongruente com a filosofia de Nietzsche, nada poderia ser mais inconcebível. "Ninguém, talvez, cresceu tão perigosamente junto ao wagnerismo", confessa Nietzsche a seu próprio respeito, "ninguém lhe resistiu mais duramente, ninguém se alegrou tanto por livrar-se dele." [1363] Ou seja, a medida de força de um *bom europeu*, para o filósofo, está nessa capacidade de resistência, nessa sensibilidade forte, saudável, nesse metabolismo vigoroso, que impede que se sucumba à sedução da obra de arte wagneriana; eis a pedra de toque de uma constituição bem lograda, bem lograda no *fundamento*: "Como Wagner deve ter afinidade com a *décadence* européia em geral [...] – Pois o fato de não lhe oporem resistência já é, em si, um sinal de *décadence*." [1364]

Em *Ecce homo*, no capítulo "Por que sou tão sábio", Nietzsche faz sua famosa declaração de que, embora possa, por um lado, ser considerado um *décadent*, ele é, ao mesmo tempo, o contrário disso. Isso porque ele soube tomar partido contra tudo aquilo que nele era *décadent*, porque ele soube escolher "os remédios certos contra os estados ruins" [1365]: isso significa ser sadio no *fundamento*. De acordo com Nietzsche: "Se existe algo em absoluto a objetar no estado de doença e de fraqueza, é que nele esmorece no homem o verdadeiro instinto de cura, ou seja, o *instinto de defesa* e *ofensa*. Não se sabe nada rechaçar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta – tudo fere." [1366] A capacidade de resistência quebrada, a hiperexcitabilidade: essa é a realidade básica da fraqueza, da degenerescência. Para o doente, nada é pior do que negar o seu próprio estado, negar a sua

[1361] FP 15 [37] da primavera de 1888.
[1362] Cf., por exemplo, FP's 9 [151], 10 [44], 10 [103] do outono de 1887 ; FP's 11 [77], 11 [78], 11 [111] de novembro de 1887 a março de 1888.
[1363] CW, Prólogo.
[1364] CW § 5.
[1365] EH, Por que sou tão sábio § 2.
[1366] EH, Por que sou tão sábio § 6.

doença, porque a doença seduz o doente para tudo aquilo que lhe arruína, em primeiro lugar, para o ressentimento: "Estar doente *é* em si uma forma de ressentimento." Qual o grande remédio que o doente dispõe? Aceitar sua própria condição, aceitar que ele não pode e não *deve* resistir: "Tomar a si mesmo como um fado, não se querer 'diferente' – em tais condições isso é a *grande sensatez* mesma." [1367] Ora, é nisso que consiste exatamente a redenção ou, de maneira mais correta, a salvação/cura (*Heil*) oferecida por Jesus: o não mais resistir, a exclusão dos sentimentos de hostilidade, de ressentimento. Sobre o grande mal do doente, o ressentimento, Nietzsche declara:

> – Contra isso o doente tem apenas um grande remédio – eu o chamo de fatalismo russo, aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura finalmente deita-se na neve. Absolutamente nada mais em si aceitar, acolher, engolir – não mais reagir absolutamente... A grande sensatez desse fatalismo, que nem sempre é apenas coragem para morte, mas conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernação. [1368]

É necessário, todavia, evitar toda confusão aqui, o evangelho de Jesus é a salvação para os *degenerados*, para aqueles que possuem uma pré-disposição mórbida, para aqueles que são *décadents* no fundamento, e não para aqueles que se encontram meramente doentes, para os quais a doença é apenas um momento, ou melhor, para os quais a doença é meramente um *meio*. Todavia, o remédio, a cura, seja para a doença, seja *na* degenerescência, é uma só: libertar-se do ressentimento. Dito de outro modo, aquilo que representa "o proibido *em si* para o doente" [1369], também o é para o degenerado, ou seja, o ressentimento [1370], infelizmente ele constitui igualmente a inclinação mais natural para ambos. Muitos poderiam tentar ver nisso aquela "afinidade subterrânea" que Nietzsche nutriria por Jesus, nada mais incabível aqui:

---

[1367] Idem.
[1368] Idem.
[1369] Idem.
[1370] "E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quantos os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bílis no estômago, por exemplo" (Idem).

> Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. *Poder* ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto *busca* resistência: o *pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor [e, por que não, de amor] à fraqueza. [1371]

Mas não é só essa necessidade momentânea de não resistência no indivíduo doente que pode gerar confusão. A necessidade de não resistência pode ainda se apresentar no indivíduo forte como conseqüência de dois outros fenômenos, a saber, tanto como sintoma do cansaço, quanto como em decorrência de um excesso de poder. Assim como no caso da doença, nenhuma dessas duas formas de não resistência equivale exatamente à necessidade de não resistência no degenerado congênito.

No fragmento póstumo 11 [278] de novembro de 1887 a março de 1888, Nietzsche afirma que o homem forte, mas já cansado, tomado pela fadiga, também tem necessidade do "ideal", nesse "ideal", tal homem diviniza: "a *cessação* do trabalho, da luta, das paixões, da tensão, dos antagonismos, em suma, da '*realidade*'...". O "ideal", nesse caso, é propriamente uma forma de sonho, de fadiga, de descanso. É por isso que Nietzsche vai afirmar que, talvez, a Europa do fim do século XIX já estivesse preparada para um budismo que pudesse lhe salvar do ressentimento, uma prática de vida natural tal qual o evangelho de Jesus: "Nossa época está em certo sentido madura [*reif*] (ou seja, *décadent*) como estava aquela de Buda... Portanto, uma cristandade [*Christlichkeit*] é possível sem os dogmas absurdos..." [1372]

Não obstante, é a terceira forma de não resistência no indivíduo forte que, ao que parece, tem sido mais comumente confundida com a não resistência posta em prática por Jesus, ainda que essa não resistência do forte represente, na realidade, a forma diametralmente oposta à não resistência desse alegre mensageiro, a saber, uma resistência que brota diretamente de um excesso de poder. Toda constituição saudável responde de maneira adequada às excitações, ou seja, na medida correta em relação ao *quantum* da causa, quanto mais forte o organismo, menor será a necessidade de responder a *qualquer* excitação. Eis a razão da não resistência no mais forte, da não resistência da força, ainda

[1371] EH, Por que sou tão sábio § 7.
[1372] 11 [366] de novembro de 1887 a março de 1888.

que essa não resistência seja, no fundo, apenas aparente, porque a força gasta para opor resistência à maioria das excitações é tão irrelevante para um organismo forte que ele não exibe claros sinais de resistência. É Féré quem diz:

> *Les sujets d'une constitution robuste, au contraire offrent, si on peut dire, une force statique plus considérable qui leur permet de résister aussi bien à l'excitation qu'à l'épuisement et de ne présenter, sous l'influence d'un agent quelconque, que des réactions modérées. L'impassibilité est un signe de force; et les anciens Égyptiens la symbolisaient parfaitement en représentant les puissants, dieux ou rois, assis, les membres dans une position intermédiaire à la flexion et à l'extension, le regard à l'horizon, prêts à tout et émus de rien.* [1373]

Novamente, um excesso de poder, um transbordamento de força, faz com que um ser extremamente poderoso não sinta necessidade de "se mover" por qualquer coisa, porque sua força é tão grande que não há nem mesmo a necessidade de responder a grande maioria dos estímulos, que, para ele, não representam verdadeiras excitações, solicitações, ameaças. É como a não resistência dos gigantes dos universos mitológicos e das fábulas populares ante os ataques de homens pequenos, seres, para eles, tão insignificantes quanto o menor dos vermes. Esse tipo de não-resistência não representa, portanto, nenhum tipo de redenção, de cura, mas tão-somente uma questão de indiferença, de ausência de necessidade, em suma, de plenitude de poder. É claro que a busca por um estímulo, por um obstáculo, ainda existe nesse caso, mas, enquanto um adversário digno não for encontrado, nenhum movimento se faz necessário. É insustentável, portanto, toda tentativa de atribuir a prática da não resistência de Jesus a um acúmulo de forças. Como patenteia Nietzsche, deve-se evitar a todo custo: "A confusão entre dois estados totalmente diferentes: por exemplo, a *calma da força*, que, essencialmente, se abstém de reagir, o tipo de deuses que nada agita... e a calma do esgotamento, o entorpecimento até a anestesia". [1374] Na seção 57 de *O Anticristo*, Nietzsche fala da *realidade* de toda casta mais elevada, de seu direito à felicidade, à beleza, à bondade, uma vez que "apenas neles a bondade não é fraqueza". Há, dessa forma, uma bondade da fraqueza e uma bondade da força, não se deve confundi-las:

[1373] SM, p. 133.
[1374] FP 14 [65] da primavera de 1888.

> O "homem bom" como produto da *décadence*, que "se rende" [„*sich ergiebt*",], que compreende o inconveniente da hostilidade, da cólera e da vontade de se vingar, – que é muito fraco, *de nervos muito fracos* para isso...
> O "homem bom", pela força, pela plenitude de poder, enquanto tipo dominador, que *selecionou* para si uma existência que lhe alivia da necessidade de ter sentimentos agressivos e defensivos...; que encarregou uma *casta* mesmo desses sentimentos... [1375] Tal homem cria então um "deus" a sua imagem –
> – Para ele, o mundo também é justificado: o mal [*Übel*] tem uma finalidade pedagógica, isto é, uma finalidade *punitiva*... [1376]

A confusão causada entre fenômenos aparentemente idênticos que resultam, no entanto, de razões exatamente opostas, a saber, de uma total ausência de forças, por um lado, e de um transbordamento de forças, por outro, não é, como visto no decorrer do trabalho, exclusividade do fenômeno da não resistência. O mesmo pode também ser observado em relação à embriaguez, ao êxtase, ao luxo, à criminalidade, à prostituição e à liberdade de espírito. Essas conseqüências, que podem se seguir tanto como causa de um retrocesso fisiológico quanto de um transbordamento de poder, só traz na aparência um resultado idêntico para ambos os casos, ou seja, não se pode dizer que a liberdade de espírito, a não-resistência e a embriaguez da vida elevada equivalem àquelas da vida degenerada, que possuam o mesmo significado, o mesmo valor. Por exemplo, quer-se amiúde argumentar a favor de uma interpretação (absolutamente) positiva da figura de Jesus por parte de Nietzsche por conta do fato de ele ter classificado Jesus como um tipo de "espírito livre". Esquece-se facilmente que Nietzsche utiliza essa expressão, que funciona quase como uma figura de linguagem em semelhante caso (é extremamente significativo que a expressão esteja entre aspas) para se referir ao *estado* de liberdade de Jesus frente ao discurso denotativo, uma situação que é *condicionada*, na verdade, por sua idiotia e não por uma superabundância de forças, como ocorre no caso de um verdadeiro espírito livre (o espírito livre sem aspas), que realmente teve que se libertar de algo, de um peso. Jesus se vê livre desse "peso" porque nem ao menos possuía condições de sentir o "quanto ele pesa", e não como resultado de um exercício de poder.

[1375] Esse fragmento póstumo está localizado entre os comentários e extratos que resultaram da leitura de Jacolliot, sendo assim, muito provavelmente, a casta encarregada dos sentimentos de agressividade e vingança é a dos guerreiros (*ksatriyas*), e a casta que seleciona uma existência que lhe alivia desses sentimentos é a dos sacerdotes (*brâmanes*).
[1376] FP 14 [218] da primavera de 1888.

Um último motivo devido ao qual Jesus não pode ser tido como um tipo mais elevado de homem é o fato de que ele não pode dizer Não, fazer o não... para afirmar. Todavia, Nietzsche diz expressamente: "eu ensino o Não a tudo aquilo que torna fraco e esgota... eu ensino o Sim..." [1377] Uma afirmação plena da vida traz como condição indispensável a capacidade de condenar, destruir, *amaldiçoar* antigos valores, os chamados "supremos valores da humanidade", os valores cristãos. Jesus, como tipo de homem que tudo aceita, como tipo de homem que não condena, não destrói, como *inofensivo*, não pode ser tido como o ideal de uma vida elevada:

> Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*. Seria legítimo ver a segunda contestação como a mais decisiva, pois a superestimação da bondade e da benevolência já me parece, de modo geral, conseqüência da *décadence*, sintoma da fraqueza, incompatível com uma vida ascendente e afirmadora: o negar *e o destruir* são condição para o afirmar. [1378]

No texto introdutório à seção "Por que escrevo tão bons livros" de *Ecce homo*, referindo-se à soberba negligência com que seus livros foram interpretados pelos homens "modernos", à abundante *pura tolice* que seus poucos leitores deram mostras, alemães ou não, Nietzsche afirma que um livro, tal como o seu *Zaratustra*, que se encontra para além de todas as possibilidades mais raras de vivência, não será de modo algum ouvido, afinal, não se tem ouvido para aquilo que não se tem vivência. Exemplo disso é a designação de "idealista" que aqueles que julgaram havê-lo compreendido lhe imputaram. Até mesmo sua palavra para a designação de um tipo mais elevado de homem, ou seja, "além-do-homem", posta na boca de seu Zaratustra, foi lida com a mais absoluta pura tolice, a saber: "como tipo 'idealista' de uma mais alta espécie de homem, meio 'santo', meio 'gênio'..." Seu além-do-homem foi visto até mesmo como uma reforma do "culto do herói" fundado por Carlyle, este grande falsário que teve a ousadia de chamar até mesmo *Lutero* de herói. Nada há de mais ofensivo, para Nietzsche, portanto, do que ser confundido com este Carlyle, uma vez que aquilo que o autor de *Zaratustra* estabelece como alvo é tudo o que Lutero, aquele

[1377] FP 14 [13] da primavera de 1888. Cf. Também FP 14 [113] da primavera de 1888.
[1378] EH, Por que sou um destino § 4.

monge alemão, aquele santarrão, pôs abaixo ao restaurar o cristianismo quando atacou a Igreja, que, naquele momento, já havia sido tomada pelo paganismo, já havia se rendido à altura. Mas Lutero, este homem baixo e vulgar, tomado por instintos ainda mais baixos e vulgares, voltou-se contra todo aquele esplendor renascentista, contra toda a *virtú*, contra tudo aquilo que representava a própria auto-supressão do cristianismo: *César Bórgia como papa!* Em sua carta a Georg Brandes de 20 de novembro de 1888, Nietzsche declara:

> – Você adivinha o que leva a pior em "*Ecce homo*"? Como o tipo mais ambíguo de homem, como a raça mais execrável da história em relação ao cristianismo? Os senhores alemães! – Eu lhes disse coisas terríveis... Os alemães têm em sua consciência, por exemplo, o fato de terem desviado em seu sentido a última *grande* época da história, a Renascença – no momento em que os valores cristãos, os valores da *décadence* vinham abaixo, em que os instintos do mais elevado clero [*Geistlichkeit*] tinham sido *superados* pelos instintos contrários, os instintos da vida!... *Atacar* a Igreja – isso quer dizer restaurar o cristianismo. – *César Bórgia* como papa – isto seria o *sentido* do Renascimento, seu autêntico símbolo... [1379]

Carlyle, que bem poderia ter visto em Wagner um apóstolo e no Parsifal deste um novo objeto de adoração, um novo herói, nunca poderia compreender o significado da palavra "além-do-homem". Como declara Nietzsche, em tal palavra reconheceu-se "até mesmo o 'culto do herói', por mim tão desdenhosamente rejeitado, daquele grande falsário inconsciente e involuntário, Carlyle. A quem sussurrei que deveria procurar em torno por um Cesare Borgia, não por um Parsifal, este não confiou em seu ouvido." [1380]

Vimos que, para Nietzsche, o Parsifal de Wagner não passa de um tipo idiota, sua "pura tolice" e "castidade" possuem um fundamento fisiológico já bem conhecido da medicina. É neste tipo de homem que se encontra o ideal de Wagner, o seu "gênio e herói revolucionário". Em uma carta a Reinhart Von Seydlitz de 24 de fevereiro de 1887, Nietzsche chama Wagner de glorificador [*verherrlicher*] da "pura tolice"; Nietzsche estaria, em *O Anticristo*, sendo também um glorificador da "pura tolice", de Parsifal, da idiotia, *de*

[1379] "– *César Bórgia como papa*... Compreendem-me? Pois bem, *essa* teria sido a vitória pela qual hoje anseio –: com ela o cristianismo estaria *abolido*! – O que aconteceu? Um monge alemão, Lutero, foi a Roma. Esse monge, tendo nele todos os instintos vingativos de um sacerdote fracassado, indignou-se em Roma *contra* o Renascimento..." (AC § 61)
[1380] EH, Por que escrevo tão bons livros § 1.

*Jesus*? Ora: "Se Wagner", com essa sua glorificação da "pura tolice", "pode passar por um redentor, quem nos libertará de tal redenção, desse redentor quem nos libertará?..." [1381]

O que Nietzsche diz querer com seu *Ecce homo* é evitar confusões com seu nome, evitar que se abuse de seu nome, evitar que seu nome seja vinculado, entre todas as outras coisas com as quais ele foi e tem sido vinculado, com o "idealismo", com o "culto do herói", com Renan, com *Wagner*, com a glorificação da "pura tolice". Provavelmente um dos principais motivos para Nietzsche decidir escrever *Ecce homo*, decidir procurar evitar, pois, a confusão com o seu nome, foi a última carta que Malwida von Meysenbug enviou para o filósofo, apenas em parte conservada, em meados de 1888, em resposta a uma carta de 4 de outubro em que o filósofo lhe adverte sobre o envio de três exemplares de *O Caso Wagner* por intermédio de seu editor, anunciando-lhe também o término daquele que ainda era tido como o primeiro livro de sua *Transvaloração de todos os valores*, a saber, *O Anticristo*. Essa carta de Malwida deixou Nietzsche extremamente irritado, culminando no fim da longa amizade entre os dois. Na carta, Malwida diz:

> Também sou de opinião que não se deve tratar um velho amor, mesmo já extinto, da maneira como você trata W.[agner]; ofende-se a si próprio dessa forma, pois um dia se amou da mesma maneira plena e inteiramente, e o objeto desse amor não era um fantasma, mas sim uma realidade [*Wirklichkeit*] plena e inteira. A expressão "bufão" [„*Hanswurst*"] para W. e Liszt é absolutamente repulsiva [*abscheulich*].

Em carta a seu editor, Constantin Georg Naumann, de 6 de novembro 1888, Nietzsche explica que um escrito preparatório à *Transvaloração*, fazia-se necessário, por isso teria vindo à luz o *Ecce homo*, redigido, segundo o filósofo, entre 15 de outubro, data em que completava 44 anos, a 4 de novembro. É possível, portanto, que Nietzsche tenha iniciado a redação de *Ecce homo* imediatamente após ter lido a carta de Malwida. Afinal, em uma carta de 5 de novembro de 1888, Nietzsche faz questão de anunciar a Malwida, de forma enigmática, o término de sua autobiografia, com uma alusão, sempre significativa, a Pascal: "Espere só um pouco, muito honorável amiga! Dar-lhe-ei ainda a prova de que 'Nietzsche *est toujours haïssable*'."

[1381] FP 14 [52] da primavera de 1888.

Após uma ríspida e impetuosa resposta a carta de Malwida, em 18 de outubro de 1888 [1382], Nietzsche lhe envia uma segunda carta, não menos violenta, porém menos lacônica, em 20 de outubro de 1888, em que declara ter sido obrigado a suprimir progressivamente quase todas as suas relações "por repugnância [*aus Ekel*]", diz ele, "de ser tomado por algo que não sou". Nietzsche confessa que já aguardava o dia em que Malwida finalmente declarasse sobre os seus escritos, com inocência e lealdade, "eu *perhorrescire* [abomino] cada palavra", visto ser ela uma "idealista", e, sentencia o filósofo, "eu trato o idealismo como uma insinceridade tornada instinto, como *vontade* de não enxergar a realidade [*Realität*] a todo custo: cada frase de meus escritos contém o *desprezo* ao idealismo." Será que ela não pôde compreender nada de sua tarefa? O que bem pode significar *transvaloração* de todos os valores? Qual o tipo de homem cujo cultivo sua filosofia trata como meta? O que significa a palavra "além-do-homem"? Que tal palavra não se refere a nenhum monstro moral [1383], a nenhum animal de orelhas compridas, a nenhum asno [1384], a nenhum Parsifal, a nenhum *idiota*:

> Você confeccionou [*zurechtgemacht*] – coisa que jamais irei perdoar – a partir de meu conceito de além-do-homem, uma nova "suprema impostura", qualquer coisa que se avizinha a sibilas e profetas: enquanto todo leitor sério de meus livros sabe que o tipo de homem que não me causa repugnância [*Ekel*] é precisamente o tipo oposto aos ídolos ideais de outrora, um tipo cem vezes mais similar a um César Bórgia do que a um Cristo.

Ora, nesse período, a distinção entre Jesus e Cristo, segundo nossa hipótese interpretativa, já havia sido estabelecida por Nietzsche. Dessa forma, alguém poderia argumentar que não há nesse caso um juízo a respeito da figura de Jesus. Que não é Jesus que está sendo contraposto a figura de César Bórgia. Entretanto, qual o significado de "Cristo" no estágio final da crítica de Nietzsche ao cristianismo? O termo "Cristo" refere-

[1382] "Venerável amiga, estas não são coisas sobre as quais admito contradição. Eu sou, em questões de *décadence*, a maior autoridade que há sobre a Terra. Esses homens de hoje, com sua lastimável degeneração do instinto [*Instinkt-Entartung*], devem considerar-se felizes em ter alguém que lhes sirva um vinho puro em casos mais obscuros. O fato deste bufão [*Hanswurst*] ter sido capaz de despertar para si a fé (como você expressou com uma inocência digna de respeito) de ter sido "a última expressão da natureza criativa", sua "palavra final" por assim dizer, exige, de fato, gênio, mas um gênio da mentira... Quanto a mim, tenho a honra de ser algo oposto – um gênio da verdade – –"
[1383] Cf. EH, Prólogo § 2.
[1384] Cf. EH, Por que sou um destino § 2.

se, entre outras coisas, à noção de que Jesus, de que um idiota, é o salvador da *humanidade*, de *todos* os homens, de que sua redenção se dirige a todos. De fato, não é Jesus, em sua idiotia e em sua prática evangélica em si, adequada e natural a uma forma de vida *décadent* como a dele, que está sendo contraposto a César Bórgia, mas sim a idéia de que este idiota congênito e o caminho apropriado que ele encontrou para uma vida bem aventurada segundo sua condição possam servir como modelo tanto para um tipo mediano quanto para um tipo superior de homem e de vida. Já há uma perversão no tipo de Jesus e no que sua vida significou na idéia de que ele e sua prática representam uma espécie de "Redenção" *da humanidade*, ou seja, na idéia de que ele foi o *Cristo*: – o idiota, o nível mais baixo da cadeia degenerativa progressiva e hereditária, como modelo universal, como meta.

Daí o mote de Nietzsche: "não se dever perdoar o cristianismo". Os textos que tratam da questão acerca do caráter imperdoável do cristianismo [1385] gravitam sempre em torno de duas questões principais: não se deve perdoá-lo porque ele estabeleceu como ideal de homem tudo aquilo que contraria os instintos de uma vida forte e nobre; e também não se deve perdoá-lo porque ele escolheu a razão doente como razão cristã, a neurastenia, os estados extáticos e epileptóides, a idiotia. [1386] Uma religião cuja efetivação mesma se dá pela falsificação da realidade tem na *incapacidade* de conhecer a realidade seu ideal supremo. É assim que Pascal sempre surge como a grande vítima do cristianismo em um tal aspecto, porque ele foi um tipo de homem mais elevado espiritualmente, um tipo de homem que tinha a maior capacidade de conhecer a realidade, mas que viu nessa sua grande capacidade o seu grande pecado, o que havia de mais odioso em si. Como sentencia Nietzsche:

> Não se deve embelezar e ataviar o cristianismo: ele travou uma *guerra de morte* contra esse tipo *mais elevado* de homem, ele proscreveu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau – o ser forte como o tipicamente reprovável, o "réprobo": O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito. O exemplo mais lastimável – a corrupção de Pascal, que acreditava na corrupção

[1385] Cf. AC § 5, FP's 11 [55] e 11 [408] de novembro de 1887 a março de 1888.
[1386] Cf. AC § 51.

> de sua razão pelo pecado original, quando ela fora corrompida apenas por seu cristianismo! – [1387]

Segundo Campioni, é sobretudo com Burckhardt e Taine que Nietzsche descobre o Renascimento latino e a era clássica, em oposição direta ao "Re-nascimento" germânico prometido pela ilusão wagneriana. Em Burckhardt, ele encontra o homem individual e o "poeta filólogo" e consome a ruptura com o mito germânico do *Volk*. Nietzsche opõe à corrupção psicológica *décadent* de um Parsifal a ilusão estética sadia de um César Bórgia. Em contraposição ao Parsifal de Wagner, "esse típico idiota", o filósofo apresenta César Bórgia, esse centro de energia imoralista, essa "ave de rapina"; não uma figura histórica, mas um mito consciente, que perdeu, devido a sua larga exploração literária e estética, suas características históricas precisas, tornando-se um símbolo da vida em seu estado mais elevado. [1388] Ora, o que significa, então, *César Bórgia contra Cristo*: uma ilusão estética afirmadora da vida contra uma falsificação psicológica negadora da vida (falsificação também no sentido de dizer que na idiotia se encontra a redenção da humanidade); significa César Bórgia, o personagem histórico esteticamente louvado enquanto tipo mais elevado de homem, contra o tipo de Jesus psicologicamente corrompido como um "Redentor"; significa um ponto culminante de força tido como ideal de vida contra a configuração fisiológica mais degenerada, ou seja, a idiotia, tida como tipo ideal de vida. [1389]

Na seção "Nós, antípodas", de *Nietzsche contra Wagner*, uma reelaboração do aforismo 370 de *A gaia ciência*, Nietzsche explica que há dois tipos de sofredores: os que sofrem de esgotamento de poder e os que sofrem de um excesso de poder. Há, portanto, a necessidade de dois tipos de *remédios*, cada um correspondendo à necessidade de determinado tipo de sofredor:

> Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio [*Heil*] e socorro de vida em crescimento ou em declínio: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores.

[1387] AC § 5. "Creio absolutamente [*unbedingt*] no que você disse a respeito de Dostoiévski, eu o estimo, por outro lado, como o mais valoroso material psicológico que eu conheço, – eu lhe sou estranhamente grato, ainda que ele vá de encontro aos meus instintos mais profundos. Mais ou menos como a minha relação com Pascal, a quem eu quase amo, por ter me ensinado uma infinidade de coisas; o único cristão *lógico*..." (Carta, a Georg Brandes de Turim em 20 de novembro de 1888).

[1388] Ver para isso, Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, p. 154.

[1389] Sobre César Bórgia como ideal de um tipo mais elevado de homem, cf. AC § 46, AC § 61, BM § 197; CI, Incursões de um Extemporâneo § 37; e FP 11 [153] de novembro de 1887 a março de 1888.

> Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *superabundância* [*Überfülle*] de vida, que querem uma arte de dionisíaca, e desse modo uma compreensão e perspectiva trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento* [*Verarmung*] de vida, que requerem da arte e da filosofia silêncio, quietude, mar liso, ou embriaguez, entorpecimento, convulsão. [1390]

Embora Nietzsche não estabeleça uma clara distinção entre redenção [*Erlösung*] e salvação [*Heil*], entre redentor [*Erlöser*] e salvador [*Heiland*], supomos que seja possível fazer uma tal distinção com base em certas passagens de suas últimas obras e, principalmente, com base na raiz etimológica dos dois termos. Ainda que o filósofo, em "Nós, antípodas", fale de uma *cura* para homens dionisíacos e para homens *décadents*, acreditamos que a arte, filosofia ou religião que mais merece o epíteto de "cura" é aquela que brota diretamente do declínio, da *décadence*, seja a do malogro, ou seja, da idiotia e do ressentimento (evangelho de Jesus e o cristianismo), seja a do cansaço (budismo). Em "Nós, antípodas", as curas [*Heil*] sobre as quais Nietzsche se refere, podem ser traduzidas também por necessidades, por alvos. E a meta do homem dionisíaco, sua "cura" não é exatamente conseguir eliminar sua dor, seu sofrimento, mas a *transfiguração* do aspecto terrível da vida, a *libertação* do horror da existência, a *Redenção*, ou seja, a dissolução das dicotomias, que mostra a necessidade da dor e do prazer para a elevação da vida. Neste sentido, *a única Redenção autêntica é a Redenção dionisíaca*, *o único Redentor é o deus Dionísio*. O que o homem que sofre de abundância de vida necessita:

> – Aquele mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação – nele o mal, sem sentido e feio, aparece como sendo permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, restauradoras, capazes de transformar todo o deserto em exuberante pomar.

O homem dionisíaco, portanto, não busca o fim da dor, a "paz da alma", a "beatitude", a "bem aventurança", mas até mesmo a intensificação da dor e do sofrimento; ele anseia por uma arte que transfigure o aspecto terrível da existência. Ele não busca ser resgatado, ele não quer ser salvo, ele não espera por um salvador, ele não procura, no fundo, nem mesmo uma cura em um sentido mais exato, mas a *real* Redenção, que não se confunde, de modo algum, com a "Redenção" cristã.

[1390] NW, Nós, antípodas.

Segundo Nietzsche, o pobre em vida, por outro lado, busca como cura – e aqui em um sentido mais preciso de *fim* da dor e do sofrimento – dois tipos de estados: a calma, a quietude (a "paz da alma") *ou* a embriaguez, a convulsão, que são seguidas pelo entorpecimento (os "estados elevados", a "santidade"). Esses estados representam, portanto, por um lado, aquilo que a prática de Jesus *oferece* e, por outro, aquilo que a doutrina cristã *promete*. Deste modo, tanto o evangelho de Jesus quanto o cristianismo se adéquam muito mais à designação de salvação/cura [*Heil*] do que a arte dionisíaca. Mas será que não há aqui também uma diferença? Vimos que, para Nietzsche, os métodos de "penitência" e "redenção" do cristianismo se tornam cada vez mais "eficientes", ou seja, funcionais, à medida que o homem santo vai se tornando mais doente, à medida que o debilitamento de seu corpo vai se agravando. O cristianismo visa, assim, tornar o homem sempre mais doente, é desse modo que o sacerdote se mantém no poder. A "cura", a "salvação" que o cristianismo oferece não é real, ela não passa de uma falsificação da realidade. Qual a *real* necessidade do homem *décadent*:

> Inversamente o que mais sofre, o mais pobre de vida necessitaria ao máximo de brandura, paz e bondade – do que hoje se denomina humanidade – tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um *salvador* [*Heiland*], assim como também da lógica, a compreensibilidade conceitual da existência até para idiotas – os típicos "livres-pensadores", como os "idealistas" e "almas belas", são todos *décadents* –, em suma, de uma certa estreiteza cálida e que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas, que permite o embotamento... [1391]

Por conseguinte, é a prática de Jesus que mais merece ser chamada de *salvação/cura*, pois ela oferece ao *décadent* exatamente o que ele precisa, pois ela não nega a realidade da *décadence*. [1392] A *"salvação/cura"* que o cristianismo promete, não passa de uma modificação de sintomas, de um agravamento da degenerescência fisiológica. [1393] A

[1391] NW, Nós, antípodas.
[1392] Sobre a proximidade entre os termos "salvação" e "cura", entre "salvador" e "curador/médico", cf., por exemplo, OS § 83, intitulado "Salvador e médico" [*Heiland und Arzt*], em que Jesus é denominado de "médico da alma".
[1393] Assim como a "salvação" de Sócrates: "Indiquei como Sócrates fascinava: ele parecia ser um médico, um salvador [*Heiland*]. É necessário também apontar o erro que havia em sua crença na 'racionalidade a qualquer preço' – Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da décadence – eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do*

*Redenção* dionisíaca *liberta* o tipo de homem mais elevado do terror, do sofrimento de ter que encarar o aspecto mais sombrio da existência, ao transfigurar esse aspecto, fazendo com que este homem se *concilie* com a vida, com esse seu aspecto terrível.

A raiz etimológica da palavra "redenção" [*Erlösung*] está intimamente relacionada ao nome de Dionísio, como Dionísio Lusos, Dionísio Liber, aquele que *soluciona*, aquele que *liberta*, que traz uma *resolução* pela *dissolução* das divergências. O cristianismo de Paulo corrompeu o sentido original do termo ao associá-lo com sua noção de um Deus "Salvador", a degeneração mais corrupta que já houve sobre a Terra do conceito de deus, ao ponto em que este se torna uma mera função de solicitude para seres fracos; um deus cujo principal atributo não está mais relacionado com o poder, com a força e com a saúde, mas sim com a fraqueza e com a doença. Um povo forte quer antes de mais nada agradecer, ser grato por sua existência. Seres fracos querem antes de mais nada auxílio, ajuda, uma cura, uma salvação, de seu sofrimento. [1394] Dionísio, como deus que liberta, logo acabou sendo identificado pelo cristianismo nascente, por uma religião de escravos, como o equivalente ao seu "Deus Salvador" que lhes liberta *da escravidão*, *da dor*, *do sofrimento*. O conceito cristão de Deus já corrompido, corrompeu, por sua vez, o conceito pagão de deus, o conceito de deus que era a representação por excelência do paganismo: eis a gênese do Crucificado inventado por Paulo.

Na seção 6 de *O Anticristo*, Nietzsche sentencia: "Eu chamo um animal, uma espécie, um indivíduo corrupto quando perde seus instintos, quando escolhe, se prefere, o que é prejudicial." [1395] O que torna a salvação de Jesus mais honesta e natural, e efetivamente saudável, é justamente o fato de que com ela o Galileu pôde aceitar, preferir e buscar o que lhe era vantajoso, seguir o seu mais básico instinto de vida, aceitar com amor, com bem aventurança sua dissolução. Precisamente o oposto do que a "salvação" pregada pelo cristianismo almeja. Quando a *décadence* busca a sua própria conservação ela não só

---

*aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido ...* A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à 'virtude', à 'saúde', à felicidade ... *Ter* de combater os instintos - eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto. –" (CI, O problema de Sócrates § 11)

[1394] Cf. AC § 17.

[1395] Cf. AC 6.

escolhe o que lhe é prejudicial e desvantajoso como põe em risco a própria superação da vida, pelo contágio dos afetos nocivos e depressivos, do pessimismo, da dor e da doença, enfim, da fraqueza. A conservação da *décadence* (pela moral da compaixão) possibilita sua propagação e evita que a natureza siga o seu curso natural, ou seja, a degeneração progressiva hereditária que conduz à esterilidade, a interrupção da cadeia degenerativa. A "salvação" cristã e a *salvação* de Jesus se dirigem ao mesmo tipo de homem, é necessário antes de tudo, pois, ser carente deste tipo de cura, ser enfermo ou doente mesmo, possuir uma pré-disposição mórbida, uma degenerescência hereditária e congênita (preferencialmente), para que se possa ser "salvado" ou *curado*. [1396] Jesus está para Cristo assim como salvador está para "Redentor", ou seja, o Jesus de *O Anticristo* é uma interpretação real, uma descrição fisio-psicológica de um tipo, pautada na causalidade natural; o Cristo é uma interpretação fictícia, uma corrupção psicológica do que significa este tipo de homem, ou seja, do que significa ser idiota.

[1396] "O médico diz", para o cristão, "'incurável'" (AC § 47). "Ninguém é livre para tornar-se cristão: não se é 'convertido' ao cristianismo – é preciso ser doente o bastante para isso..." (AC § 51) "A decisão é dada, ninguém é livre para ainda escolher. Ou se *é tschandala* ou *não* se é..." (AC § 60). "Não se refuta o cristianismo, não se refuta uma doença dos olhos." (CW. Epílogo)

# APÊNDICE I

## A invenção do cristianismo por Paulo

Em um artigo fundamental para a *Nietzsche-Forschung*, particularmente no que diz respeito ao tema Nietzsche e Paulo, Jörg Salaquarda faz uma declaração um tanto ousada: "Quando Nietzsche fala dos grandes representantes e promulgadores dos valores da *décadence*, ele indica sobretudo Sócrates e o 'fundador do cristianismo' (isto é, Jesus ou Paulo; por fim, Paulo apenas). No fim, Paulo aparentemente se torna mais importante para Nietzsche do que Sócrates – isso, pelo menos, parece evidente para mim." [1397] De fato, se o confronto com Sócrates, apontado como o grande sintoma e instrumento da dissolução no interior da cultura grega desde *O nascimento da tragédia*, não se arrefece em seu último período de produção, como bem se constata na seção "O problema de Sócrates" em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche parece, no entanto, estar plenamente convencido, na obra que constitui a realização de sua *Transvaloração de todos os valores*, ou seja, em *O Anticristo*, do papel muito mais decisivo que Paulo desempenhou para a consolidação dos valores da *décadence* no mundo ocidental. Isso porque, na perspectiva de Nietzsche, Paulo não foi apenas o autor de um movimento decadente restrito a uma determinada sociedade, mas sim aquele que conseguiu agregar e sintetizar todas as características básicas dos grandes movimentos decadentes do mundo ocidental e do mundo oriental da antiguidade, incluído aí o movimento impulsionado por Sócrates, em um único movimento, um movimento cosmopolita, universal, que não pertence a nenhuma nação específica, isto é, o cristianismo, e são justamente os valores dessa religião que estão na base de toda a cultura ocidental até então.

Apesar disso, parece que pouca importância tem sido dada para a interpretação que Nietzsche faz de Paulo [1398], e a ousadia da declaração supracitada de Salaquarda aparece sob uma luz mais clara quando se destaca o fato de que um mero "santo", "apóstolo",

[1397] Salaquarda, "Dionysus versus the Crucified One", p. 275.
[1398] Recentemente, parece que a maior exceção disso tem sido o trabalho de Daniel Havemann em sua obra *Der 'Apostel der Rache'* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002); e em seu artigo "Evangelische polemik: Nietzsches Paulusdeutung" (in: *Nietzsche-Studien*, 2000, pp. 175-186).

fundador de religião possa vir a assumir no pensamento de um *filósofo* mais importância do que Sócrates. Parece que, nesse caso, há um grande receio de que a "seriedade" do filósofo seja posta em dúvida. Ainda mais quando é em *O Anticristo* que a crítica a Paulo ganha sua expressão mais efusiva. *O Anticristo*, livro cuja intensidade contida em seu discurso foi durante muito tempo vista como indício dos primeiros sinais de delírio que precedeu o colapso mental na qual mergulhou o filósofo poucos meses após a conclusão definitiva da obra.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche avalia sua própria importância histórica como transvalorador de todos os valores. Ora, essa mesma importância Nietzsche confere a Paulo, considerado por ele como o transvalorador dos antigos valores nobres em prol dos valores da *décadence* [1399], e aquele que dividiu a história em antes e depois dele da maneira mais radical. Como esclarece Salaquarda:

> Se é no cristianismo que a moral da *décadence*, hostil à vida, recebe expressão especialmente clara, e se ela mostrou ter sido nessa forma um fator na história como nenhum outro, então é compreensível que o 'transvalorador' Nietzsche veja Paulo, o 'inventor' do cristianismo, como um dos seus grandes adversários, e finalmente como *o* grande adversário. [1400]

Sendo assim, para que uma *Transvaloração de todos os valores*, que irá suplantar os valores da *décadence* e instaurar novos valores afirmadores da vida enquanto vontade de poder, seja levada a cabo, é necessário derrubar os fundamentos da religião inventada pelo transvalorador Paulo. Paulo é visto por Nietzsche como o inventor do cristianismo exatamente porque foi ele o principal responsável pela falsificação do que representou a vida e sobretudo a morte de Jesus, dando origem, assim, a figura do Cristo ou do *Crucificado*. Portanto, ao concluir *Ecce Homo* com uma sentença que parece conter o resumo de toda sua empreitada filosófica, qual seja: "–Fui compreendido? – *Dionísio contra o Crucificado*..." [1401], o filósofo não está se referindo, como pretende Karl Jaspers

[1399] Cf.GM, I, § 8. Cf. também, Salaquarda, "Dionysus versus the Crucified One", p. 281.
[1400] Salaquarda, "Dionysus versus the Crucified One", p. 273.
[1401] EH, Por que sou um destino § 9.

[1402], a Jesus, mas sim tão-somente ao símbolo criado por Paulo, ou seja, ao Crucificado, ao Cristo morto na cruz para a remissão dos pecados, expressão máxima da negação da vida e dos valores vitais, o maior resultado desse grande ato de falsificação e deturpação de um simbolismo original, isto é, da realidade evangélica vivida por Jesus.

Se Nietzsche confere a Paulo a autoria do símbolo do Crucificado, e se ele se refere a si próprio como "o último discípulo do filósofo Dionísio" [1403], então, é possível afirmar que na fórmula "Dionísio contra o Crucificado", o que está contraposto são duas transvalorações antagônicas [1404]: a que deve ocorrer em nome dos valores da vida ascendente, por meio do transvalorador Nietzsche, e a que ocorreu em nome dos valores da vida declinante, mediante o transvalorador Paulo. Portanto, a sentença que fecha *Ecce homo* e que sintetiza o projeto filosófico de Nietzsche, também poderia significar: "Nietzsche contra Paulo".

Desse modo, para se compreender toda a importância que a crítica a Paulo exerce para a realização do projeto da transvaloração de todos os valores, que consiste justamente em *O Anticristo*, é fundamental que se entenda como e por que Paulo empreendeu a elaboração dessa religião que representa a suprema consagração dos valores decadentes e negadores da vida, inteiramente contidos em seu símbolo máximo, ou seja, no Crucificado, ao qual Nietzsche opõe um outro símbolo, originário de uma manifestação religiosa plena de valores nobres e afirmadores da vida, ou seja, Dionísio.

O primeiro grande confronto de Nietzsche com Paulo se deu em *Aurora*, no aforismo intitulado "O primeiro cristão". Nesse momento, Nietzsche apresenta pela primeira vez a tese de que se deve atribuir não a Jesus, mas sim a Paulo a invenção do cristianismo. Segundo o filósofo: "[...] sem essa notável história, sem os desconcertos e arrebatamentos de um tal espírito, de uma alma tal, não haveria o cristianismo; mal saberíamos de uma pequena seita judia cujo mestre morreu na cruz". [1405] Nietzsche elabora, assim, uma psicologia de Paulo, na qual o mesmo é visto como alguém que se encontrava

[1402] "A grande figura oposta a Jesus é, para Nietzsche, Dionísio. Quase todas as declarações de Nietzsche são contra Jesus, a favor de Dionísio" (Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, p. 60).
[1403] CI, O que devo aos antigos § 5. Cf. também, Salaquarda, "Der Antichrist", pp. 91-136.
[1404] Como o próprio título de um artigo de Souladié sustenta: "Cristo e Anticristo: figuras da *Transvaloração (Inversion) dos valores*".
[1405] A § 68.

completamente aprisionado por uma "idéia *fixa*", a saber: o caráter inerentemente inobservável da *Lei*. Paulo, movido por sua desenfreada ânsia de domínio, que se manifestava em sua necessidade angustiada por distinção, bem de acordo com o seu instinto judaico (que via na grandeza moral o grau máximo de elevação), havia se tornado o mais "fanático defensor e guarda de honra desse Deus e da sua Lei, continuamente à espreita e em luta contra os que a infringiam e questionavam, duro e mau para com eles, e inclinado a extremos de castigos". [1406] Mas Paulo finalmente se deu conta de que, devido ao seu amor pelo poder, ele próprio se sentia constantemente incitado a transgredir essa mesma Lei que tão ardorosamente defendia. Esse era o aguilhão que lhe feria a consciência. "A Lei era a cruz a que se sentia pregado: como a odiava! Como lhe guardava rancor! como olhava em torno, a buscar um meio de *destruí-la* – não mais de cumpri-la em sua pessoa!" [1407] Paulo se viu desolado, a contradição em seu ser era insuportável: o motivo que o levava a defender a Lei, ou seja, o poder advindo da distinção, já era em si uma infração da Lei:

> E enfim surgiu-lhe o pensamento salvador, acompanhado de uma visão, como teria de ser com esse epiléptico: a ele, o furibundo zelador da Lei, totalmente cansado dela no seu íntimo, apareceu-lhe em estrada solitária o Cristo, o rosto brilhando com a luz divina, e Paulo ouviu as palavras: "Por que me persegues?". O que ali se deu, no essencial, foi isto: sua *mente* ficou clara; "é *irracional*", falou consigo, "perseguir justamente esse Cristo! Eis a escapatória, eis a vingança perfeita, eis aqui, somente aqui, o *destruidor da Lei*!" [1408]

Finalmente ele intuiu como poderia se ver livre do tormento provocado pela Lei que tanto amou e odiou. Por que perseguir esse inimigo da Lei, se tal inimigo era a grande solução para o seu enigma, para a tortura que era a sua inobservância, para o fato de que *nunca poderia haver salvação pela Lei*. Esse Jesus representava justamente o fim da Lei, o fim de sua aflição, ou seja, o cumprimento da Lei a partir de sua abolição mesma: "Doente da mais atormentada soberba, de repente sente-se restabelecido, o desespero moral se foi, pois a moral se foi, foi destruída – isto é, *cumprida*, lá na cruz!". [1409] Eis a sua idéia sublime, o "pensamento abissal" intuído naquela sua experiência de Damasco. De acordo com a análise que Nietzsche empreende em *Aurora*, foi somente a partir dessa interpretação

[1406] A § 68.
[1407] Ibidem.
[1408] Ibidem.
[1409] Ibidem.

feita por Paulo do que de fato representou a morte de Jesus na Cruz, que o cristianismo tomou sua verdadeira forma. Como Nietzsche afirma: "– Este é o *primeiro cristão*, o inventor da cristandade! [*Der Erfinder der Christlichkeit!*]. Até então havia apenas alguns sectários judeus. –" [1410]

Durante a elaboração de *Aurora*, o principal impulso para as reflexões de Nietzsche sobre o papel desempenhado por Paulo na origem do cristianismo proveio da obra *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, de Hermann Lüdermann. [1411] Antes disso, o entendimento de Nietzsche sobre Paulo provavelmente tinha sofrido influência da obra *Saint Paul*, de Ernest Renan, e das discussões com seu amigo Franz Overbeck, autor de *Studien zur Geschichte der Alten Kirche*. [1412] Mas é com Lüdermann que seu interesse sobre Paulo ganha novo ímpeto. Segundo Salaquarda [1413], o que mais despertou o interesse de Nietzsche foi a tese de Lüdermann de que, para Paulo, não havia possibilidade de salvação por intermédio da Lei, esse era o seu axioma. É em torno dessa tese que se concentram os excertos que Nietzsche extrai do livro de Lüdermann. [1414] A partir daí, Nietzsche elabora uma série de reflexões [1415], em que ele, afastando-se de Lüdermann, conclui que Paulo encontrou a solução para o caráter incumprível da Lei na morte de Cristo, o destruidor da Lei.

Contudo, como já dissemos, durante o período que vai de 1887 a 1889, em conjunção com a produção do material com vistas a sua planejada obra *Vontade de poder*, e mais tarde, para a *Transvaloração de todos os valores*, Nietzsche entra em contato com novas fontes, que o conduzirão a uma nova e radical diferenciação entre as figuras de Paulo e Jesus.

Salvo engano, a obra de maior envergadura inteiramente dedicada ao tema Nietzsche e Paulo é a de Daniel Havemann, *Der 'Apostel der Rache'* [*O 'apóstolo da*

[1410] Ibidem.
[1411] Lüdermann, Hermann. *Die Anthropologie des Apostels Paulus* und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Kiel: Universitäts-Buchhandkung, 1872. Nietzsche tomou conhecimento dessa obra por intermédio de Overbeck. Cf. as cartas de Nietzsche a Overbeck em 22 de junho, 7 de julho e 19 de julho de 1880.
[1412] Overbeck, Franz. *Studien sur Geschichte der alten Kirche*. Schloss-Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1875.
[1413] Cf. Salaquarda, "Dionysus versus the Crucified One", p. 269.
[1414] Cf. FP 4 [217], FP 4 [218] e FP 4 [219] do verão de 1880.
[1415] Cf. FP 4 [220], FP 4 [231], FP 4 [253-255] e FP 4 [258] do verão de 1880.

*vingança'*]. Nesse livro, Havemann parece analisar minuciosamente as fontes de Nietzsche até a época de *Aurora*, sobretudo Lüdermann, Overbeck e Renan, bem como seus antecessores no estudo histórico e psicológico sobre o apóstolo. Todavia, Havemann parece não se ocupar de maneira tão detida nas fontes do último período de produção do filósofo. O que é um problema, pois acreditamos que é principalmente a partir da leitura de *Ma religion*, de Tolstói, que uma nova ênfase é dada sobre como ocorreu a invenção do cristianismo por Paulo. Apesar de Nietzsche, ao que tudo indica, não rejeitar a sua tese elaborada em *Aurora* de que a idéia genial de Paulo consistiu na interpretação da morte de Cristo na cruz como a destruição da Lei, em *O Anticristo*, uma outra idéia de Paulo, na verdade, talvez uma variação daquela idéia inicial, ganha muito mais destaque e passa a ser vista como a grande intuição advinda de sua experiência de Damasco: a idéia de que a visão de Jesus ressuscitado (a sua alucinação) é a prova da imortalidade pessoal, pois é a partir dessa concepção que Paulo elabora toda a sua doutrina de salvação da alma, vida eterna, juízo final, recompensa e castigo. Segundo Nietzsche, foi com esse grande ato de falsificação que o *sacerdote* Paulo finalmente conseguiu adquirir o poder tão desejado, conclamando toda a massa de deserdados do Império Romano, e mais tarde, toda a barbárie do mundo antigo, em um único e monstruoso movimento *décadent*, que logrou se tornar senhor de Roma, estabelecendo os valores da vida degenerada como os únicos válidos até hoje.

Nas duas teses lançadas por Nietzsche na seção 24 de *O Anticristo* para a solução do problema da gênese do cristianismo está também definido exatamente qual foi o papel desempenhado por Paulo na história dessa gênese: primeiramente é ele o grande herdeiro da habilidade ímpar dos judeus em falsificarem a realidade, só que, dessa vez, *toda* a realidade é por ele adulterada e negada, inclusive o próprio judaísmo sacerdotal; em segundo lugar, foi Paulo o principal autor da degeneração, corrupção e falsificação da figura de Jesus, foi ele quem o transformou em um "Redentor".

Nietzsche argumenta que quando o cristianismo iniciou de fato sua história nenhuma importância foi realmente dada aos ensinamentos de Jesus, desde o início toda atenção esteve voltada para a sua morte na cruz. "– O destino do evangelho foi decidido

com a morte – foi pendurado na 'cruz'..." [1416] Foi a partir dessa morte e da tentativa de se buscar uma explicação para o seu significado que o evangelho, isto é, a experiência de beatitude vivida por Jesus, foi gradualmente escamoteado, primeiramente, pelos apóstolos e pela comunidade inicial e, mais tarde, por Paulo, o maior embusteiro dessa fatídica história.

A resposta que os apóstolos e a comunidade inicial encontraram para o enigma da cruz introduziu o primeiro elemento totalmente alheio ao evangelho de Jesus e ao seu tipo, a saber, o *ressentimento*. O judaísmo dominante foi visto, então, como o principal inimigo de Jesus e o responsável por sua morte: "Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem*". [1417] Foi transferido, assim, para o tipo de Jesus todo esse sentimento de revolta e vingança que tomou conta dos apóstolos. Jesus se torna, dessa forma, um querelante. Todo o desprezo e amargor que a comunidade sentia contra os fariseus e teólogos transformaram Jesus em um fariseu e teólogo. A noção de "Messias" foi posta em primeiro plano para a compreensão de sua "autêntica missão". Entretanto, restava ainda um grave problema, como pôde Deus permitir sua morte: "A perturbada razão da pequena comunidade deu-lhe uma resposta assustadoramente absurda: Deus deu seu filho em *sacrifício* para o perdão dos pecados. De uma só vez acabou-se o evangelho!". [1418] A idéia de culpa e reparação estava ausente no evangelho de Jesus, nada separava Deus dos homens, essa era a sua "boa nova".

Com Paulo a idéia da morte de Jesus como sacrifício corrompe definitivamente o sentido natural do que representou a vida de Jesus, ou seja, a possibilidade de uma decadência inofensiva, que não apresenta qualquer ameaça à vida, que não impede que a vida atinja seu ápice mais elevado, como o faz o cristianismo. Como afirma Nietzsche:

> – A "boa nova" foi imediatamente seguida pela pior de todas: a de Paulo. Em Paulo se incorpora o tipo contrário ao "portador da boa nova", o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio. O que não sacrificou ao ódio esse disangelista! Antes de tudo o redentor: ele o pregou à *sua* cruz. A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo o evangelho – nada mais restou, quando esse falsário inspirado pelo ódio percebeu o que apenas ele podia necessitar.[1419]

[1416] AC § 41.
[1417] AC § 41.
[1418] Ibidem.
[1419] AC § 42.

De acordo com Nietzsche, Paulo estava longe de ser um idiota como Jesus. Na verdade, segundo o filósofo, o apóstolo foi um gênio: "Jesus é o *contrário de um gênio*: é um *idiota* [...] É preciso reter isso: ele é um *idiota* no meio de um povo muito esperto... Somente seus discípulos não o foram, – Paulo não era de modo algum um idiota! – disso depende a história do cristianismo". [1420] Em *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche oferece uma definição lapidar sobre o que significa ser um gênio: "– Querer uma meta elevada e os meios para atingi-la". [1421] Desde Aurora, Nietzsche entende que a grande meta de Paulo sempre foi o poder: "– *Sua* necessidade era o *poder*, com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder". [1422] Sua genialidade consistiu no fato de ter encontrado o meio mais eficaz para alguém como ele obter o poder ao intuir uma poderosa idéia, um pensamento original. Essa intuição sempre esteve ligada para Nietzsche à experiência de Damasco do apóstolo, não que ele acreditasse que Paulo tenha sido de fato tomado por uma tal visão, mas foi por meio desse seu relato que Paulo pretendeu justificar sua autoridade como apóstolo e a veracidade de seu principal engodo, portanto, a chave para a compreensão de sua empreitada se encontra nesse momento decisivo. A grande idéia de Paulo sempre esteve ligada também à morte de Jesus na Cruz, com o seu significado, como se verifica nesse fragmento esquemático: "Sobre a psicologia de *Paulo*. O fato é a morte de Jesus. Resta interpretá-la..." [1423] A vida, o sentido da vida e os ensinamentos de Jesus nunca fizeram parte de suas preocupações, ele não precisava disso: "No fundo, ele não tinha necessidade da vida do redentor – precisava da morte na cruz *e* algumas coisas mais..." [1424] Contudo, se em *Aurora*, a grande idéia de Paulo, seu meio para atingir o poder, era entendida por Nietzsche na fórmula *Cristo na cruz como a destruição da Lei*, em *O Anticristo*, um novo enfoque é dado para a conseqüência que Paulo tira da morte de Jesus e, principalmente, de sua pós-morte: a aparição do "Cristo ressuscitado" lhe revelou antes de tudo a imortalidade da vida pessoal, com base nisso, o apóstolo passou a entender que a morte na cruz

[1420] FP 14 [38] da primavera de 1888.
[1421] OS § 378.
[1422] AC § 42.
[1423] FP 14 [57] da primavera de 1888.
[1424] AC § 42. "Que se pense na *liberdade* com que Paulo trata e, quase escamoteia, o problema da pessoa de Jesus – Alguém que morreu, que foi visto após sua morte, alguém de cuja morte os judeus são responsáveis... Um simples 'motivo': a música é ele que acrescenta... No início, um zero –" (FP 15 [108] da primavera de 1888).

significou a remissão dos pecados da humanidade e a possibilidade de salvação eterna. Sendo assim, a morte na cruz ainda é o principal a ser interpretado, mas a chave de sua interpretação é dada a Paulo por sua alucinação: o cristo ressuscitado, a "prova" da imortalidade pessoal. Toda a doutrina paulina se origina ao redor desse pressuposto fundamental, dele se segue a necessidade de reparação, sacrifício, salvação, juízo, punição e castigo. Todo o evangelho de Jesus foi, dessa forma, corrompido por essa teologia elucubrada por Paulo:

> O tipo do redentor, a doutrina, a prática, a morte, o sentido da morte, até mesmo o após a morte – nada permaneceu intacto, nada permaneceu próximo da realidade. Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência *para trás* dessa existência – na *mentira* do Jesus "ressuscitado". [1425]

Por conseguinte, com a pregação de que é necessário, antes de tudo, a *fé* em Cristo como o Salvador para a obtenção da salvação da alma, Paulo cria toda uma teologia que se afasta radicalmente daquilo que Jesus de fato ensinou, isto é, de que é somente pela *prática* da não-resistência e do amor incondicional que se pode alcançar a bem-aventurança, e isso *nesta vida*: a crença em uma vida após a morte nunca fez parte do mundo em que Jesus habitou. [1426]

A tese de que com a doutrina da imortalidade pessoal, de que com a crença em uma sobrevida eterna, desloca-se o "centro de gravidade" do evangelho de Jesus é uma influência direta da leitura que Nietzsche fez do ensaio *Ma religion*, de Tolstói[1427]. Para Tolstói, a crença em uma outra vida não se encontra nos ensinamentos de Jesus, ela está ausente mesmo entre os judeus. A noção de Paraíso e Inferno é tão somente uma invenção da Igreja e uma má interpretação do que seria a entrada na *verdadeira vida* que Jesus oferecia. Essa verdadeira vida é, de acordo com Tolstói, exatamente o oposto da imortalidade pessoal, significa justamente o abandono total de sua própria pessoa: uma conseqüência lógica da máxima "Não resistais ao homem mau". Pois quem não resiste nega todo o seu direito à posse, desconhece a noção de propriedade, família, Estado, nação. De

[1425] AC § 42.
[1426] Cf. AC §§ 33-35, AC 39, AC 42; FP (277) 10 [180], FP (284) 10 [190], FP (283) 10 [189] de outono de 1887; FP 11 [282], FP 11 [295], FP 11 [356], FP 11 [365], FP 11 [368], FP 11 [369], FP 11 [378], FP 11 [383] de novembro 1887 – março de 1888; etc.
[1427] Cf. Tolstói, *Ma religion*, p. 170; 222; e FP 11 [279] de novembro de 1887 – março de 1888.

tal forma, seu corpo não lhe pertence, nem mesmo sua vida. Segundo Tolstói, a vida pessoal é um erro comprovado pela morte. Trabalhar para si é inútil, pois nenhuma bem aventurança resultará disso. Deus conferiu a vida ao homem não para o seu usufruto pessoal, mas para o bem dos homens em geral. A entrada na verdadeira vida é, dessa maneira, render-se à vontade de Deus, que é a de que o Homem viva:

> A verdadeira vida é aquela que acrescenta algo ao bem acumulado pelas gerações passadas, que aumenta essa herança no presente e a lega as gerações futuras. Para estar associado a essa vida, o homem deverá de boa vontade renunciar a sua vontade pessoal para observar a vontade do Pai, que deu a vida aos Filhos (do homem) [isto é, a humanidade]. [1428]

Essa interpretação de Tolstói acerca do verdadeiro sentido do acesso a uma nova vida ensinado por Jesus fez Nietzsche notar o quão absurdo foi a falsificação operada por Paulo com relação ao significado da vida de Jesus, inteiramente nublada pela sombra da cruz e ofuscada pelo brilho da alucinação do Cristo ressuscitado. "A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza no instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita". [1429] Com isso, a vida perde sua meta e os instintos anárquicos passam a imperar: "Viver de modo que já não há sentido de viver, *isso* torna-se o sentido da vida... Para que sentido comunitário, para que gratidão com ascendência e ancestrais, para que colaborar, confiar, fomentar e ter em vista um bem comum?..." [1430] Segundo Nietzsche, as conseqüências nefastas disso até hoje estão na base de todos os grandes movimentos políticos: democracia, socialismo e anarquia. A discussão sobre as conseqüências políticas dessa teologia de Paulo baseada na imortalidade recebe um grande destaque nos últimos fragmentos póstumos de Nietzsche e tem o seu acabamento final na seção 43 de *O Anticristo*. [1431]

Essa diferença de ênfase que há entre *Aurora* e *O Anticristo* acerca do significado da experiência de Damasco parece não ter sido notada por Salaquarda. Segundo ele, é

---

[1428] Tolstói, *Ma religion*, p. 144.
[1429] AC § 43.
[1430] Ibidem.
[1431] "A 'imortalidade' concebida a todo Pedro e Paulo foi, até agora, o maior, mais maligno atentado à humanidade *nobre*. – *E* não subestimemos a fatalidade que do cristianismo se insinuou para a política! Hoje ninguém mais tem coragem para direitos especiais, para direitos de senhor, para *páthos da distância*... Nossa política está *doente* dessa falta de coragem!" (AC § 43).

justamente na intuição advinda da experiência de Damasco descrita em *Aurora* que se pode atestar o principal paralelo que Nietzsche fará entre a sua tarefa enquanto transvalorador e a de Paulo. Afinal, em *Aurora*, Nietzsche caracteriza a idéia de Paulo como a "idéia das idéias", a mesma expressão que ele utiliza para falar do eterno retorno, o *pensamento abissal* que tomou conta de seu ser em Sils Maria. [1432] Salaquarda também argumenta que, assim como Nietzsche nomeia Paulo o "mestre da *destruição da Lei*", o filósofo designa a si mesmo como o "mestre do eterno retorno". Não obstante, apesar de ainda ser possível traçar um paralelo entre Damasco e Sils Maria, é preciso levar em conta que a idéia intuída por Paulo em Damasco ganha uma nova configuração em *O Anticristo*, isto é, o Cristo ressuscitado como prova da imortalidade pessoal, o que levou Paulo a concluir, em seguida, que a morte na cruz significou não apenas a destruição da lei, mas sobretudo a promessa de uma nova vida em um além mundo, a possibilidade de salvação da alma.

Foi com a doutrina da imortalidade pessoal, muito mais do que com a doutrina da abolição da Lei, que Paulo finalmente encontrou o grande instrumento que o conduziria ao poder, o *seu* "centro de gravidade". Com essa crença em outra vida ele conseguiu atrair para si toda a massa de insatisfeitos e desesperançados do mundo antigo. Ele logrou, assim, formar um verdadeiro rebanho, uma massa de degenerados que iria, por fim, assenhorar-se do Império Romano. O que ele mais tinha necessidade era de símbolos adequados para seduzir os deserdados do mundo antigo e reuni-los sob a sua égide. Como esclarece Nietzsche:

> Paulo quis os fins, *portanto* quis também os meios... O que ele mesmo não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais ele lançou a *sua* doutrina [...] – ele tinha utilidade apenas para conceitos, doutrinas, símbolos com que são tiranizadas as massas, são formados os rebanhos. Qual a única coisa que Maomé tomaria depois ao cristianismo? A invenção de Paulo, seu meio para a tirania sacerdotal, para a formação de rebanho: a fé na imortalidade – *ou seja, a doutrina do "juízo"*... [1433]

Por conseguinte, para Nietzsche o grande papel de Paulo foi elaborar um movimento decadente em escala universal. O que Paulo conseguiu foi promover um fatídico segundo encontro entre Oriente e Ocidente, que deu origem a um movimento

[1432] Cf. Salaquarda, "Dionysus versus the Crucified One", p. 284.
[1433] AC § 42.

decadente colossal, o qual se tornou hegemônico e o único instaurador de valores no mundo ocidental, fazendo com que a *décadence*, que é um fenômeno natural, passasse a representar uma ameaça à própria vida. O primeiro encontro entre Oriente e Ocidente teve lugar na Grécia: um deus bárbaro, feroz e incivilizado, Dionísio, com capacidade para abolir a helenidade, foi assimilado e reelaborado pela cultura grega na Tragédia, o ponto mais elevado dessa civilização. Porém, em Paulo, um segundo encontro acontece, cujo principal resultado é o símbolo do Crucificado, sob esse símbolo se reconhecem e se reagrupam todas as formas de decadência do mundo antigo: a decadência judia, helênica e pagã. O cristianismo é, em sentido estrito, o que resultou da união entre o oriente decadente (judaísmo sacerdotal) e o ocidente decadente (filosofia pós-socrática e o paganismo degenerado, aquele que pertencia às massas). Tanto na filosofia grega decadente quanto no paganismo decadente a crença no além, na salvação da alma, já estava plenamente desenvolvida, o que restou a Paulo foi reinterpretá-la e incorporá-la ao seu judaísmo sacerdotal. "Esse foi seu instante de Damasco: ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do 'mundo', que o conceito de 'inferno' ainda se tornaria senhor de Roma – que com o 'além' se *mata a vida*..." [1434]

Essa é a principal resposta para o avanço vitorioso do cristianismo no mundo antigo: a união de todos os movimentos decadentes em torno de um mesmo núcleo, e esse feito assombroso é visto por Nietzsche como sendo a grande obra de Paulo, uma fusão de movimentos decadentes, o judaísmo sacerdotal, a filosofia pós-socrática e o paganismo, tudo isso foi sintetizado na figura do Crucificado.

Mas um outro fator foi também de suma importância para o sucesso da expedição de Paulo em direção ao poder, a saber, a escolha de seu público alvo: "O movimento cristão, enquanto movimento europeu, é desde o início um movimento geral dos elementos de refugo e dejeto de todo tipo: – esses querem chegar ao poder com o cristianismo". [1435] A reunião de toda a massa de deserdados em torno de uma mesma crença foi essencial para o crescimento do cristianismo. Com o cristianismo, um novo tipo de religião havia sido criado, uma religião que não pertencia a nenhuma sociedade específica, a nenhum Estado, a

[1434] AC § 58.
[1435] AC § 51.

nenhuma nação, e sim a portentosa massa de degenerados de todo a antiguidade: "Ele *não* expressa o declínio de uma raça, é um agregado de formas de *décadence* de toda parte que se aglomeram e se buscam". [1436] Ele surge para suprir o anseio dos desamparados, ele se dirigia aos esteios mais insignificantes da sociedade, à *tschandala*, para a qual toda esperança de uma melhora de vida estava há muito tempo perdida: "No cristianismo, os instintos dos sujeitados e oprimidos vêm ao primeiro plano: são as classes mais baixas que neles buscam sua salvação". [1437] A vitória do cristianismo sobre Roma não teve como causa a corrupção do Império, muito pelo contrário, naquele momento o Império nunca foi mais pleno de pujança e saúde, seus valores eram os de uma classe nobre: "Nos tempos em que as camadas chandalas doentes, estragadas, cristianizavam-se em todo o império, o *tipo oposto*, a nobreza, estava presente em sua mais bela e madura forma". [1438] A vida em sua forma mais sublime, animada pelo mais intenso vigor: – isso foi Roma. Contudo, o poder de agregação dos elementos mais fracos, miseráveis, e baixos da sociedade que o cristianismo possuía se mostrou invencível. Sua capacidade de transpor qualquer fronteira fez com que a decadência invadisse e dominasse todo o mundo antigo. "O cristianismo não era 'nacional', não era determinado pela raça – dirigia-se a toda espécie de deserdados da vida, tinha seus aliados em toda parte". [1439] Todavia, esse avanço inexorável do cristianismo precisou tomar um novo direcionamento quando ele se infiltrou no mundo bárbaro. [1440] O que houve, portanto, foi um duplo movimento: primeiro a necessidade das camadas mais baixas trouxe consigo a necessidade de *vulgarizar* o cristianismo; em seguida, a necessidade das camadas bárbaras provocou a necessidade de *barbarizar* o cristianismo. [1441] Paulo exerceu um papel fundamental nesse duplo movimento, visto que a barbarização do cristianismo também é obra sua. Os cultos subterrâneos do Império Romano, seu rituais de iniciação, a crença na necessidade de salvação da alma, tudo isso foi muito bem aproveitado por Paulo:

[1436] AC § 51.
[1437] AC § 21.
[1438] AC § 51.
[1439] AC § 51.
[1440] AC § 37.
[1441] Cf. FP 11 [356] de novembro de 1887 – março de 1888.

> O cristianismo tinha necessidade de conceitos e valores *bárbaros* para assenhorar-se de bárbaros: o sacrifício de primogênitos, o ato de beber sangue na ceia, o desprezo do espírito e da cultura; a tortura em todas as formas, físicas e não físicas; a grande pompa do culto. [1442]

Aquele movimento de deserdados logrou se assenhorar daquilo "que lá estava *aere perennius* [mais duradouros que o bronze], o *Imperium Romanum*...". Roma, o paganismo na sua forma mais elevada, o autêntico paganismo, não o paganismo degenerado. Ora, a decadência do helenismo, da Antigüidade, foi posta em seus limites por Roma, ou seja, relegado a certas camadas sociais. Os movimentos decadentes eram e deveriam ser ou passageiros ou mantidos sob controle. Mas no cristianismo de Paulo todos os movimentos decadentes se fundem e suprimem o poder de Roma, atingindo todas as camadas sociais e perdurando até agora.

Entre os movimentos decadentes que mais contribuíram para o surgimento do cristianismo, estão os cultos subterrâneos, sintomas da decadência no interior do próprio paganismo, algo já plenamente infiltrado no seio do Império Romano, ainda que mantido sob controle por ele, mas que, com os novos símbolos trazidos pelo cristianismo de Paulo, acabou por suplantar o Império:

> A tortuosidade de santarrões, a sigilosidade do conventículo, conceitos sombrios como inferno, sacrifício do inocente, *unio mystica* ao beber o sangue, sobretudo o fogo da vingança lentamente avivado, a vingança chandala – *isto* assenhorou-se de Roma, o mesmo tipo de religião que, em sua forma preexistente, Epicuro havia combatido. [1443]

Epicuro surge aqui, como aquele que já então previra a catástrofe que estava à espreita do mundo antigo. Foi ele que mais duramente combateu e tentou remediar a decadência do paganismo, ou seja, o seu cristianismo pré-existente: "Leia-se Lucrécio, para entender contra *o que* Epicuro lutou, *não* o paganismo, mas o 'cristianismo', ou seja, a ruína das almas mediante os conceitos de culpa, castigo e imortalidade. [1444] Seu alvo principal era sobretudo a crença na imortalidade da alma advinda dos cultos de mistério, a doutrina da salvação. "– Ele fez guerra aos cultos *subterrâneos*, a todo o cristianismo

[1442] AC § 22.
[1443] AC § 58.
[1444] Ibidem.

latente – negar a imortalidade já foi, então, uma verdadeira *redenção*". [1445] E a filosofia de Epicuro, sua luta contra a superstição, estava ganhando terreno, até a chegada de Paulo: "– E Epicuro teria vencido, todo o espírito respeitável no Império Romano era epicúrio: *então surgiu Paulo*... Paulo, o ódio *tschandala* a Roma, ao 'mundo', feito carne, feito gênio, o judeu, o judeu eterno *par excellence*..." [1446]

Nietzsche considera que o principal motivo da decadência do paganismo [1447] e do helenismo não foi sua "corrupção", ou seja, sua perversão moral, mas sim, exatamente o contrário disso, a saber, a introdução da moralidade em seu seio. [1448] Talvez seja possível traçar uma trajetória para esse movimento de dissolução no interior do paganismo tendo como ponto de partida a introdução de elementos da religião zoroastrista no interior dos cultos de mistério, bem como de elementos do que Nietzsche chama de "egipcismo", ou seja, a doutrina de juízo, castigo, recompensa e salvação da alma que foi transportada para os rituais de iniciação dos cultos subterrâneos a partir do orfismo. [1449] É provável que o próprio culto de Dionísio tenha sido infectado com essa doença moral. Foi aí também que pela primeira vez se desnaturalizou a prática da ascese provinda da Ásia [1450], antes um caminho para o neófito encontrar seu lugar na vastidão do universo, agora transformada em uma prática de renúncia e fuga do mundo. Esse movimento adquire um novo aspecto na escola pitagórica, passando por Parmênides e desembocando, naturalmente, em Platão "esse antiheleno e semita de instinto..." [1451]

Os cultos subterrâneos propagados na Roma antiga representavam, portanto, o declínio do paganismo, e foi isso que Paulo aproveitou em seu cristianismo. Na verdade,

---

[1445] Ibidem.
[1446] AC § 58.
[1447] Sobre o autêntico paganismo, cf. FP (314) 11 [35] de novembro 1887 – março 1888.
[1448] Cf. FP (17) 9 [22] de outono de 1887; FP 11 [294] de novembro de 1887 – março de 1888.
[1449] Cf. Campbell, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia ocidental*. Tradução Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 2004, p. 156.
[1450] Nietzsche fala da necessidade de renaturalizar o ascetismo. Cf. FP (66) 9 [93] outono de 1887.
[1451] FP 11 [294] novembro de 1887 – março de 1888. "O elemento egípcio ('a vida após a morte' enquanto julgamento...). Os pitagóricos, os cultos subterrâneos, o silêncio, os meios do temor do além; a *matemática*: apreciação religiosa, tipo de comércio com a totalidade cósmico. O elemento sacerdotal, ascético, transcendente –. A *dialética*, – penso que já havia em Platão um repugnante e pedante descascar de conceitos?" (FP 11 [375] novembro de 1887 – março de 1888).

com sua doutrina de salvação da alma pela fé em Cristo [1452], pela fé na remissão dos pecados pelo sacrifício de Cristo na Cruz, ele conseguiu suplantar todos os cultos de mistérios, eliminando, assim, qualquer concorrência:

> – O cristianismo como fórmula para suplantar os cultos subterrâneos de toda espécie, os de Osíris, da Grande Mãe, de Mitra, por exemplo – e juntá-los: nessa percepção está o gênio de Paulo. Seu instinto foi tão seguro nisso que ele tomou as idéias com que aquelas religiões chandalas fascinavam e as pôs, violentando implacavelmente a verdade, na boca do salvador que inventara, e não apenas na boca – *fez* dele algo que também um sacerdote de Mitra podia entender... [1453]

Além da decadência pagã, outro elemento essencial para a elaboração do cristianismo de Paulo foi a utilização da "razão doente", ou seja, da filosofia pós-socrática. "A aparição dos filósofos gregos a partir de Sócrates é um sintoma de *décadence*: os instintos antihelênicos tomam à dianteira..." [1454] Além da dialética grega, o principal elemento de corrosão da cultura helênica que o cristianismo herdou foi a filosofia platônica[1455], corrompida desde o seu nascimento por seu pitagorismo. Pode-se dizer que, a despeito do uso da filosofia platônica pelo cristianismo ter ganhado seu caráter definitivo no trabalho dos Padres da Igreja, o direcionamento que fez do cristianismo um "platonismo para o 'povo'" [1456] já havia sido dado por Paulo. [1457]

O fato de Paulo ter tido contato não só com a filosofia grega decadente, mas também com os filósofos da escola alexandrina é, de acordo com Nietzsche, uma das maiores provas da total ausência de honestidade de seu caráter: "Ver como honesto um Paulo que tinha o seu lar no principal centro de iluminismo estóico, quando ele faz de uma alucinação a *prova* de que o redentor ainda vive, ou mesmo dar crédito ao relato de que *teve*

---

[1452] "Mas em todo lugar do mundo em que existem cultos secretos, crê-se nessa sobrevida, e isso numa perspectiva de recompensa e castigo [...] O artifício de Paulo foi elucubrar a crença que Cristo teria sido visto depois da morte (quer dizer o fato de uma *alucinação coletiva*) em uma lógica teológica, como se a imortalidade e a ressurreição fossem os *fatos capitais* e por assim dizer a pedra angular da ordem de chegada de Jesus (– desde modo, toda a *doutrina* e a *prática* da comunidade primitiva foram postas de ponta cabeça)" (FP 11 [281] novembro de 1887 – março de 1888).
[1453] AC § 58. Cf. também A § 70; A § 72.
[1454] FP 11 [375] novembro de 1887 – março de 1888.
[1455] Para o caráter pré-cristão de Platão, cf. CI, O que devo aos antigos § 2; FP 11 [294] de novembro de 1887 – março de 1888; FP 16 [15] primavera – verão de 1888; FP 24 [1] 8 de outubro novembro de 1888.
[1456] BM, Prólogo.
[1457] "O platonismo paulino, o platonismo agostiniano –: até que finalmente se construiu essa impudica caricatura de filosofia e rabinismo que é a teologia cristã..." (FP 11 [356] novembro de 1887 – março de 1888).

essa alucinação, seria uma autêntica *niaiserie* [tolice] por parte de um psicólogo". [1458] Como já havíamos mencionado a leitura de Brochard e Lang trouxe a Nietzsche uma nova concepção do ceticismo da antiguidade [1459] e reavivou a sua vertente filológica. A leitura de Wellhaussen também foi fundamental para isso, por meio dela, Nietzsche percebeu que o maior de todos os talentos do judaísmo sacerdotal é a sua arte em falsificar a realidade, o maior indício dessa mestria judaica é justamente a Bíblia. Paulo, como herdeiro dessa arte, operou a definitiva falsificação da realidade que se chama cristianismo, tendo como base a deturpação do que representou a vida de Jesus e a adulteração de seu tipo. Portanto, é ainda o instinto sacerdotal que usa a figura de Jesus para atacar e falsificar a última realidade que ainda se mantinha em pé diante do ressentimento judaico, ou seja, "'o povo sagrado', o 'povo eleito'" [1460], a Igreja judia. E é por meio de procedimentos filológicos que Nietzsche desvenda essa fraude. Por meio da arte de ler bem [1461], sem falsear, sem adulterar o material original com interpretações arbitrárias, tendo como pedra de toque sua própria consciência intelectual. É com asseio intelectual que Nietzsche identifica a contradição, a incoerência em como o tipo de Jesus é apresentado nos Evangelhos. [1462]

De acordo com Nietzsche, toda a teologia de Paulo tem como ponto de apoio a falsidade, sem ela sua doutrina não se sustentaria. Não só a desfiguração do tipo de Jesus é desvendada por Nietzsche por meio de procedimentos filológicos, mas também o uso que Paulo faz da fé como o distintivo do cristão. Ora, Paulo precisa negar a "sabedoria do mundo", isso significa, para Nietzsche, que ele tem que negar, em primeiro lugar, a medicina e a filologia, visto que, com sua fé, o cristão precisará negar a noção de causalidade natural, isto é, ele precisa ver sua condição decadente como causada por uma escolha pessoal, por sua crença, e não ver que essa mesma crença é, pelo contrário, causada por sua condição decadente. [1463] O uso de causas imaginárias, sobretudo a idéia de pecado,

[1458] AC § 42.
[1459] Cf. AC § 12; AC § 54. Para o entendimento do desenvolvimento da compreensão do ceticismo em Nietzsche, e a culminante oposição entre ceticismo e cristianismo que se dá em *O Anticristo*, cf. Lopes, Rogério Antônio, *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 530 ss.
[1460] AC § 27.
[1461] Cf. A § 5.
[1462] Sobre a noção dos Evangelhos como fraude, cf. FP (39) 9 [50], FP (63) 9 [88] do outono de 1887; FP 11 [302] novembro de 1887 – março de 1888.
[1463] Cf. CI, Os quatro grandes erros.

para explicar a sensação de desgraça e bem aventurança, só pode funcionar mediante essa negação da causalidade natural: "*Que* é moral judaica, *que* é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de 'pecado'; o sentir-se bem como perigo, como 'tentação'; a indisposição fisiológica envenenada com o verme-consciência..." [1464] Sendo assim, para o sacerdote, ou seja, para Paulo poder garantir o seu poder é necessário que ele seja desonesto e inapto para a filologia:

> "Fé" significa não *querer* saber o que é verdadeiro. [...] *Não ter escolha senão a mentira* – nisso percebo quem é predestinado a teólogo. Uma outra marca do teólogo é sua *inaptidão para a filologia*. Por filologia entenda-se aqui, em sentido bastante geral, a arte de ler bem – ser capaz de ler fatos *sem* falseá-los com interpretação, *sem* perder a cautela, paciência, finura, no anseio de compreensão.[1465]

Dessa forma, Nietzsche fará, em *O Anticristo*, o desmascaramento das três virtudes cardinais do cristão estabelecidas por Paulo, a saber, a fé, o amor e a esperança, como as três grandes "*espertezas* cristãs" [1466], como algo que tem como seu fundamento a falsidade. Contudo, é sobretudo no que diz respeito à fé que a crítica de Nietzsche se torna mais contundente. Em *O Anticristo*, ele elabora uma *psicologia da fé* [1467], mostrando que o critério de verdade da mesma, isto é, a sua *prova de força*, só pode provir de um absurdo desasseio intelectual oriundo de um condicionamento fisiológico degenerado. Não esquecendo que o próprio ato de tornar uma fé o elemento distintivo do cristão já constitui uma fraude com relação aos ensinamentos de Jesus, que visava estabelecer uma prática, um fazer, "sobretudo um *não*-fazer-muitas-coisas". [1468] Toda essa discussão sobre retidão intelectual versus fé conduz à fórmula cunhada por Nietzsche: "*deus, qualem Paulus creavit, dei negation* [Deus, tal como Paulo o criou, é a negação de Deus]". [1469] Esse Deus criado por Paulo é o Deus que precisa necessariamente negar a "sabedoria do mundo":

> – O Deus que Paulo inventou, um Deus que "arruína" a "sabedoria do mundo" (em sentido estrito, as duas grandes adversárias de toda superstição, a filologia e a medicina), é, na verdade, apenas a resoluta decisão do próprio Paulo: chamar

[1464] AC § 25.
[1465] AC § 52.
[1466] AC § 23.
[1467] Cf. AC § 9; AC § 50; AC § 55.
[1468] AC § 39.
[1469] AC § 47.

> "Deus" sua própria vontade, *Torah* [*Lei*], isso é primordialmente judaico. Paulo *quis* arruinar a "sabedoria do mundo": seus inimigos foram os *bons* filólogos e médicos de formação alexandrina – contra ele fez a guerra. [1470]

É ainda como crítica à teologia paulina que Nietzsche fará uma interpretação de *Gênesis* como o livro que revela o medo infernal de Deus (e, portanto, do sacerdote), à ciência, à sabedoria do mundo, em suma, à medicina e à filologia: "A ciência é o *primeiro* pecado, o gérmen de todos os pecados, o pecado *original*. *Apenas isso é moral*". [1471] No livro de *Gênesis*, Nietzsche encontra toda a psicologia do sacerdote. Contra a manutenção do seu poder, o sacerdote tem como principal rival a ciência. Como a ciência prospera no ócio, ele deve expulsar o homem de seu Paraíso, isto é, torná-lo infeliz, atormentando-o com as noções de pecado, culpa e castigo. "A noção de culpa e castigo, toda a 'ordem moral do mundo' foi fundada *contra* a ciência – contra o desligamento do homem em relação ao sacerdote..." [1472] É somente com o uso da filologia e do compromisso com sua própria retidão intelectual que um indivíduo tornado espírito livre pode vir a desvendar essa assombrosa adulteração, esse embuste colossal que é o cristianismo de Paulo.

Essa inaudita falsificação da realidade elaborada por Paulo tem como resultado principal o símbolo que expressa a negação absoluta da vida e de todos os aspectos que a condicionam: o Crucificado. No símbolo do Crucificado, na visão do Cristo, o "primogênito de Deus", morto na cruz, por amor à humanidade, todos os malogrados enxergam a sacralização de seu estado debilitado, deplorável, miserável: "– *Deus na cruz* – não se compreende ainda o terrível pensamento por trás desse símbolo? – Tudo o que sofre, tudo o que está na cruz é divino..." [1473] Na morte de Cristo na cruz, a dor e o sofrimento são divinizados como vias de salvação, como veículos de fuga do mundo, mas, sendo assim, devem ser vistos, ao mesmo tempo, como sendo a própria refutação da vida, ao invés de ser sua condição mesma.

Contra esse símbolo funesto, Nietzsche irá contrapor o símbolo do deus pagão Dionísio. O símbolo do deus Dionísio na última fase do pensamento de Nietzsche está

[1470] Ibidem.
[1471] AC § 48.
[1472] AC § 49.
[1473] AC § 51.

intimamente relacionado à noção de afirmação dionisíaca da vida. [1474] O dionisíaco se torna cada vez mais a manifestação e aceitação da única realidade existente. O dizer Sim incondicional, ilimitado, inabalável à vida, a todos os seus aspectos, a tudo aquilo que ela tem a oferecer, sobretudo à dor, ao sofrimento e à morte, pois esses não são fatores negativos, mas sim a condição mesma pela qual a vida pode vir a se efetivar. Essa afirmação absoluta da vida está contida na figura de Dionísio, esse deus oriundo do mais autêntico sentimento religioso pagão.

No mito que narra o sacrifício de Dionísio, Nietzsche encontra o exemplo mais elevado do louvor à vida e da consagração de sua efetividade, de seu vir-a-ser: a dor e a morte vistas como condições e possibilidades de intensificação da própria vida. Exatamente o oposto do que está contido no mito que narra o sacrifício do Cristo: a dor e a morte vistas como refutação da vida e veículos para o alcance de uma outra vida, o além, isto é, o próprio nada. Os motivos narrativos são os mesmos, provindos de uma mesma modalidade arquetípica, todavia, o significado contido em um sacrifício representa exatamente o contrário daquilo que está contido no outro. Como Nietzsche deixa claro em um fragmento póstumo esquemático fundamental para a compreensão da oposição entre Dionísio e o Crucificado:

> Dionísio contra o "crucificado": aí tendes a oposição. *Não* é uma diferença quanto ao martírio, – é só que ele tem outro sentido. A vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento... No outro caso, o sofrer, o "crucificado como inocente", vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrer: se é um sentido cristão, se é um sentido pagão. No primeiro caso, deve ser o caminho para um ser que seja santo; no segundo, *o ser vale como santo o bastante* para justificar ainda uma monstruosidade de sofrimento. O homem trágico afirma ainda o mais acerbo sofrer: ele é forte, pleno, divinizante o bastante para isso. O cristão nega ainda a sorte mais feliz sobre a terra: ele é fraco, pobre, deserdado o bastante, para em cada forma ainda sofrer com a vida. O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela. O Dionisio cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição.[1475]

Não obstante, apesar da diferença de significado que há em cada sacrifício, como explicar tamanha proximidade de temas narrativos em símbolos tão antagônicos? Ora, a

[1474] Cf. CI, O que devo aos antigos § 4; NT, Tentativa de autocrítica § 4.
[1475] FP 14 [89] da primavera de 1888, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

visão de Jesus como herói não foi exatamente inventada por Renan, pois o próprio imaginário cristão elaborou uma figura "mitológica", isto é, o Cristo, o Crucificado, segundo o modelo da narrativa do herói presente em diversas religiões do mundo. Todavia, nem Jesus e nem Cristo podem ser considerados heróis, nem psicologicamente falando, nem mitologicamente. Esse símbolo cristão do herói, o Crucificado, é, pelo contrário, uma desnaturalização e falsificação do mito do herói.

Muito do que existe na narrativa "heróica" sobre a jornada, morte e ressurreição do Cristo foi acrescentado bem depois de Paulo. Como provavelmente é o caso, por exemplo, do mito do nascimento de Cristo, inteiramente de acordo com o mito do nascimento do herói [1476]; a transformação de Maria em mãe e consorte do deus-menino, morto e ressuscitado nos moldes dos cultos subterrâneos do paganismo, de adoração à Grande Mãe, de Osíris, Mitra e do próprio Dionísio; com o acréscimo das lendas dos santos católicos e da adoção de um calendário segundo o ciclo de celebração dos rituais pagãos, como o 25 de dezembro, em que se comemorava o nascimento do deus-menino Mitra, etc. Entretanto, todo esse imenso poder de sincretismo que garantiu ao cristianismo seu crescimento exponencial e sua hegemonia no mundo ocidental, foi obra de Paulo. Ora, foi o apóstolo que promoveu o encontro entre Oriente e Ocidente decadentes que se personificou na figura do Crucificado. O próprio Crucificado já foi criado por Paulo como uma tentativa de suplantar os cultos subterrâneos, em que o mito do herói, do deus-menino, morto e ressuscitado, era um dos principais elementos dos mistérios da iniciação. Sendo assim, pode-se dizer que o símbolo do Crucificado surge mesmo como uma tentativa de resposta, como uma imitação e depravação do símbolo de Dionísio. Como se pode ver em alguns indícios deixados pelo próprio Nietzsche em um fragmento póstumo:

> Paulo parte da necessidade de mistérios das grandes massas religiosamente excitadas: ele busca uma *vítima* sacrificial, uma fantasmagoria sangrenta que sustente a concorrência com as imagens dos cultos secretos: Deus na cruz do qual se bebe o sangue, a *unio mystica* com a "vítima". Ele procura estabelecer a *sobrevida* (a sobrevida bem-aventurosa, purificada, da alma individual) como ressurreição, em relação causal com aquela vítima sacrificial (segundo o tipo de Dionísio, Mitra, Osíris). [1477]

[1476] Para isso, cf. Rank, Otto. *El mito del nacimiento del heroe*. Traducción Enrique Butelman. Buenos Aires: Paidos, 1961.
[1477] FP 11 [282] de novembro de 1887 – março de 1888.

A prática de Jesus e a doutrina cristã deveriam ser designadas mais corretamente pela palavra *Heilligen* (salvar, curar) e não por *Erlösung* (redimir, libertar). Há uma grande probabilidade de que a palavra "*Erlösung*" e seu radical "*lösen*" estejam diretamente ligados a "*Liber*" [liberador], o nome romano de Dionísio, identificado assim por uma associação com *Liber Pater*, um antigo deus da agricultura italiano. Era sob essa forma que Dionísio era geralmente celebrado nos cultos de mistérios romanos. A popularidade de seu culto era grande entre escravos, por conta de seu atributo enquanto "aquele que liberta". O Dionísio foi identificado como Liber entre os romanos, por outro lado, devido a sua representação nos cultos de mistérios gregos sob a forma de *Lusios* (ou Lusos), cujo nome tem sua origem na palavra "*Λυσει*" (*Lusei*), que significa justamente resolver, liberar, de onde deriva "*Λυσός*" [*Lusos* ou *Lysos*], liberador. [1478] Ora, o termo alemão "*lösen*" pode significar resolver, dissolver, desenlaçar, anular. Ou seja, "*lösen*", significa, de forma geral, solucionar, resolver um problema, ou uma contrariedade, ao dissolvê-lo, anulá-lo. O Dionísio *Erlösung*, isto é, aquele evocado nos últimos escritos de Nietzsche, seria aquele que libera o [tipo elevado de] homem do grande terror ao dissolver as contrariedades, ou anulando as dicotomias, mostrando a necessidade da dor, do sofrimento e da morte para a vida, melhor ainda, mostrando que prazer e dor, sofrimento e felicidade, vida e morte se pertencem mutuamente, são indissociáveis, um aspecto condiciona o outro e torna a existência possível. *Erlöser*, *Erlösung*, *erlösen*, em alemão, remete também sempre a um duplo movimento, ao mesmo tempo de reunir e dispersar, de criar e destruir. Assim, a idéia de uma redenção dionisíaca se opõe a da "redenção" cristão, pois esta elimina, em nome do Paraíso, este duplo movimento. Enquanto a "redenção" cristã supõe a eternidade, a redenção dionisíaca supõe o devir permanente.

O símbolo do Crucificado é, portanto, uma corrupção, uma distorção, uma inversão do símbolo de Dionísio. É como caricatura, como paródia de um símbolo mais original, que o símbolo do Crucificado foi criado, como manifestação de um novo encontro entre Oriente e Ocidente, que dessa vez se dá entre as camadas decadentes, e não entre as fortes como se

[1478] Cf. Seaford, Richard. *Dionysos*. London and New York: Routledge, 2006, p. 29, p. 70-72, et alli.

deu na Grécia trágica. Existe uma conexão direta entre Dionísio e o Crucificado [1479], sendo que o segundo surge como alternativa ao primeiro que é o original. O Crucificado, porém, não cumpre e não pode cumprir o mesmo papel, não pode conter o mesmo significado de Dionísio. O Crucificado é uma invenção de Paulo para fins de propaganda. Ele fez do símbolo de Dionísio um dos modelos para o seu pastiche, com isso ele desnaturalizou o valor dos cultos do paganismo autêntico. Mas ele só pôde obter sucesso nessa empreitada porque os cultos de mistérios que se alastravam no Império Romano e que lhe serviram de modelo já eram sintomas da decadência das religiões pagãs, fruto da infecção moral provinda do zoroastrismo e do egipcismo. O próprio culto a Dionísio convertido em orfismo já fazia parte dessa degenerescência. Essa decadência dos cultos subterrâneos (em que a afirmação da vida mediante a aceitação da dor e do sofrimento como sua própria condição, simbolizada pelo Dionísio despedaçado que renasce eternamente, foi transmutada em renúncia à vida, em que a dor e o sofrimento são vistos apenas como meio de se chegar à verdadeira vida, ao além) foi absorvida por Pitágoras, depois por Platão e teve sua confluência máxima, com o acréscimo do judaísmo sacerdotal, no cristianismo de Paulo, na figura do Crucificado. Paulo inventou o seu próprio deus, ou seja, o Crucificado, por meio de uma espécie de cópia reversa do deus Dionísio, o que nos permite compreender melhor o alcance da oposição expressa na fórmula Dionísio contra o Crucificado.

[1479] Cf. Campbell, Op. Cit., p. 33.

## APÊNDICE II

### O tipo psicológico do Parsifal de Wagner

O personagem Parsifal da última obra de Wagner também é uma quimera psicológica assim como o Jesus de Renan. Um "puro tolo" jamais poderia vir a adquirir genialidade num *insight*, tal como ocorre com o personagem wagneriano no episódio em que este aprende o significado elevado (ideal) da compaixão, mesmo porque, de acordo com Nietzsche, não é assim, "diletantemente", que um indivíduo se torna gênio. Um "tipo" como o Parsifal tampouco poderia se tornar um herói, um "cavalheiro de armadura negra", que se sacrifica deliberadamente ao negar o seu "eu" para se tornar um "Redentor", um "Salvador" dos desgraçados e sofredores, e concretizar o ideal de elevação suprema da moral (compaixão), afinal, em semelhante tipo, a virilidade necessária para ser um herói não se desenvolve, ademais uma natureza heróica é caracterizada pela ida de encontro à dor, necessidade que um tal tipo nunca manifestaria. Por isso, a comparação do Jesus de Renan com o Parsifal de Wagner, reforça a crítica de Nietzsche ao caráter *décadent* das obras do músico (já que este último elogia, em sua derradeira obra, uma figura tipicamente *décadent*, nem gênio e muito menos herói, como o modelo absoluto de "elevação" da humanidade), bem como permite um maior aprofundamento das discussões sobre o conceito de gênio e de herói que Nietzsche estabelece com Renan e Wagner, e que surgem como o pano de fundo das considerações acerca do tipo de Jesus em *O Anticristo*.

#### Wagner e Renan

Segundo Campioni [1480], Wagner, na sua juventude, sob inspiração de Feuerbach, interpretava o cristianismo e as religiões de modo geral como alienação, repúdio à arte e negação da vida, uma afronta à "sensualidade sadia" defendida pelo músico em suas primeiras obras como lembrará Nietzsche em *Genealogia da moral.* [1481] De fato, em *A arte*

[1480] Cf. Campioni, *Les lectures française de Nietzsche,* pp. 51-107.
[1481] Cf. GM III § 3.

*e a revolução* [1482], Wagner declara, por exemplo, que "a honestidade do *artista* tem que reconhecer de imediato que o Cristianismo não era arte nem dispunha de quaisquer meios para produzir por si uma verdadeira força vital". [1483] Contudo, já em uma fase mais madura, Wagner descobre Schopenhauer e Renan, e, munido das descobertas que lhe advém dessas leituras, passa a interpretar o cristianismo sob um duplo aspecto, a saber: aquele de um cristianismo deturpado pelo "otimismo" hebraico, ligado à *Zivilisation,* limitadora das potencialidades humanas, e aquele de um cristianismo puro e essencial, herança da sabedoria védica e do budismo, ligado à *Kultur*, à elevação do gênio, aquele capaz de unir a *Gemeinschaft* [comunidade] no sacrifício da busca pela realização do ideal.

A despeito de seu desprezo pela *Zivilisation* francesa, Wagner se vê obrigado a admitir a agudeza das interpretações de Renan a respeito da história das origens do cristianismo, pelo menos aquelas presentes na *Vie de Jésus*. A esposa de Wagner chegou a anotar, por exemplo, a seguinte observação do músico: "Paris mantém-se certamente como o grande bazar do mundo inteiro, mas nós não devemos esquecer de pelo menos um francês, Renan, que escreveu o melhor livro sobre as coisas que nos interessam". [1484] Quando ainda freqüentava a casa dos Wagner, Nietzsche participava assiduamente das discussões acerca das investigações históricas de Renan. Não é à toa que, em parte por influência do músico, Nietzsche abandona a sua admiração que nutria na juventude pelo erudito alemão Strauss e a sua célebre obra *Das Leben Jesu*, como já se vê na *Primeira Extemporânea*. Para Wagner, a obra do "maçante" [1485] Strauss era imensamente inferior a *Vie de Jésus* de Renan, já que, com sua racionalização e desmistificação dos eventos sobre a vida de Jesus e com sua teoria "científica" sobre as origens do mito como criação coletiva [1486], Strauss teria eliminado o caráter essencial da religião segundo Wagner, isto é, a veneração pela misteriosa força do gênio. "Renan", observou Wagner, "ama Jesus, o que não é o caso de Strauss". [1487]

---

[1482] Wagner, Richard. *A arte e a revolução*. Tradução José M. Justo. Lisboa: Edições Antígona, 2000.
[1483] Wagner, Op. Cit., p. 50.
[1484] Cosima Wagner, Diário, 4 de dezembro de 1878, apud Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche,* pp. 52-53.
[1485] Cf. Campioni, Loc. Cit, p. 53.
[1486] Como vimos, o jovem Nietzsche também apóia essa crítica de Wagner, de inspiração renaniana (cf. NT § 18 e FP 27 [1] primavera verão de 1873).
[1487] Cosima, Diário, 17 de abril de 1880, apud Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche,* p. 53.

O elogio feito por Renan do homem santo fundador de religião como um gênio e como um herói é acolhido favoravelmente por Wagner. O gênio é visto por Wagner como o único indivíduo capaz de unificar a comunidade "em luta contra a mediocridade niveladora" [1488], aquele que pode rechaçar os alicerces da cadeia que representa a *Zivilisation* para as supremas esperanças da humanidade, que se vê presa aos grilhões do materialismo egoísta e dispersor das forças que conduziriam ao ideal.

Wagner, inspirado por Renan, passa a considerar o cristianismo, desprovido de todos os artifícios falsificadores introduzidos pelos elementos semíticos, de toda espécie de fantasias miraculosas, como uma religião autêntica do espírito, como um *culto puro*, cujos elementos misteriosos contêm, em sua essência, a mais sublime glorificação do ideal, a mais autêntica forma de estímulo, de atração, de convocação, de condução das classes populares para a unificação de desejos e esperanças que se dá na consagração e no sacrifício pelo ideal. O cristianismo é, dessa maneira, liberto do "vínculo perigoso com os milagres da revelação", um verdadeiro "instrumento" de "coerção social" a favor do gênio. [1489]

Ainda de acordo com Campioni [1490], a interpretação que o Wagner maduro fará do conceito de *Himmelreich* (reino dos céus) como uma forma "sentimental e imediata do cristianismo" é também uma ressonância da *Vie de Jésus*, de Renan, em que a noção de reino de Deus é enfatizada como um sentimento de completa união que Jesus "comunga" com o "Pai". Wagner lê nessa experiência que Renan atribuía a Jesus algo análogo aos mesmos efeitos "libertadores" que a música, segundo ele, era capaz de produzir. Assim sendo, um "gênio musical" cumpriria a mesma função, quiçá ainda com mais competência, que um "gênio santo", "fundador de religião", pois consegue igualmente arrebatar as pessoas para a contemplação do ideal, com a diferença de que, no caso de Jesus, uma tal ficaria quase que restrita a ele, devido à falta de compreensão de seus ensinamentos por parte de seus seguidores, já o gênio musical, por outro lado, consegue, de maneira mais imediata, transmitir e provocar essa experiência. A música teria, então, como principal função, para Wagner, levar o ouvinte ao seu *himmelreich* interior, ao seu mais elevado

[1488] Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche,* p. 55.
[1489] Campioni, Op. Cit., p. 56.
[1490] Ibidem.

sentimento de amor pelo ideal, assim como o faz o cristianismo essencial. Sendo assim, resta à música utilizar e intensificar a força unificadora do cristianismo no elogio ao sacrifício pela realização do ideal, pelo desejo de elevação das supremas esperanças e potencialidades humanas concebidas pelo gênio.

Wagner se mostra tão satisfeito com o retrato de Jesus concebido por Renan, que elabora o personagem principal de seu último trabalho, *Parsifal*, juntamente com elementos da mitologia pagã céltica [1491], da biografia de Buda, da filosofia de Schopenhauer, e do culto e imaginário católico, tendo como fonte a figura do Jesus "gênio" e "herói" mostrado pelo historiador francês, buscando oferecer ao espectador o significado profundo, puro e essencial dos mistérios cristãos.

A parceria que Wagner estabelece com Renan tem fim, contudo, com a publicação da obra *Marco Aurélio*, do historiador francês. Nessa obra Renan passa a considerar o cristianismo, não algo completamente contrário ao judaísmo, como ele afirmava em *Vie de Jésus*, mas sim uma continuação e complementação da religião hebraica. O forte anti-semitismo de Wagner não poderia anuir com uma tal interpretação, para ele, Renan havia lamentavelmente "se tornado judeu". [1492] Wagner, ainda sob influência de Schopenhauer, manterá sua convicção de que o cristianismo puro, "uma religião pessimista brotada da sabedoria indiana" [1493] foi corrompido por elementos do "otimismo judaico", agora defendidos por Renan, um otimismo "inteiramente digno de Strauss". [1494]

## Crítica ao culto do gênio e do herói

O pensamento do jovem Nietzsche foi fortemente influenciado pela concepção de gênio presente em Schopenhauer, Renan e Wagner, assim como pelas figuras dos heróis

[1491] A principal fonte de Wagner foi o poema épico *Parzival*, do poeta medieval alemão Wolfran von Eschenbach, que por sua vez recorreu ao romance *Perceval ou la conte du Graal*, do poeta francês Chrétein de Troyes. Cf. Becket, Lucy. *Richard Wagner Parsifal*. New York: Cambridge University Press, 1995. A versão mais antiga encontra-se, porém nos Mabinogion, literatura romanesca kymriana (habitantes da Bretanha francesa), fixada no século XII, no conto de *Pérédur* do ciclo arturiano no qual de Troyes se inspirou (cf. Renan, Ernest. "La poésie des races celtiques". In: *Œvres complètes*. Édition définitive établie par Henriette Psichari. Paris : Calmann-Lévy, 1947, Tome II).
[1492] Cosima, *Diário*, 5 de janeiro de 1882 apud Campioni, Idem, p. 59.
[1493] Ibidem.
[1494] Wagner, *Diário*, 27 de janeiro de 1882 apud Campioni, Ibidem.

wagnerianos e pelo Jesus herói de Renan. Não obstante, já na fase intermediária de seu percurso intelectual, inaugurada com *Humano, demasiado humano*, Nietzsche adota uma atitude extremamente crítica com respeito ao culto do gênio e do herói, detendo-se também na análise da validade do conceito tradicional de ambos. No período da *Transvaloração dos valores*, sua recusa à concepção de gênio e herói assumida na juventude tem seu apogeu em *Crepúsculos dos ídolos*, mormente no § 44 de "Incursões de um extemporâneo" intitulado "Meu conceito de gênio", em que é clara a sua distância com relação à "teoria do meio" de Hippolyte Taine, também defendida por Renan para explicar a origem do gênio e do herói. Sendo assim, para Nietzsche, a figura de Jesus não poderia, tanto na concepção que Renan possui de gênio e herói como na concepção que ele próprio defende, adequar-se a qualquer um desses conceitos. Por conseguinte, para uma melhor compreensão da crítica que Nietzsche faz a Renan em *O Anticristo* é necessário reconstituir o debate que Nietzsche travará com as teses de Renan sobre os conceitos herói e gênio, que culminará em *O Anticristo*.

O culto ao gênio, tal como o que Renan e Wagner defendem, é visto por Nietzsche como vaidade velada, como uma forma de atenuar a sensação de frustração ante as habilidades extremamente desenvolvidas de um único indivíduo, uma maneira de tornar descabida qualquer comparação com ele, a fim de se isentar de qualquer obrigação de ter que competir com uma tal superioridade. Como acusa o filósofo:

> Porque pensamos bem de nós mesmos, mas não esperamos ser capazes de algum dia fazer um esboço de um quadro de Rafael ou a cena de um drama de Shakespeare, persuadimo-nos de que a capacidade para isso é algo sobremaneira maravilhoso, um acaso muito raro ou, se temos ainda sentimento religioso, uma graça dos céus. É assim que nossa vaidade, nosso amor próprio, favorece o culto ao gênio: pois só quando é pensado como algo distante de nós, como um *miraculum*, o gênio não fere. [1495]

A maneira de considerar certos indivíduos como separados do restante da humanidade, tal como o faz Renan com a pessoa de Jesus, também surge da falsa noção sobre como os mesmos adquirem suas habilidades. Nietzsche não admite que se pense no gênio como alguém que obtém o saber mais elevado mediante clarões intuitivos, como se houvesse adquirido suas habilidades por meio de uma dádiva divina, espontaneamente, por

[1495] HHI § 162, p. 124. Cf. também HHI § 461.

vias completamente ocultas e desconhecidas para o resto da humanidade e também para ele próprio. Como argumenta Nietzsche:

> A crença em espíritos grandes, superiores, fecundos, ainda está – não necessariamente, mas com muita freqüência – ligada a superstição, total ou parcialmente religiosa, de que esses espíritos são de origem sobre-humana e têm certas faculdades maravilhosas, mediante as quais chegariam a seus conhecimentos, de maneira completamente distinta da dos outros homens. [1496]

Segundo Nietzsche, o saber do gênio surge de um aprimoramento obtido à custa de muito empenho e determinação. Uma espécie (imaginária) de gênio tal como a que Renan e Wagner concebem é ironicamente classificada pelo filósofo como "diletantismo insolente", já uma espécie autêntica de gênio é vista por ele como o resultado de um "treinamento severo". [1497] Um gênio não pode surgir como um mero truque de prestidigitador, obra do acaso, presente da natureza [1498], cumprimento de um vaticínio. O gênio, segundo Nietzsche, é um indivíduo que se *faz* gênio, que se constrói como obra [1499], que seleciona tarefas para si e as cumpre rigidamente a fim de atingir um objetivo por ele traçado. Aquele que obtém o mais alto conhecimento no mundo do espírito em nada se distingue do mestre de obras, do artesão ou do trabalhador manual, que se concentra em uma atividade específica, resolvendo problemas simples, errando, reiniciando, envergonhando-se dos parcos resultados, persistindo, copiando, ousando, arriscando resolver os problemas mais difíceis, até, quem sabe, obter o saber mais frutífero e seguro de si a que pode aspirar. Sendo assim, Nietzsche constata:

> [...] a atividade do gênio não parece de modo algum essencialmente distinta da atividade do inventor mecânico, do sábio em astronomia ou história, do mestre na tática militar. Todas essas atividades se esclarecem quando imaginamos indivíduos cujo pensamento atua numa só direção, que tudo utilizam como

[1496] HHI § 164.
[1497] CW, Pós-escrito.
[1498] Esse não era, contudo, o posicionamento de Nietzsche em seus escritos de juventude, ainda sob a influência de Renan, Wagner e Schopenhauer, em que o gênio era visto como produto da natureza. Como se vê em Campioni: "A aposta no valor do indivíduo genial – que caracteriza Renan e Wagner, sob os traços de Schopenhauer – já é acentuado desde a lição inaugural sobre Homero, pela oposição ao mito idealista e romântico de uma poesia criada diretamente e espontaneamente pelo povo sem a mediação do "gênio": "A natureza, que ordinariamente é avara em produzir o mais raro e o mais precioso, o gênio, terá sido, pois, nesse único caso, de uma também inexplicável prodigalidade? (*Homero e a filologia clásica*, 1)" (Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, p. 57).
[1499] Cf. CI, Incursões de um extemporâneo § 45, "O Criminoso e o que lhe é aparentado".

> matéria prima e sempre trabalhando. Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um "milagre". [1500]

As aptidões do gênio não são de natureza inata, foram adquiridas com empenho e dedicação. Só quem observa superficialmente o trabalho do gênio acredita que sua obra é algo totalmente inatingível e sobre-humano. No entanto, caso se observe cuidadosamente como sua obra veio a ser, percebe-se quão árduo foi o processo que o levou a elaborá-la, principiando pacientemente pelas pequenas partes até atingir a grandiosidade do todo que provoca a ilusão de ser um produto de um saber inadquirível. Por conta disso, Nietzsche argumenta:

> Só não falem de talentos inatos! Podemos nomear grandes homens de toda espécie que foram pouco dotados. Mas *adquiriram* grandeza, tornaram-se 'gênios' (como se diz) por qualidades de cuja ausência ninguém que dela esteja cônscio gosta de falar: todos tiveram a diligente seriedade do artesão, que primeiro aprende a construir perfeitamente as partes, antes de ousar fazer um grande todo; permitiram-se tempo para isso porque tinham mais prazer em fazer bem o pequeno e secundário do que no efeito de um todo deslumbrante. [1501]

Para Nietzsche, estimar o conhecimento alcançado pelo gênio como um acontecimento inexplicável, assombroso e milagroso é não apenas algo equivocado, mas também nocivo para ele próprio. O melhor para o gênio, assegura Nietzsche, é perceber o verdadeiro caminho pelo qual ele obtém a superioridade em um determinado campo do saber:

> Portanto, para os grandes espíritos é provavelmente mais útil que eles se dêem conta de sua força e da origem desta, que apreendam as qualidades puramente humanas que neles confluíram, as felizes circunstâncias que ali se juntaram: energia incessante, dedicação resoluta a certos fins, grande coragem pessoal; e também a fortuna de uma educação que logo ofereceu os melhores mestres, modelos e métodos. [1502]

Nem mesmo a questão da "originalidade" do gênio fica impune à argúcia da investigação nietzschiana sobre a natureza do gênio. Para ele, o gênio nada mais é do que alguém que se deteve como ninguém na busca da solução de um determinado problema e que fatalmente encontrará um resultado até então inédito: "[...] alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça

[1500] HHI § 162.
[1501] HHI § 163.
[1502] HHI § 164.

por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade". [1503]

Assim, para Nietzsche, o que se faz de fato verdadeiramente admirável no gênio não é tanto os resultados impressionantes que sua perseverança lhe permitiu alcançar, mas exatamente essa mesma perseverança, ou seja, não é tanto a obra que ele produz com os seus aperfeiçoamentos, mas a produção de si como obra que lhe garantiu adquirir tais aperfeiçoamentos:

> Ah, a glória barata do "gênio"! Como foi rapidamente erguido seu trono, e sua adoração tornada costume! [...] E, assim, talvez o mais belo continue a se dar na escuridão, afundando, apenas nascido, na noite eterna – ou seja, o espetáculo daquela força que um gênio não emprega *em obras*, mas *em si como obra*, isto é, na sua própria domação, na depuração de sua fantasia, na escolha e ordenação do afluxo de tarefas e idéias. [1504]

Mas é em *Crepúsculo dos Ídolos*, em uma seção intitulada "Meu conceito de gênio", que se verifica como, para Nietzsche, Renan continua cometendo graves erros psicológicos quando tenta explicar a origem do gênio a partir do meio em que o mesmo vive. Viu-se que Renan acredita que a genialidade de Jesus se deveu ao fato deste ter respirado como ninguém a atmosfera da época em que viveu, de ter intuído, por vias desconhecidas e espontâneas, os maiores avanços alcançados pela humanidade no terreno religioso e elevá-los drasticamente. Segundo Renan, a época e o lugar em que Jesus viveu era o terreno mais propício para que se desse a elevação do saber religioso da humanidade. Ora, de acordo com Nietzsche, porém, não só o gênio é o resultado de um trabalho zeloso e penoso, mas uma grande época também é algo construído com laboriosa dedicação, não há, portanto, civilizações e eras "milagrosas". [1505] É por conta disso que Nietzsche declara:

> Os grandes homens, como as grandes épocas, são materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas a ele – que por um longo período não tenha havido explosão. Se a tensão no interior da massa se tornou grande demais, o estímulo mais casual basta para trazer ao mundo o "gênio", o "ato", o grande destino. Que importa então o ambiente, a época, o "espírito da época", a "opinião pública"! [...] – O fato de que hoje se pense de modo *muito diferente* sobre isso na França

[1503] HHI § 231.
[1504] A § 548.
[1505] Cf. *A filosofia na época trágica dos gregos*.

> [Renan entre outros] (na Alemanha também [Wagner entre outros]: mas não importa), de que lá a teoria do *milieu* [meio], uma verdadeira teoria de neurótico, tenha se tornado sacrossanta e quase científica, achando crédito até mesmo entre os fisiólogos, isso "não cheira bem", isso provoca tristes pensamentos [...] O grande homem é um fim; a grande época, a Renascença, por exemplo, é um fim. [1506]

A afirmação de Renan de que, por conta da mediocridade que o rodeava, Jesus foi obrigado a se sacrificar em nome de seu ideal, de que um gênio busca concretizar o ideal que concebeu a todo custo a ponto de se tornar um herói que abdica deliberadamente de sua própria vida para que um novo mundo possa vir a surgir, é, para Nietzsche, uma enorme falácia. Quando um gênio se constrói como tal é necessário que ele entregue ao altar pagão do impulso que lhe guia todas as suas energias e tudo o que lhe é caro, mas tal se dá por um transbordamento de forças acumuladas com vistas a um único fim:

> O gênio – em obra, em ato – é necessariamente um esbanjador: no fato de ele *gastar tudo* está sua grandeza... O instinto de autoconservação é como que suspenso; a violenta pressão das forças que fluem não lhe permite nenhum cuidado ou prudência. As pessoas chamam isto "sacrifício"; louvam seu "heroísmo", sua indiferença para com o próprio bem estar, sua devoção a uma idéia, uma grande causa, uma pátria: tudo mal-entendidos... Ele flui, transborda, funestamente, involuntariamente, como um extravasar de um rio se dá involuntariamente. [1507]

Se o "esbanjamento" do gênio não é o que torna heróico, qual seria, então, para Nietzsche, a verdadeira característica do herói? Segundo Campioni [1508], uma constante atravessou as preocupações da infância, adolescência e juventude de Nietzsche, a saber, a figura do herói. Seja em torno das figuras mitológicas dos heróis nórdicos ou gregos, dos grandes conquistadores ou dos personagens de Wagner, os anseios juvenis de Nietzsche eram direcionados para o encantamento e para a preocupação provocados pelas grandes paixões que essas figuras exibem: "Em torno das figuras dos heróis, se unifica a multiforme atividade do jovem: as várias tentativas de composições dramáticas, poéticas, musicais, de caráter heróico são logo sustentadas por uma análise crítica, histórica e filológica." [1509] Desde cedo, o jovem Nietzsche buscou nos heróis os modelos que lhe explicavam o

[1506] CI, Incursões de um extemporâneo § 44.
[1507] CI, Incursões de um extemporâneo § 44.
[1508] Cf. Campioni, Giuliano. "Nietzsche: do agonismo extemporâneo à crítica da moral heróica". Tradução Carlos Sartori. Revisão técnica Vânia Azeredo. In: Marton, Scarlett (org.). *Nietzsche pensador mediterrâneo*: a recepção italiana. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2007.
[1509] Cf. Capioni, "Do agonismo", p. 125.

temperamento que ele próprio se atribuía e que procurava constantemente dominar. Nietzsche via no típico caráter do herói a impossibilidade de que uma grande tarefa possa vir a ser realizada, pois o herói não consegue se impor uma meta que conduza as suas paixões, no herói são justamente as paixões que tomam a dianteira. Foi na busca do domínio de suas próprias paixões, anseio que Nietzsche atribuía a uma "segunda natureza", que ele buscou desde cedo um afastamento crítico da figura do herói, pois, por falta de domínio, o herói tende a se dilacerar inevitavelmente sem chegar a estabelecer um objetivo imposto a si próprio. "Os escritos autobiográficos", afirma Campioni, "insistem sobre os perigos da dispersão que pode se tornar desagregação". [1510] Sendo assim, o caráter do herói é justamente o oposto do caráter do gênio. O gênio representa um acúmulo de energia em direção a uma única meta imposta por uma segunda natureza "extraída com força das inclinações 'livres'" [1511], resultado, portanto, de uma unicidade da vontade, de uma unidade de interesses. O herói, por sua vez, representa uma dispersão de energia em várias direções sob a inclinação das paixões, logo, resultado de uma desagregação da vontade. Assim, a idéia de um gênio que se faz herói ou vice versa é algo inconcebível para Nietzsche.

Além disso, o principal atributo do herói é tido por Nietzsche como sendo exatamente o inverso daquilo que caracteriza o tipo idiota: "O que torna heróico? – Ir ao encontro, simultaneamente, da sua dor suprema e da sua esperança suprema". [1512] Ir de encontro à dor é propriamente aquilo que o idiota se vê incapaz de querer. Dessa forma, a tentativa de Renan em compor uma espécie de drama trágico, tendo como protagonista Jesus, o "herói da paixão", é uma empresa fadada inevitavelmente ao absoluto fracasso. O herói, impulsionado por suas paixões violentas, almeja justamente a melhor oportunidade para o seu grande dilaceramento, para a sua grande dor, mas não em nome de um ideal. Como Nietzsche esclarece:

> – Existem homens, é verdade, que ouvem o comando oposto, ao sentir a aproximação da grande dor, e que nunca são mais orgulhosos, belicosos e felizes do que quando surge a tempestade; sim, a dor mesma lhes proporciona seus maiores momentos! São os homens heróicos, os grandes portadores de dor da

[1510] Cf. Campioni, "Do agonismo", p. 137.
[1511] Cf. Campioni, Loc. Cit., p. 135.
[1512] GC § 268.

> humanidade: estes seres poucos ou raros, que necessitam exatamente da mesma apologia que a dor – e, verdadeiramente, ela não lhes deve ser negada. [1513]

Já em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche aponta para uma figura superior ao herói e que deve ser tomada como um modelo alternativo para as naturezas ainda mais bem constituídas. Ele esclarece que uma virtude é uma conseqüência da felicidade, da saúde e não o seu contrário. O herói luta porque ainda não possui toda força, saúde e suprema vontade que conduza seus instintos. Quem possui semelhante força? Somente os deuses, diz Nietzsche. Por isso o herói inevitavelmente se dilacera, morre jovem. "Cada erro, em todo sentido, é conseqüência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade: com isso praticamente se define o *ruim*. Tudo *bom* é instinto – e, portanto, leve, necessário, livre". Ou seja, os instintos dos heróis não são "bons instintos", pois são resultados de uma desagregação da vontade, não são livres, não agem por uma necessidade auto-imposta, mas por inclinações múltiplas. "O esforço", isto é, o agir contra algo, o ímpeto dirigido por paixões provocadas por causas alienantes e não por uma vontade que domina, "é uma objeção", portanto, algo não necessário, não livre, não leve, "o deus se diferencia tipicamente do herói (na minha linguagem: pés ligeiros são o primeiro atributo da divindade)". [1514] Nietzsche supera assim, sobretudo em sua última fase, o fascínio exercido pela figura do herói, o culto do herói, presente em Renan e Wagner. [1515]

Vê-se, por conseguinte, que os atributos de herói e gênio conferidos por Renan à figura de Jesus, e por Wagner ao seu Parsifal, apresentam ainda uma série de complicações. Pois um gênio não adquire conhecimento por meio de intuições espontâneas, como Renan diz sobre o "gênio" Jesus e Wagner sobre o "gênio" Parsifal, mas por meio de um trabalho árduo; e um herói não se sacrifica por um ideal, como o "herói" Jesus de Renan e o "herói" Parsifal de Wagner, mas se dilacera como resultado de uma desagregação da vontade, sob o influxo de suas paixões violentas.

Alguém poderia encontrar no conceito de gênio da filosofia madura de Nietzsche uma aparente aproximação ao modelo clássico apregoado pelo teatro francês a partir do

[1513] GC § 318. "Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais; aquele que está habituado ao sofrimento, o homem heróico exalta a sua existência com a tragédia – apenas a ele o artista trágico oferece o trago desta dulcíssima crueldade –" (CI, Incursões de um extemporâneo § 24).
[1514] CI, Os quatro grandes erros § 2.
[1515] Cf. EH, Por que escrevo tão bons livros § 1.

século XVII, com a interpretação da *Poética* de Aristóteles feita por Boileau. [1516] Nesse sentido, Nietzsche estaria tão somente se afastando do ideal do culto ao gênio original que teve início com a recepção na Alemanha das obras de Shakespeare por Lessing e pelos autores do movimento *Sturm und Drang*, Herder, Goethe e Lenz que originaria o Romantismo alemão, para retornar ao modelo que seus antigos mestres combateram. Contudo, é provavelmente mais correto afirmar que Nietzsche tem como principal fonte de inspiração o modelo de gênio presente no Renascimento Italiano (influência de Burckhardt, Descartes), com Rafael e Michelangelo, pois o que está em jogo para Nietzsche não é a obediência às regras pelas quais o gênio deveria pautar sua obra, mas sim o esforço árduo empreendido na realização da mesma: a pesquisa, a repetição, o exercício constante, etc. Em Nietzsche, o método utilizado pelo gênio tem papel fundamental na caracterização mesma do próprio homem de gênio, mas cabe somente a este último criar e descobrir quais as regras que ele deve impor a si mesmo. Já que o gênio se caracteriza por ser aquele que ao encontrar sua meta *sabe*, pois consegue *descobrir* ou *criar*, exatamente quais devem ser os meios para alcançá-la [1517]; esses meios não estão, portanto, pré-estabelecidos por uma tradição, visto que é justamente no ato de encontrar um caminho *novo* para atingir determinada meta, auto-imposta, que o seu caráter de gênio se manifesta de forma efetiva.

**O "puro tolo"**

O *Parsifal* foi o último trabalho de Wagner, apesar disso seu primeiro esboço em prosa data de abril de 1857. Sua primeira apresentação se deu em Bayreuth em 1882. Entre as obras de Wagner, *Parsifal* é a única cuja representação ficou durante vários anos restrita ao palco do *Festspielhaus*, em Bayreuth, para o qual foi especialmente escrito. Isso por conta de seu caráter altamente sacro. Wagner inclusive chegou a proibir os aplausos após as apresentações. Receando ser censurado pelas autoridades eclesiásticas, Wagner certa vez indagou: "Como pode uma obra em que são vividamente apresentados os mais sublimes

[1516] Cf. Süssekind, p. 25.
[1517] Cf. HHII.

mistérios da fé cristã ser encenada em teatros como os nossos, lado a lado com um repertório operístico e para um público como o nosso?" [1518]

A principal fonte de Wagner para *Parsifal*, foi o romance de cavalaria de Wolfram von Eschenbach, *Parzivâl*, cujo relato sofreu diversas alterações por parte do músico, que intensificou bastante a aura religiosa na sua versão da história. Segundo Hollinrake [1519], o Graal não é descrito por Wolfran como a "taça" na qual José de Arimatéia preservou o sangue de Jesus, e nem a lança como a que o centurião trespassou o flanco do crucificado. As procissões e os banquetes descritos por Wolfran são transformados por Wagner no rito sacramental da eucaristia segundo o credo Católico, no qual o pão e o vinho são transubstanciados em corpo e sangue do "Salvador". Ademais, incentivado por sua crença na teoria de uma raça ariana, Wagner exila o Graal (para Wolfram um objeto ritualístico ordinário) em uma montanha na Índia, buscando estabelecer um vínculo crucial entre o cristianismo puro e as religiões védicas. A partir da leitura de *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, Wagner defende uma irmandade absoluta entre o verdadeiro impulso religioso negador da vontade, visto por Schopenhauer no pessimismo hindu e budista, e o cristianismo essencial. Em uma carta a Liszt de 7 de junho de 1855, Wagner afirma: "[...] a pesquisa moderna mostrou ser o Cristianismo puro e sem mistério nada mais do que um ramo do venerável Budismo". [1520] Wagner buscava assim fundamentar sua tese de que o cristianismo original, pessimista, de origem ariana, foi corrompido, sob a forma de religião otimista, pelos semitas. "Uma carta da época, escrita em Regent's Park para Röckel [...] também ecoa Schopenhauer e alega ter sido estabelecido, de forma indiscutível, a origem ariana do Cristianismo, claramente distinta da semítica". [1521] Por conseguinte, o cristianismo cujos mistérios são expostos no *Parsifal* é o que Wagner considera o verdadeiro, essencial e puro cristianismo, uma espécie de herança do budismo, em oposição a um cristianismo distorcido, judaizado.

Os elementos que remontam à lenda de Siddharta Gautama, o Buda, presentes no *Parsifal* são uma das principais modificações feitas por Wagner no enredo original de

[1518] Carta a Luís II da Baviera, em 28 de setembro de 1880 apud Hollinrake, Roger. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986, p. 152.
[1519] Cf. Hollinrake, Op. Cit., p, 153.
[1520] Apud Hollinrake, Idem, p. 154.
[1521] Hollinrake, *Idem*, p. 154.

Wolfram. O personagem do mago Klingsor, por exemplo, que tem uma participação secundária em *Parzivâl*, é posto em destaque na trama elaborada pelo músico, por conta de suas afinidades com Mãra, o rei dos demônios, que tenta seduzir Sakhiamuni com o encanto de suas filhas a fim de desviá-lo de seu caminho em busca da iluminação.

A influência de Renan na composição do personagem Parsifal é indicada pela trajetória do mesmo: um rapaz doce, ingênuo e ignorante, que concebe espontaneamente um ideal elevado e se sacrifica para que o mesmo se realize. Renan, em sua *Vie de Jésus*, também atribui ao Galileu, em seus primeiros dias de pregação, uma encantadora inocência, malgrado a elaboração genial e intuitiva de seu sonho ideal. Mas, ao entrar em contato com a incredulidade dos sacerdotes judaicos, Jesus se viu obrigado a alterar o tom de sua pregação, pondo-se em confronto direto com os líderes religiosos, que obstaculizavam a realização de seu ideal, sacrificando-se deliberadamente em prol da consumação de seu sonho. Jesus, segundo Renan, teria sofrido, então, ao longo de sua jornada, uma modificação operada em seu espírito, de ingênuo que concebe intuitivamente um ideal, para herói.

Ora, no primeiro episódio do drama wagneriano, quando Parsifal comete o "sacrilégio" de assassinar um cisne do bosque secreto em que se localiza o castelo do Graal, destaca-se a candura natural do personagem, sobretudo sua indiferença ante o sofrimento alheio. Na profecia que vaticina a vinda de Parsifal recitada por Amfortas [1522], ele é denominado de "o puro tolo" (*der reine thor*), expressão baseada numa suposta derivação etimológica do arábico que Wagner atribuía ao sentido da palavra "Parsifal". A ingenuidade de Parsifal se torna mais clara, no entanto, pela insensibilidade que ele manifesta pela dor absurda sofrida por Amfortas, quando ele é admitido pela primeira vez no santuário do Graal. Já no segundo ato, em que Parsifal é seduzido por Kundry que o beija de forma lasciva, vê-se como o jovem intui de maneira espontânea o conhecimento moral mais elevado, na visão de Schopenhauer e Wagner, ou seja, a compaixão, ao sofrer pela dor que corroia Amfortas, o qual havia caído no mesmo truque do mago Klingsor.

[1522] "Eu espero aquele que me foi apontado: 'tornado sábio pela compaixão' [...] 'o puro tolo' [*Ich harre dess', der mir bechieden: 'durch Mitleid wissend'* [...] *'der reine Tor'*]" (*Parsifal*, Amfortas, Ato I, Cf. Wagner, Richard. *Parsifal* (Libreto bilíngüe). English Version by Stewart Robb: Nova York, 1962; e *Parsifal*. (DVD) Orchester der Bayreuth Festspiel, Conductor: Horst Stein, Deutsche Grammophon, s/d.

Nesse momento, o jovem tolo se torna um gênio, pois Parsifal não é tomado por um sentimento de compaixão qualquer, ele *aprende* o significado mais elevado, *ideal* da compaixão, a compaixão como a virtude suprema, o "fundamento da moral", como defende Schopenhauer. [1523] E somente a Parsifal, como gênio "Redentor" compete à concretização deste ideal. Ao perceber isto, ele abdica dos prazeres oferecidos por Kundry, pois sabe que para se tornar o "Salvador", para poder redimi-la, terá que abjurar do seu "eu", terá que fazer o sacrifício de negar-se a si mesmo, negar a *vontade*. [1524] Ao se sacrificar por meio da abstenção dos prazeres egoístas e da negação de sua própria individualidade, Parsifal se torna finalmente um herói, que passará doravante por duras provações, até vir a se tornar o "cavaleiro de armadura negra", o "Salvador" e "Redentor" novo guardião do Graal.

Percebe-se, dessa forma, que o que torna Parsifal genial e heróico, a saber, a intuição do significado ideal de compaixão e o sacrifício da negação de si, é uma releitura da genialidade e do heroísmo conferido por Renan a Jesus, a partir da influência que Wagner sofreu de Schopenhauer e de seus estudos sobre o budismo.

## A crítica do *Parsifal*

*Parsifal* representou para Nietzsche uma verdadeira tomada de consciência a respeito do caminho próprio que ele deveria finalmente trilhar. Segundo Hollirake [1525], até então, o cristianismo parecia não ter sido levado tão a sério por Nietzsche, como um inimigo já tombado. Mas, sobretudo após *Humano, demasiado humano*, quando ele rompe definitivamente com Wagner e Schopenhauer, a crítica ao cristianismo se torna uma constante em seus escritos, acrescida do nome de Wagner e do ataque à compaixão como virtude. O confronto direto com *Parsifal* tem sua culminância, de acordo com Hollinrake, na IV parte de *Assim Falou Zaratustra*, na forma de uma paródia, uma inversão deliberada do *Parsifal*: a aprendizagem da compaixão por parte de Parsifal versus o repúdio e a superação da compaixão por parte de Zaratustra. É claro que se pode acrescentar que o significado extremamente hermético da IV parte de *Zaratustra*, é, em parte, esclarecido por

[1523] Cf. Schopenhauer, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
[1524] Cf. Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, Livro IV.
[1525] Hollinrake, Op. Cit., p. 165.

*O Anticristo*. Uma célebre passagem mostra como *Parsifal* foi tido por Nietzsche como um verdadeiro e estridente clangor para o "combate" mais cerrado com o cristianismo:

> Quando finalmente me chegou às mãos o livro [*Humano, demasiado humano*] acabado – para o profundo espanto de um enfermo grave –, enviei dois exemplares também para Bayreuth. Por um milagre de sentido no acaso, chegava-me simultaneamente um belo exemplar do texto do *Parsifal*, com dedicatória de Wagner a mim, "a meu caro amigo Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, conselheiro eclesiástico". – Esse cruzamento dos dois livros – a mim me pareceu ouvir nele um ruído ominoso. Não soava como se duas *espadas* se cruzassem?... De qualquer modo nós o sentimos ambos assim: pois ambos silenciamos. – Por esse tempo apareceram as primeiras *Folhas de Bayreuth*: eu compreendi *para o que* havia chegado a hora. – Incrível! Wagner havia se tornado devoto... [1526]

E, em uma carta de Nietzsche a Seydlitz, após receber o exemplar com dedicatória de Wagner do texto do *Parsifal*, em Basiléia, nos primeiros dias de 1878, ele também afirmou: "Para mim, tão acostumado como estou à universalidade humana grega, *é tudo cristão demais*, muito limitado no tempo; nada mais do que *psicologia fantástica*; nenhuma carne e demasiado sangue (em particular a Eucaristia é excessivamente sanguinolenta para o meu gosto)". [1527] A despeito de ter sido pouco familiarizado com a performance de Parsifal, Nietzsche, desde 1869, conhecia a sua sinopse: "Pelo diário de Cosima sabemos que, no dia de Natal de 1869, Nietzsche estava presente a uma leitura da extensa sinopse em prosa que Wagner preparara". [1528] Ele não assistiu igualmente a estréia do *Parsifal*, mas três dias antes, fez uma excursão a Naumburg, onde ele leu parte da música com sua irmã, Elisabeth. [1529]

Uma das primeiras críticas abertas ao *Parsifal* apareceu em *Além de bem e mal*, no momento em que Nietzsche investiga a "neurose religiosa" e suas causas, que, na verdade, se confundem com seus efeitos: solidão, jejum e abstinência sexual. Nietzsche observa que a negação mais absoluta do mundo e da vontade por parte do homem santo é conseqüência de uma voluptuosidade extremamente extravagante. Mas a incompreensão em torno de um tal fenômeno sempre perturbou o pensamento filosófico da maneira mais nociva, como foi

[1526] EH, Por que escrevo tão bons livros: Humano, demasiado humano § 5.
[1527] Apud Hollinrake, Op. Cit., p. 177, grifo nosso.
[1528] Hollinrake, Idem, p. 147.
[1529] Hollinrake, Idem, p. 150

o caso de Schopenhauer, seguido de perto por Wagner, seu "partidário mais convicto". Daí a questão que ecoará em *Genealogia da moral*: O que significam ideais ascéticos? [1530]

> Como é *possível* a negação da vontade? Como é possível o santo? – esta parece ter sido mesmo a questão pela qual Schopenhauer se tornou filósofo, e com a qual começou. E assim foi uma conseqüência genuinamente schopenhaueriana que seu partidário mais convicto (e talvez o último, no que toca à Alemanha –), ou seja, Richard Wagner, completasse a obra de sua vida justamente nesse ponto, e pusesse afinal em cena esse tipo terrível e eterno na figura de Kundry, *type vécu* [tipo existido], em carne e osso; na mesma época em que os alienistas de quase toda a Europa tinham oportunidade de estudá-la de perto, em todo lugar onde a neurose religiosa – ou "*das religiöse Wesen*", tal como a chamo – teve, como "Exército de Salvação", sua última irrupção e exibição epidêmica. [1531]

O ideal ascético que mais preocupou Wagner em sua velhice, de acordo com Nietzsche, foi a castidade. A oposição trágica entre sensualidade e castidade é o que Nietzsche condena, pois entre ambas não há uma oposição realmente necessária. Parsifal é justamente aquele que tem que negar necessariamente a sensualidade para se tornar o "Salvador". Como patenteia Nietzsche:

> O que significam ideais ascéticos? – Ou, tomando um caso individual, acerca do qual freqüentemente me pedem opinião, o que significa, por exemplo, um artista como Richard Wagner render homenagem à castidade em sua velhice? É verdade que num certo sentido ele sempre o fez; mas apenas bem no final em um sentido ascético. O que significa esta mudança de 'senso', esta radical reviravolta do senso? – pois isto é o que foi: Wagner virou o seu oposto [...] Mas, não há dúvida, também este 'Casamento de Lutero' [plano de um drama que Wagner não chegou a compor à época dos *Mestres Cantores*] seria um elogio da castidade. Todavia, também um elogio da sensualidade – e assim me parecia em ordem, assim seria "wagneriano". Pois entre castidade e sensualidade não há oposição necessária; todo bom casamento, todo verdadeiro caso amoroso está além dessa oposição [...] Mesmo no caso em que há realmente oposição entre castidade e sensualidade, ela felizmente não precisa ser uma oposição trágica [...] Tais "contradições" precisamente são o que nos seduz a existir... Por outro lado, compreende-se muito bem que quando desgraçados suínos são levados a adorar a castidade [...] ele verão e adorarão nela apenas o seu oposto [...] aquela oposição penosa e supérflua, que ainda no fim da vida Richard Wagner quis inegavelmente pôr em música e levar ao palco. [1532]

Verifica-se, conseqüentemente, que Nietzsche mede uma extraordinária distância entre o que é propriamente "wagneriano" e aquilo que passou a ser produzido pelo músico quando de sua descoberta de Schopenhauer. Wagner, cujos heróis eram um verdadeiro

[1530] GM, III.
[1531] BM § 47.
[1532] GM, III § 2.

elogio a "sensualidade sadia" defendida por Feuerbach, não poderia ousar, sem o seu funesto refúgio na filosofia pessimista de Schopenhauer, uma tal reviravolta de senso: "[...] quem poderia sequer imaginar que ele teria a *coragem* para um ideal ascético, sem o amparo que a filosofia de Schopenhauer lhe ofereceu, sem a autoridade de Schopenhauer". [1533] Dessa forma, Nietzsche sustenta que Wagner desvirtuou o significado de sua própria obra ao interpretá-la sob o sombrio manto da filosofia schopenhauriana:

> Mas falemos do mais famoso dos schopenhauerianos vivos, de Richard Wagner. – A ele aconteceu o que já sucedeu com muitos artistas: enganou-se ao interpretar os personagens que havia criado e não compreendeu a filosofia implícita em sua arte mais característica [...] nada pode ser mais contrário ao espírito de Schopenhauer do que é propriamente wagneriano nos heróis de Wagner: quero dizer, a inocência do mais elevado amor a si, a crença na grande paixão como algo bom em si, ou, numa palavra, o que há de siegfriediano no semblante dos seus heróis. "Isso tudo cheira antes a Spinoza do que a mim" – diria antes Schopenhauer. [1534]

Por conseguinte, a confrontação entre o heroísmo de Siegfried e o heroísmo de Parsifal revelaria um verdadeiro antagonismo entre o que é autenticamente "wagneriano" e o que foi feito sob a sombra de Schopenhauer. Siegfried, aquele que deve aprender o medo, versus Parsifal, aquele que deve aprender a compaixão ou o amor próprio versus a negação de si. A forma como veio ao mundo é o primeiro indício do temperamento de Siegfried: como fruto de um incesto, uma correção feita por Wagner à lenda, diz Nietzsche, e acrescenta: "Siegfried continua tal como iniciou: segue apenas o primeiro impulso, lança por terra todo recebido, toda reverência, todo *temor*". [1535] A paixão violenta, principal atributo do herói para Nietzsche, é o que move Siegfried, o elogio à sensualidade era o vento que impelia a nau wagneriana. Não obstante:

> Por longo tempo a nave de Wagner seguiu contente esse curso. Sem dúvida, Wagner buscou nele seu mais elevado objetivo. – Que aconteceu então? Um acidente. A nave foi de encontro a um recife; Wagner encalhou. O recife era a filosofia schopenhauriana; Wagner estava encalhado numa visão de mundo *contrária*. O que havia ele posto em música o otimismo. Wagner se envergonhou [...] Enfim vislumbrou uma saída : o recife no qual naufragara, e se ele o interpretasse como *objetivo*, como intenção oculta, como verdadeiro sentido da

[1533] GM, III § 5.
[1534] GC § 99.
[1535] CW § 4.

> sua viagem? [...] E ele traduziu o *Anel* em schopenhauriano [...] Wagner estava redimido... Em toda seriedade, esta *foi* uma redenção. [1536]

E com isso surgiu o Parsifal, este infeliz "inocente da aldeia". Entretanto, Nietzsche conjectura, como que num fio de esperança, teria Wagner, a sério, ficado lamentavelmente prostrado e vergonhosamente quebrantado diante da cruz cristã? [1537] Será que no momento em que era finalmente decente ser pagão, ele se fez cristão? [1538] Não seria tudo isso afinal o mais engenhoso engodo já armado? A *Comédia* que deveria se seguir à *Poética*? Apesar de algo difícil de acreditar, isso seria uma surpresa mais do que agradável: o momento em que o artista consegue rir de si mesmo. Como divaga Nietzsche:

> Mas com isso não há como fugir a esta outra questão: que tinha ele realmente a ver com este viril (oh, tão pouco viril) "inocente da aldeia", este pobre diabo e filho da natureza, Parsifal, por ele afinal feito católico com meios tão capciosos – como? este Parsifal foi *a sério*? Pois seríamos tentados a supor e mesmo desejar o contrário – que o Parsifal de Wagner tenha sido brincadeira, como que epílogo e drama satírico, com o qual o trágico Wagner quis despedir-se de nós, de si mesmo, sobretudo *da tragédia*, de um modo para ele apropriado e dele digno, ou seja, com um excesso da mais elevada e deliberada paródia do trágico mesmo, de toda a horrível seriedade e desolação terrena de outrora, da *mais crua forma* da antinatureza do ideal ascético, enfim superada. Isto, como disse, teria sido propriamente digno de um grande trágico: o qual, como todo artista, somente então chega ao cume de sua grandeza, ao ver a si mesmo e à sua arte como *abaixo* de si – ao *rir* de si mesmo. Seria o Parsifal de Wagner o seu secreto riso de superioridade sobre si, o triunfo da sua conquista, última e mais elevada liberdade de artista, transcendência de artista? Gostaríamos de desejá-lo, como disse; pois o que seria um Parsifal nascido da seriedade? É realmente necessário ver nele (como me foi dito) "o rebento de um ensandecido ódio ao conhecimento, ao espírito e a sensualidade"? Uma maldição aos sentidos e ao espírito em *um* hausto de ódio? Uma apostasia e um retorno a ideais cristão-mórbidos e obscurantistas? E por fim até mesmo negação e cancelamento de si mesmo, por parte de um artista que com todo o poder da sua vontade até então perseguira o oposto, ou seja, a mais alta *espiritualização* e *sensualização* de sua arte? E não só da sua arte: também da sua vida. Recorde-se o entusiasmo com que uma vez Wagner seguiu as pegadas do filósofo Feuerbach: a expressão feuerbachiana "sensualidade sadia" – nos anos 30 e 40 isto soava para Wagner, e para muitos alemães (– eles se denominavam "jovens alemães"), como a própria palavra da Salvação. Teria ele afinal *desaprendido* isso? Ao menos parece que no fim ele teve a vontade de *desensinar* isso... E não apenas com as trombetas de Parsifal, de cima do palco – em seus escritos dos últimos anos, opacos, tão acanhados quanto perplexos, há uma centena de passagens que traem um desejo secreto, uma vontade timorata, insegura, inconfessa, de pregar o que seja retorno, conversão, negação, cristianismo, medievo, e de dizer a seus discípulos "não é nada!

[1536] CW § 4.
[1537] BM § 256.
[1538] FP 6 [65] de outono de 1887.

> busquem a salvação em outra parte!". Até o "sangue do Salvador" chega a ser invocado... [1539]

Mas a verdade é que, para Nietzsche, Wagner sucumbiu da pior maneira possível, foi vítima de um mal, já há muito profetizado, que espreitava o romantismo e a sua aspiração pelo infinito. O *Parsifal* é a funesta prova de uma tal calamidade. Como assegura Nietzsche:

> – O que Goethe teria pensado de Wagner? – Uma vez ele se perguntou acerca do perigo que ameaçava os românticos: a fatalidade romântica. Sua resposta: "sufocar com a ruminação de absurdos morais e religiosos". Numa palavra: *Parsifal* – – O filósofo junta um epílogo: *Santidade* - - - [...] Para dizê-lo de modo mais cortês: *La philosophie ne suffit pas au grand nombre. Il lui faut la sainteté* [A filosofia não basta para a multidão. Ela necessita de santidade][1540]". [1541]

## O tipo psicológico de Parsifal

O "heroísmo" de Parsifal não é o mesmo presente em outros heróis wagnerianos, não se confunde, sobretudo, com aquele do personagem Siegfried, do *Anel*. Uma comparação entre Siegfried e Parsifal mostra como o Jesus "gênio" e "herói" de Renan foi uma das inspirações para Wagner compor o seu último personagem. Em *O Caso Wagner*, Nietzsche atesta como a influência malsã de Renan operou uma verdadeira "inversão de valores" nos dramas wagnerianos: "Olhar de soslaio em direção à moral dos senhores, a moral nobre (– de que a saga islandesa é talvez o mais importante documento) e ao mesmo tempo enunciar a doutrina oposta, a do 'evangelho dos humildes'[1542]!..." [1543] De acordo com o filósofo, em *Além do bem e do mal*, um Siegfried é demasiado "setentrional", bárbaro, para o entendimento das "raças latinas", para o gosto de uma *civilização* francesa[1544]. O "catolicismo" que Nietzsche atribui a Renan [1545], o "sangue céltico" de que o próprio historiador se dizia ascendente em *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, vê num

[1539] GM, III § 3.
[1540] Essa "amável maldade de Renan" (FP 11 [402] de novembro de 1887 – março de 1888), encontra-se em *Vie de Jésus*, Chap. XXVIII, p. 258: "*Jésus reste pour l'humanité un principe inépuisable de renaissances morales. La philosophie ne suffit pas au grand nombre . Il lui faut la sainteté. Un Apollonius de tyane, avec sa légende miraculeuse, devait avoir plus de succès qu'un Socrate avec as froide raison"*.
[1541] CW § 3.
[1542] Cf. CI "Divagações de um extemporâneo" § 2.
[1543] CW epílogo.
[1544] Cf. BM § 48.
[1545] Idem.

Siegfried algo que fere de maneira inquietante o nobre sentimento "religioso". [1546] Siegfried, um verdadeiro pecado contra o romantismo, pelo qual Wagner se penitenciou em sua última obra: *Parsifal* como a sua indulgência. Como argumenta Nietzsche:

> Numa comparação mais sutil, talvez se venha a pensar, em favor da natureza alemã de Richard Wagner, que em tudo ele foi mais ousado, mais forte, mais elevado e mais duro do que um francês do século XIX poderia ter sido – graças à circunstância de que nós, alemães, estamos ainda mais próximos à barbárie que os franceses –; e talvez seja inacessível, inimitável, "insentível" para essa inteira, tardia raça latina, para sempre e não só por hoje, a criação mais notável de Richard Wagner: a figura de Siegfried, aquele homem *muito livre*, que é porventura demasiado livre, demasiado duro, contente, sadio e *anticatólico* para o gosto de velhos e márcidos povos civilizados. Ele pode ter sido mesmo um pecado contra o romantismo, esse anti-romântico Siegfried: bem, Wagner expiou abundantemente esse pecado nos dias turvos de sua velhice, quando – antecipando um gosto que desde então se tornou política – começou, com veemência religiosa que lhe é própria, se não a percorrer, certamente a pregar *o caminho para a Roma*. [1547]

Nietzsche chega a descrever Parsifal como "uma lamentável paródia de Siegfried" [1548] e "uma caricatura de Siegfried" [1549]. Em *La poésie des races celtiques*, Renan estabelece uma distinção entre os heróis das sagas germânicas e aqueles das sagas célticas: "Comparem-se [...] Beowulf e Pérédur, por exemplo. Que diferença! Lá, todo o horror da barbárie que verte sangue, a volúpia da carnificina, o gosto desinteressado, se ouso dizer, da destruição e da morte; – aqui, ao contrário, um profundo sentimento da justiça, uma grande exaltação do orgulho individual, é verdade, mas também uma grande necessidade de devoção, uma requintada lealdade". [1550] Ora, Siegfried é um herói germânico e Parsifal um herói celta, o que já mostra como suas naturezas são contrárias. Renan exibe as variantes nórdicas para o "encantador doutor" Jesus: heróis humildes, abnegados, plenos de candura de espírito, aptos a se sacrificarem livremente pelo ideal. [1551] Um tipo que representa exatamente o oposto daquilo que se vê em um Siegfried, um herói pleno de amor próprio, orgulhoso de si, desdenhoso, altivo e arrogante, que busca dar vazão às suas violentas

[1546] Uma interpretação de Renan que Nietzsche encontrou em Bourget, no capítulo "Du sentiment religieux chez M. Renan" dos *Essais de psychologie contemporaine*.
[1547] BM § 256.
[1548] Cf. FP 28 [7] de outono de 1884; 37 [15] junho – julho de 1885.
[1549] Carta de Paneth a Sophie Schwab publicada em *Das Leben Friedrich Nietzsche* de Elizabeth Föster-Nietzsche apud Hollinrake, p. 195.
[1550] Renan, *La poésie des races celtiques*, p. 263.
[1551] Cf. Campioni, *Do agonismo*..., p. 157.

paixões, as quais o conduzem destemidamente ao seu dilaceramento. Como esclarece Campioni:

> Em *A poesia das raças célticas*, é significativo o confronto entre os heróis das sagas germânicas [...] e aqueles das sagas célticas [...] O herói germânico se caracteriza pela sua "brutalidade sem objeto", pelo amor ao mal, pelo gosto desinteressado da destruição e da morte, em contraste com o herói címbrico [1552] "dominado pelo hábito da benevolência e por uma viva simpatia pelos mais fracos", pelos animais, pela natureza, pelas pedras. O herói címbrico não se distancia do santo e é capaz de voltar sua doce piedade, como numa lenda de São Brandão, até a Judas, que sofre no inferno. [1553]

Por conseguinte, verifica-se que Parsifal é uma exceção, uma figura atípica na galeria de heróis propriamente "wagnerianos". O modelo para a sua feitura foi o Jesus "celta" proposto por Renan, acrescido de elementos da filosofia schopenhaueriana (compaixão e negação da vontade). Mas, sendo assim, os erros psicológicos que Nietzsche assegura terem sido cometidos por Renan na reconstituição histórica da figura de Jesus, a saber, as atribuições equivocadas e contraditórias dos termos "herói" e "gênio" para explicar o seu caráter, resvalaram fatalmente no *tipo* psicológico dado por Wagner ao Parsifal.

Para Nietzsche, a obra de Wagner é condicionada *fisiologicamente* pela *décadence.* E é em *Parsifal* que o caráter decadente da música de Wagner assume a sua expressão mais patente e extrema. Ora, Nietzsche confere ao *Parsifal* um tremendo poder de sedução para a *décadence*, já que a degenerescência fisiológica é atraída por aquilo que mais lhe causa dano: [1554]

> Wagner é um sedutor em grande estilo. Nada existe de cansado, de caduco, de vitalmente perigoso e de caluniador do mundo, entre as coisas do espírito, que a sua arte não tenha secretamente tomado em proteção – é o mais negro obscurantismo, o que ele esconde nos mantos de luz do ideal. Ele incensa todo instinto niilista (– budista), e o transveste em música, ele incensa todo cristianismo, toda forma de expressão religiosa da *décadence*. [...] Nisto o seu último trabalho é sua maior obra-prima. Na arte da sedução o *Parsifal* sempre manterá a sua categoria, como o *golpe de gênio* em matéria de sedução... Eu admiro essa obra, gostaria de tê-la realizado eu mesmo; à falta disso, *eu a compreendo*... Wagner nunca esteve mais inspirado do que no fim. O refinamento na conjunção da beleza e enfermidade vai tão longe aí, que ela quase põe na

[1552] Os cimbros são um povo bárbaro que invadiu as Gálias no século II a.C.
[1553] Campioni, Do agonismo..., p. 157.
[1554] Cf. EH, "Por que sou tão sábio" § 2.

> sombra a arte anterior de Wagner: – que fica parecendo clara demais, sadia demais. Compreendem isso? A saúde, a claridade tendo efeito de sombra? quase como *objeção*?... [...] Em nenhuma outra parte acharão modo mais agradável de enervar seu espírito, de esquecer sua virilidade sob um arbusto de rosas... Ah, esse velho mago! Esse Klingsor de todos os Klingsors! Como ele assim faz a guerra contra *nós*! nós, os espíritos livres! [1555]

Assim como Jesus, o Parsifal de Wagner está muito mais para *idiota* do que para gênio e herói, daí o seu poder de atração, pois na arte de Wagner "se encontra, misturado de maneira mais sedutor, aquilo de que o mundo hoje", ou seja, o mundo *décadent*, "tem mais necessidade – os três grandes estimulantes dos exaustos: o elemento *brutal*, o *artificial* e o *inocente* (idiota)". [1556] Mas é em um fragmento póstumo (que fazia parte da cópia de *Crepúsculo dos ídolos* enviada à impressão, porém mais tarde retirada da versão final pelo próprio Nietzsche, no qual ele faz uma tentativa, repetida diversas outras vezes [1557], de lançar o verdadeiro mandamento filantrópico, ao invés de "Não matarás!", a interdição "Não procriarás!"), que Nietzsche deixa claro qual o verdadeiro caráter do personagem Parsifal, qual o seu tipo psicológico e, por conseguinte, qual o seu grau de proximidade com a figura de Jesus:

> – Há casos em que uma criança seria um crime: entre os doentes crônicos e os neurastênicos até o terceiro grau. O que se deve fazer? – Encorajá-los à castidade, por exemplo, com ajuda da música de *Parsifal*, poder-se-ia tentar sempre: Parsifal ele próprio, esse típico idiota, não tinha mais do que muitas razões para não se reproduzir. O problema é que uma certa inaptidão de se "dominar" (de *não* reagir aos estímulos, mesmo aos menores estímulos sexuais) faz parte das seqüelas mais regulares do esgotamento geral. [1558]

Porém, como foi possível fazer com que um "puro tolo" se transformasse em gênio e herói? Ora, responderia Nietzsche, devido a uma total falta de tato em questões psicológicas, tal qual aquela que sofria Renan e, de forma ainda mais grave, Wagner. Guiado pelas considerações psicológicas de Renan, Wagner desenvolveu, de maneira ainda mais fantasiosa que antes, as motivações psicológicas dos personagens de seu último drama. Afinal, como diz Nietzsche: "– Ele não era psicólogo bastante para o drama; fugia

[1555] CW pós-escrito.
[1556] CW § 5.
[1557] Cf. FP 22 [23] setembro-outubro de 1888 e 23 [10] outubro de 1888.
[1558] FP 23 [1] outubro de 1888.

instintivamente à motivação psicológica – como? colocando sempre a idiossincrasia no lugar dela... Muito moderno, não? muito parisiense! Muito *décadent* !..." [1559] Um exemplo de erro crasso em questões psicológicas: "– Por fim um fato que nos desconcerta: Parsifal é o pai de Lohengrin! Como é que ele fez isso? Devemos lembrar-nos de que 'a castidade opera milagres'?" [1560]

Wagner comete assim os mesmos erros que Renan: se o Parsifal é um "puro tolo", um "tão pouco viril inocente da aldeia" [1561], então ele estaria bem mais próximo do tipo idiota que Nietzsche confere a Jesus. Logo, ele não poderia ser herói, não poderia querer sair em busca de aventuras, enfrentar maléficos magos e derrotar seus guardas, passar por duras provas e se tornar o "cavaleiro de armadura negra". Ele não poderia ser tampouco gênio, intuir espontaneamente o saber moral mais elevado, conceber o supremo ideal na forma do significado mais sublime da compaixão. Além disso, um gênio, segundo Nietzsche, não é formado acidentalmente, não é agraciado por um *insight* de origem desconhecida, ele é construído, modelado por si mesmo, por meio de um labor penoso e incessante, mediante um autodomínio que se impõe tarefas. Voltado para o seu "mundo interior", o tipo idiota desconhece totalmente uma tal formação espiritual, ele só conhece suas "luzes", suas vivências mais íntimas, consideradas por ele o verdadeiro "reino dos céus". Da mesma forma, um herói é aquele que, movido pelas paixões mais brutais e impetuosas, parte em direção à sua dor mais lancinante. Ora, o tipo idiota é exatamente o oposto disso, é aquele cuja constituição fisiológica o leva a se voltar para um mundo próprio, por não suportar a dor que o contato com o mundo externo provoca, aquele que não resiste aos que lhe fazem mal, pois qualquer forma de conflito representa para ele azo para o sofrimento[1562].

Destarte, verifica-se como Wagner, pretendendo revelar o significado essencial e puro do cristianismo, seguindo as recomendações dadas por Renan, terminou elevando ao palco a mais extrema forma de corrupção psicológica a respeito do redentor, "nada mais do

[1559] CW § 9.
[1560] Idem.
[1561] GM, III § 3.
[1562] Cf. AC § 30.

que psicologia fantástica" como afirmou Nietzsche[1563]. *Parsifal*, a história de um inocente que se torna herói e gênio, uma "conjunção de beleza e enfermidade" [1564] que atrai inexoravelmente os débeis e exaustos, alastrando e tornando ainda mais devastadora a *décadence*. Em sua derradeira obra, Wagner elogia, então, o cristianismo no sentido de falsificação da figura, vida, morte e ensinamentos de Jesus, operada, por ressentimento, pela "tradição", isto é, uma religião da compaixão, uma religião niilista, sinônimo de negação da vida.

[1563] Carta a Seydlitz de janeiro de 1878 apud Hollinrake, Op. Cit., p. 177.
[1564] CW, Pós-escrito.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## I – OBRAS DE NIETZSCHE


NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe.* Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazino Montinari. Berlin/München/New York: Walter de Gruyter/DTV, Band 6, 1988.

_____. *Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazino Montinari. Berlin/München/New York: Walter de Gruyter/DTV, Band 8, 1988.

_____. *O Anticristo*: maldição ao cristianismo / *Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *El Anticristo*: Maldición sobre el cristianismo. Introducción, traducción y notas Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

_____. *L'anticristo*. Traduzione di Ferruccio Masini. Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 2011.

_____. *L'Antéchrist*: Imprécation contre le christianisme. Traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris: Gallimard, 2004.

_____. "The Antichrist". In: *The portable Nietzsche*. Selected and translated, with an introduction, prefaces and notes by Walter Kaufman. Nova York: Vinking Penguin, 1982.

_____. *O Anticristo*: Maldição contra o cristianismo. Tradução, notas e posfácio Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

_____. *Lettres choisis*. Choix et presentation de Marc de Launay. Textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traductions d'Henri-Alexis Batsch, Jean Bréjoux, Maurice de Gandillac et Marc de Launay. Paris: Gallimard, 2008.

_____. *Lettere da Torino*. A cura di Giuliano Campioni, traduzione di Vivetta Vivarelli. Milano: Adelphi, 2008.

_____. *Epistolario – 1885-1889*. Versione di Vivetta Vivarelli. Notizie e note di Giuliano Campioni e Maria Cristina Fornari. Milano: Adelphi Edizioni, Vol. V., 2011.

_____. *Dernières lettres*: Hiver 1887-Hiver 1889, de La volonté de puissance a L'Antichrist. Traduction, présentation et notes par Yannick Souladié. Paris: Éditions Manucius, 2011.

_____. *Correspondencia*: enero 1885/octubre 1887. Traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

_____. *Correspondencia*: octubre 1887/enero 1889. Traducción, introducción, notas y apéndices de Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

_____. *Correspondance avec Malwida von Meysenbug*. Traduit, annoté et présenté par Ludovic Frère. Paris : Éditions Allia, 2005.

*Nietzsche Briefwechsel*. *Kritische Gesamtausgabe*. KGB III/6, Briefe an Nietzsche. Januar 1887–Januar 1889. Herausgegeben von: Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975.

_____. "Fragments posthumes : Automme 1887 – Mars 1888". In : *Œuvres philosophiques complètes*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch. Paris : Galimard, 1976, vol. XIII.

_____. "Fragments posthumes : Début 1888 – début janvier 1889". In : *Œuvres philosophiques complètes*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch. Paris : Galimard, 1976, vol. XIV.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*: seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Obras incompletas*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural,1983.

_____. *Escritos sobre história*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Sobrinho. Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Premiers écrits*: le monde te prend tel que tu te donnes. Traduction de l'Allemand et préface de Jean-Louis Backès. Paris: Le cherche midi éditeur, 1994.

_____. *Omero e la filologia classica*. A cura di Giuliano Campioni e Federico Gerratana. Milano: Adelphi Edizioni, 1993.

_____. *A visão dionisíaca do mundo* e outros textos de juventude. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina de Santos Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Apresentação à edição brasileira, tradução e notas Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *O nascimento da tragédia*: ou Helenismo e Pessimismo. Tradução, notas e posfácio J. Guisburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* / *L'avenir de nos établissements d'enseignement* / *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits* / *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Traduits par Jean-Louis Backes. Michel Haar et Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *Consideraciones intempestivas, 1: David Strauss, el confesor y el escritor* (y fragmentos póstumos). Introducción, traducción y notas Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. *Wagner em Bayreuth*: quarta consideração extemporânea. Introdução, tradução e notas de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *Cinco prefácios* para cinco livros não escritos. Tradução e prefácio Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *Le service divin des Grecs*. Traduction, introduction et note d'Emmanuel Cattin. Paris: L'Herne, 1992.

_____. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres volume II. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

_____. "Aurore : pensées sur les préjugés moraux / Fragments posthumes : Début 1880 – Printemps 1881". In : *Œuvres philosophiques complètes*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch. Paris : Galimard, 1980, vol. IV.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Así habló Zaratustra*: un libro para todos y para nadie. ntroducción, traducción y notas Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

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

_____. *O caso Wagner*: um problema para músicos */ Nietzsche contra Wagner*: dossiê de um psicólogo. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Ecce homo*: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

## II – FONTES DE NIETZSCHE E LEITURAS AFINS

**Obs. 1 :** a sigla **BN** designa os livros cujos exemplares encontram-se conservados na Anna Amalia Bibliothek, acervo do Goethe- und Schiller-Archiv, junto ao Stiftung Weimarer Klassik em Weimar, Alemanha.

**Obs. 2**: O principal site que disponibiliza esse tipo de material é o "*The Internet Archive Text*", que oferece downloads de livros em domínio público digitalizados por organizações como: "*American Libraries*"; "*Canadian Libraries*"; "*Universal Library*"; "*Community Texts*"; "*Project Gutenberg*"; etc.

Endereço: < http://www.archive.org/ >, último acesso em: 27/06/2012.

### 2.1 – Strauss

STRAUSS, David Friedrich. *Das Leben Jesu*: kritisch bearbeitet. Zweite, verbesserte Auflage. Tübingen: C. F. Osiander, 1837.

_____. *Vié de Jésus* ou Examen critique de son histoire. Traduite par E. Littré. Paris: Libraire Ladrange, tome premier: 1839, tome second: 1840.

_____. *The life of Jesus*: critically Examined. Translated by George Eliot. London: George Allen, 1913.

_____. *Die Christliche Glaubenslehre* in ihrer geschichtlichen Entwicklung ind im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. Tübingen: C. F. Osiander, 1841, Band 2.

_____**.** *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*. (**BN**) Leipzig: Brodhaus, 1864.

_____. *Krieg und Friede*: zwei Brief an Ernst Renan. Leipzig: G. Hirzel, 1870.

_____. “Letter to Ernest Renan”. In: *Letters on the war between Germany and France*. London: Trübner, 1871.

_____. *Voltaire*: *Sechs Vorträge*. Leipzig: Hirzel, 1872.

_____. *Voltaire: six conférences*. Traduit par Louis Narval, précédé d'une lettre-préface de M. E. Littré. Paris: C. Reinwal et Cie, 1876.

_____. *Der alte und der neue Glaube*: ein Bekenntnis. (**BN**) Leipzig: G. Hirzel, 1872.

_____. *L’ancienne et la nouvelle foi*: Confession. Traduit par Louis Narval, préface par E. Littré.

_____. *The old faith and the new*: a confession. Translation by Mathilde Blind. New York: Henry Holt and Company, 1873.

**2.2 – Renan**

_____. *Averroès et l’averroïsme*. Paris : Calmann-Lévy, 1882.

_____. *Les historien critiques de Jésus*. In : *Études d’histoire religieuse.* Paris : Calmann-Lévy, 1863.

_____. *La poésie des races celtiques*. In: *Œvres complètes*. Édition définitive établie par Henriette Psichari. Paris : Calmann-Lévy, 1947.

_____. *Histoire des origines du christianisme*. Paris: Robert Laffont, 2 Vol., 1995.

_____. *Vida de Jesus*. Tradução Eliana Maria de A. Martins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. *Paulo*: o 13º apóstolo. Tradução: Tomás de Fonseca. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. *Vie de Jésus*. Paris: Calman Lévy, 1883.

_____. *Questions contemporaines*. In: *Œvres complètes*, Calman-Lévy, 1947.

_____. “*Lettres a M. Strauss*”. In : *La réforme intellectuelle et morale*. Paris: Calmann-Lévy, 1875.

_____. *Dialogues et fragments philosophiques*. Paris: Calmann Lévy, 1876.

_____. *Philosophische Dialoge und Fragmente*. (**BN**) Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Dr. Konrad von Zdekauer, Leipzig: E. Koschny, 1877.

_____. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Préface et commentaires de Jean Balcou. Paris : Presses Pocket, 1992.

_____. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. (**BN**) Deuxième édition, Paris: C. Lévy, 1883.

_____. *François d'Assise*. In : *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris : Calmann Lévy, 1884.

### 2.3 – Crítica literária francesa

BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre, 1891.

_____. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris : Alphonse Lemerre, 1908.

_____. *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*. (**BN**) Paris: A. Lemerre, 1886.

BRUNETIERE, Ferdinand. *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*. (**BN**) Troisième série. Paris: Hachette et C.ie, 1887.

D'AUREVILLY, Jules Amédée Barbey. *Les oeuvres et les hommes* I. Paris : Amyot, 1860.

DOUDAN, Ximénès. *Lettres*. (**BN**) Paris : Calmann Lévy, Vol. IV, 1879.

FRANCE, Anatole. *La vie littéraire* I. Paris : Calmann-Lévy 1921.

GONCOURT, Frères. *Journal des Goncourt*: memoires de la vie littéraire. Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1891.

LEMAÌTRE, Jules. *Les contemporains* : études e portraits littéraires I. Paris : Libraire Lecène, 1896.

VOGÜE, Eugène-Melchior. *Le roman russe*. Onzième édition. Paris : Plon-Mounrit et G$^{le}$, 1912.

### 2.4 – Literatura médica do século XIX

ABOVILLE, F. M et allii. "*Sur le dynamomètre de M. Regnier*". In: *Journal des Mines*. Numéro 97, Vendémiaire an 13, 1804-1805, pp. 57-76. Disponível em: <http://annales.ensmp.fr/articles/1804-1805-1/>, último acesso em: 27/06/2012.

BEARD, George M. *A practical treatise on nervous exhaustion* (neurasthenia): its symptoms, nature, sequences, treatment. New York: William Eood & Company, 1880.

BINET-SANGLÉ. *La folie de Jésus*: son hérédité, sa constitution, sa physiologie. Paris: A. Maloine, 1908.

BOUVERET, L. *La neurasthénie*: épuisement nerveux. Paris: J. -B. Baillière, 1891.

CHARCOT, Jean-Martin: "A grande histeria ou hístero-epilepsia". Tradução e revisão técnica Mário Eduardo Costa Pereira. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, II, 3, 166-172.

FÉRÉ, Charles. *Du cancer de la vessie*. Paris: A. Delahaye et Lecrosnier ,1881.

_____. *Traite elementaire d'anatomie médicale du système nerveux*. Paris: A. Delahaye et Lecrosnier, 1886.

_____ et BINET, Alfred. *Le magnétisme animal*. Paris: Félix Alcan, 1887.

_____. *Sensation et mouvement:* études expérimentales de psycho-mécanique. Paris: Félix Alcan, 1887.

_____. *Dégénéréscence et criminalité* : Essai physiologique. (**BN**) Paris: Félix Alcan, 1888.

_____. *Épilepsies et les épileptiques*. Paris: Félix Alcan, 1890.

_____. *La pathologie des émotions*: études physiologiques et cliniques. Paris: Félix Alcan, 1892.

_____. *La famille névropathique*: théorie tératologique de l'hérédité et de la prédisposition morbides et de la dégénérescence. Paris: Félix Alcan, 1894.

_____. *L'instinct sexuel*: évolution et dissolution. Paris: Félix Alcan, 1899.

_____. *Travail et plaisir*: nouvelles études expérimentales de psycho-mécanique. Paris: Félix Alcan, 1904.

_____. *Le traitement des aliénés dans les familles*. Paris: Félix Alcan, 1905.

GALTON, Francis. *Inquiries into human faculty and its development*. (**BN**) London: Macmillan and Co., 1883.

_____. *Hereditary Genius*: an inquiry into its laws and consequences. London: Macmillan and Co., 1892.

HERZEN, Alexandre. *Le cerveau et l'activité cérébrale* au point de vue psycho-physiologique. (**BN**) Paris : J. -B. Baillière, 1887.

HÖFFDING, Harald. *Psychologie in umrissen auf grundlage der erfahrung*. (**BN**) Übersetzt von F. Bendixen. Leipzig: Fues's verlag, 1887.

JOLY, Henri. *Psychologie des grands hommes*. (**BN**) Paris: Hachette, 1883.

LETOURNEAU, Charles. *Physiologie des passions*. (**BN**) Paris: J. -B. Baillière, 1868.

LÖWENFELD, Leopold. *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie)*, der Hysterie und verwandter Leiden. (**BN, 1889**) Wiesbaden: J. F. Bergmann, 1894.

MACH, Ernst. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. (**BN**, **1886**) Jena: G. Fischer, 1922.

_____. *The Analysis of sensations* and the relation of the physical to the psychical. Translated by C. M. Williams. Chicago and London: The Open Court Publishing Company, 1914.

MAUDSLEY, Henry. *Responsibility in mental disease*. New York: D. Appleton, 1874.

_____. *Die Zurechnungsfahigkeit der Geisteskranken*. (**BN**) Leipzig: 1875.

_____. *The physiology and pathology of the mind*. New York: D. Appleton and Company, 1867.

_____. *Natural causes and supernatural seemings*. London: Kegan Paul, Trench & Co, 1886.

MOREL, B. A. *Traité des dégénérescences* physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives. Paris: J. -B. Baillière, 1857.

NORDAU, Max. *Dégénérescence*. Traduit par Auguste Dietrich. Paris : Félix Alcan, 1894.

PAULHAN, Fr. *Les phénomènes affectifs* et les lois de leur apparition: essai de psychologie générale. Paris: Félix Alcan, 1901.

RICHET, Charles . *L'homme et l'intelligence*. Fragments de physiologie et de psychologie. (**BN**) Paris: F. Alcan, 1884.

_____. *Essai de psychologie générale*. (**BN**, **1887**) Paris: F. Alcan, 1891.

### *2.4.1 – Idiotia na literatura médica do século XIX*

BELHOMME, Jacques Étienne. *Essai sur l'idiotie*. Paris: Germer-Baillière, 1824-1843.

BOURNEVILLE et D'OLIER, H. *Recherches cliniques et thérapeutiques sur l'épilepsie, l'hystérie et l'idiotie,* compte rendu du service des épileptiques et des enfants idiots et arriérés de Bicêtre pendant l'année 1880. Paris: A. Delahaye et E. Lecrosnier, 1881.

BOURNEVILLE. *Recueil de mémoires, notes et observation sur le idiotie*. Paris: E. Lecrosnier et Babé, 1891.

_____. *Assistance traitement et éducation des enfants idiots et dégénérés*. Paris: Félix Alcan, 1895.

ESQUIROL. "Idiotisme". In: *Dictionnaire des sciences médicales*. Vol. XXIII. Paris: C.L.F., Panckoucke, 1818, pp. 507-524.

_____. *Des maladies mentales* considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal. Tome 2. Paris: J.-B. Baillière, 1838.

FODÉRÉ, François-Emmanuel. *Traité du goître et du crétinisme*. Paris: Bernard, 1800.

GODDARD, Henry Herbert. *The Kallikak Family, a study in the heredity of feeble-mindedness*. New York: The Macmillan Company, 1913.

ITARD. Itard. *Rapports et mémoires sur le sauvage de l'aveyron le idiotie et la surdi-mutité*. Préface par Bourneville. Paris, Félix Alcan, 1894.

PINEL, Philippe. *Traité médico-philosophique sur le aliénation mentale*. Paris: Brosson, 1809.

SAUVAGES, François-Boissierde. *Nosologie méthodique*, ou distribution des maladies en classes, en genres et en espèces, suivant l'esprit de Sydenham, et la méthode des Botanistes. Traduite sur la dernière édition latine par M. Gouvion, docteur en médecine. Lyon : J.-M. Buyset, 1773. Tome VII, page 334 à 342.

SÉGUIN, Édouard. "Hygiène et éducation des idiots". In: *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*. Série 1, n° 30. Paris: Jean-Baptiste Baillière, 1843, pp. 61-114.

_____. *Premiers mémoires sur le idiotie* (1838-1843). Préface par Bourneville. Paris: Félix Alcan, 1897.

_____. *Rapports et mémoires sur l'éducation des enfants normaux et anormaux*. Préface par Bourneville. Paris: Félix Alcan, 1895.

_____. *Traitement moral, hygiène et éducation des idiots*. Paris: J. -B. Baillière, 1846.

VOISIN, Jules. *L'idiotie hérédité et dégénérescence mentale psychologie et éducation de l'idiot*, leçons professées a l'Hospice de la Salpêtrière. Paris, Félix Alcan, 1893.

VOISIN, Félix. *De l'idiotie chez les enfants* et des autres particularités d'intelligence ou de caractère qui nécessitent pour eux une instruction et une éducation spéciales. De leur responsabilité morale. Paris: J. -B. Baillière, 1843.

### *2.4.2 – Enciclopédias e periódicos de medicina francesa do séc. XIX*

Obs.: O principal site que disponibiliza esse material é o "*Biblioteca numérica Medic@*", do instituto Paris BIU Santé, um serviço das universidades: *Université Paris Descartes*; *Université Paris Diderot*; *Université Paris-SUD 11*.

Endereço: < http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica.htm >, último acesso em: 27/06/2012.

CHANBARD. "Idiotie". In: DECHAMBRE, Amédée (dir.). *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*. Tome 15. Paris : G. Masson : P. Asselin, 1889, pp, 511-554.

*Dictionnaire des sciences médicales* par Une Société de Médecins et de Chirurgiens. Vol. 23. Paris : Panckoucke, 1818, pp. 513-542.

GEORGET. "Idiotisme". In: ADELON, Béclard, BIETT et alii. *Dictionnaire de medicine*. Tome 12. Paris : Béchet jeune, 1825, pp. 29-49.

LABARTHE, Paul. *Dictionnaire populaire de médecine usuelle*. Tome 2. Paris : Marpon et Flammarion, 1887, pp. 93-94.

LANDOUZY. "Idiotie". In: BEAUDE, Jean-Pierre (dir.). *Dictionnaire de médecine usuelle*. Tome II. Paris : Didier, 1849, pp. 8-12.

*Larousse médical illustré*; sous la dir. du dr. Galtier-Boissière; nouv. éd. entièrement refondue et augmentée par le Dr. Burnier. Paris: Larousse, 1924, pp. 662-665.

LITTRÉ, Emile; GILBERT, A. et alii. *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire*. 21è éd. Paris: Baillière, 1908, pp. 855-856.

LITTRÉ, Emile; ROBIN, Charles et alii. *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire*. 10e édition, entièrement refondue par É. Littré, Ch. Robin. Paris : J.-B. Baillière, 1855, pp. 675-676.

MOREL. "Sur le goitre et le crétinisme". In: *Annales médico-psychologiques*. N° 06. Paris: Masson, 1854, pp. 224-273.

*Nouveau dictionnaire de médecine de chirurgie pratiques*, illustré de figures intercalées dans le texte, sous la direction du Dr. Jaccoud. Tome 18. Paris : J.-B. Baillière, 1874, pp. 366-379.

NYSTEN, Pierre-Hubert; BRICHETEAU et alii. *Dictionnaire de médecine de chirurgie de pharmacie des sciences accessoires et de l'art vétérinaire*. Paris : J. S. Chaudé ; Montpellier : Sévalle, 1833, pp. 511-512.

SCHNEPF. "Observation d'idiotie". In: *Annales médico-psychologiques*. N° 05. Paris: Masson, 1853, pp. 627-646.

**2.5 - Dostoiévski**

DOSTOÏEVSKY, Th. *Les Possédés*. Traduit par Victor Derély. Paris: Bési, 1886.

_____. *L'idiot*. Traduit par Victor Derély et précédé d'une préface par Melchior de Vogüé. Paris: Plon-Nourrit et C$^{ie}$, 1887.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2004.

_____. *O idiota*: romance em quatro partes. Tradução, prefácio e notas Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. *Humiliés et offensés*. Traduit par Ed. Humbert. Paris: E. Plon, Nourrit e Cie, 1884.

_____. *Humilhados e ofendidos*. Tradução de Mario Franco. Lisboa: Unibolso, s/d.

_____. *Souvenirs de la maison des morts.* Traduit par M. Neyrodd et précédé d'une préface par Melchior de Vogüé. Paris: Plon-Nourrit et C$^{ie}$, 1887.

_____. *Memórias do subsolo*. Tradução, prefácio e notas Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

**2.6 – Tolstói**

TOLSTOÏ, L. *Ma Religion*. Paris : Libraire Fischbacher, 1885.

_____. *My religion*. Translated by Huntington Smith. London: Walter Scott, 1889.

_____. *O reino de Deus está em vós* ou o cristianismo apresentado não como uma doutrina mística, mas como uma moral nova. Tradução Ceuna Portocarrero. Apresentação Fr. Clodovis Boff. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1994.

_____. *Le salut est em vous*. Paris: Perrin et C$^{ie}$, 1893.

_____. *Qu'est-ce que l'art ?*. Traduit du russe et précéde d'une Introduction par Teodor de Wyzewa. Paris : Libraire Académique Didier/Perrin Et. C[ie], Libraire-Éditeurs, 1898.

_____. *Journaux et carnets*. Textes traduits et annotés par Gustave Aucouturier. Paris : Gallimard, 1980, V. II (1894 – 1904).

_____. *Recollections and essays*. Transleted with an Introduction by Aymer Maude. London: Oxford University Press, 1961, pp. 307-383.

_____. *Sonata a Kreutzer*. Tradução, posfácio e notas Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2007.

**2.7 – Outras fontes de Nietzsche**

CARLYLE, Thomas. *On heroes, hero-worship and the heroic in history*. New York: Frederick A. Stokes Company, 1893.

BROCHARD, Victor. *Les sceptiques Grecs*. (**BN**, **1887**) Paris: Imprimerie Nationale, 1886.

BURCKHARDT. *A cultura do renascimento na Itália* : um ensaio. Tradução : Sérgio Tellaroli. Introdução : Peter Burke. São Paulo : Companhia das Letras, 2009.

DEUSSEN, Paul. *Das System des Vedânta*. (**BN**) Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883.

_____. *The system of the Vedânta.* Translated by Charles Johnston. Chicago: Open Court, 1912.

JACOLLIOT, Louis. *Manou, Moïse, Mahomet*. (**BN**) Paris: Librarie Internationale, 1876.

LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus* und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. (BN) Iserlohn: J. Baedeker, 1877.

_____. *Histoire du matérialisme* et critique de son importance a notre époque. Traduit par B. Pommerol. Paris: Alfred Costes, 1921.

_____. *History of materialism* and criticism of its present importance. Translation by Ernest Chester Thomas. Boston: Houghton, Mifflin, & Co., 1881.

LÜDERMANN, Hermann. *Die Anthropologie des Apostels Paulus* und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Kiel: Universitäts-Buchhandkung, 1872.

MÜLLER, Karl Otfried. *Handbuch der Archaeologie der Kunst*. Stuttgart: Albert Heitz, 1878.

_____. *Manual of the archaeologie of art*. Translated by John Leitch. London: Bernard Quaritch, 1852.

OLDENBERG, Hermann. *Buddha*: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. (**BN**) Berlin: Wilhelm Hertz, 1881.

_____. *Buddha*: his life, his doctrine, his order. Translated by William Hoey. London: Williams and Norgate, 1882.

OVERBECK, Franz. *Studien sur Geschichte der alten Kirche*. Schloss-Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1875.

PETRONE. *OEuvres complètes* avec la traduction française de la collection Panckoukke par M. Héguin de Guerle. (**BN**) Paris: Garnier Frères.

_____. *Satyricon*. (En latin et fançois). Amsterdam, 1836.

STILLING, Johan Heinrich Jung's. *Lebensgeschichte*. (**BN**) Stuttgart: Rieger, 1857.

_____. *Autobiography*. Translated by S. Jackson. New York: Harper & Brothers, 1844.

TACITE. *Annales*. En latin et en françois. Par J. H. Dotteville. Tome second. Paris: Dauphine, 1774.

TAINE, Hyppolite. *Histoire de la littérature anglaise*. (**BN**, *Geschichte der englischen Literatur*. Autorisirte deutsche Ausgabe. Erster Band: Die Anfänge und die Renaissance-Zeit der englischen Literatur. Bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Leopold Katscher, Leipzig: E. J. Günther, 1878) Tome Premier.Paris: Libraire de L. Hachette, 1863.

WELLHAUSSEN, Julius. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. (**BN**) Berlin: G. Reimer, 1883.

_____. *Prolegomena to the history of Israel*. Translated by J-Sutherland Black and Allan Menzies. Edinburgh: Adam & Charles Black, 1915.

_____. "A teocracia como idéia e como instituição" (capítulo XI de *Prolegomena zur Geschichte Israels*). Traduzido por Rodrigo Rocha. In: *Revista Trágica*, nº 5, pp. 104-118.

### 2.8 – Intérpretes das fontes de Nietzsche

BARRÈS, Maurice. *Taine et Renan*, pages perdues recueillies et commentées par Victor Giraud. Paris: Bossard, 1922.

MANACÉÏNE, Marie. *L'anarchie passive et le Comte Léon Tolstoi* (*Le salut est en vous*). Paris: Félix Alcan, 1895.

RÉTAT, Laudyce. "Introduction". In: RENAN, Ernest. *Histoire des origines du christianisme*. Paris: Robert-Lafont, 1995.

SCHWEITZER, Albert. *The quest of the historical Jesus*: a critical study of its progress from Reimarus to Wrede. New York: The Macmillan Company, 1950.

_____. *Paul and his interpreters*: a critical history. London: Adam & Charles Black, 1912.

ZELLER, Eduard. *Strauss and Renan*: an essay. London: Trübner & Co., 1866.

**2.9 – Contemporâneos de Nietzsche**

DEUSSEN, Paul. *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig: Brochaus, 1901.

_____. *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*. Traduit par Jean-François Boutout. Paris: Le Promeneur, 2002.

BOURDEAU , Jean. *Les maîtres de la pensée contemporaine*, Paris, Alcan, 1904.

BRANDES, Georg. „Friedrich Nietzsche: Eine Abhandlung ueber Aristokratischen Radicalismus". In: *Menschen und Werke, Essays*. Frankfurt: Rütten & Loening, 1895, pp. 137-224.

_____. *Nietzsche, an essay on aristocratic radicalism*. London: William Heinemann, 1914.

_____. *Nietzsche, essai sur le radicalisme aristocratique*. Paris: L'Arche, 2006.

FIGGIS, John Neville. *The will to freedom or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ*.New York: Charles Scribner's Son, 1917.

FÖSTER-NIETZSCHE, Elizabeth. *The young Nietzsche*. Translated by M. Ludovici. London: William Heinemann, 1912.

FOUILLEE, Alfred . *Nietzsche et l'imoralisme*. Paris, Alcan, 1902.

LICHTENBERGER, Henry. *La philosophie de Nietzsche*. Paris: Félix Alcan, 1898.

OVERBECK, Franz. *Souvenirs sur friedrich Nietzsche*. Traduit par Jeanne Champeaux. Paris : Éditions Allia, 2000.

MENCKEN, Henry. *The philosophy of Friedrich Nietzsche*. London: T. Fisher Unwin, 1908.

## III – OBRAS DE COMENTADORES

ANDLER, Charles. "La dernière philosophie de Nietzsche". In: *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris : Gallimard, 1958, vol. III.

_____. "Nietzsche et Dostoievsky". In: Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée. Offerts a Fernand Baldensperger, Paris 1930, pp. 1-14.

BARBUY, Belkiss Silveira. *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: GRD, 2005,

BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada*: o problema da civilização em "O Anticristo" de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

BENZ, Ernst. *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*. Leiden: E. J. Brill, 1956.

BITTENCOURT, Renato Nunes. "O problema do Crucificado na crítica de Nietzsche ao Cristianismo". In: *Revista Trágica - Estudos Sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro, Nº. 1, 2008.

_____. *Nietzsche e a experiência religiosa da imanência na cultura trágica dos gregos e na práxis crística originária.* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS / UFRJ, 2010.

BLONDEL, Eric. "Les guillemets de Nietzsche : philologie et Généalogie". In: *Nietzsche aujourd'hui?* 2) Passion Paris: U.G.E., 1973, pp. 153-182.

_____. "La 'psychologie de la foi' chez Nietzsche: *L'Antéchrist*, § 50, et *Ecce Homo*, 'Pourquoi je suis un destin', § 7." In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Tome 131. Paris: P.U.F., 2006, pp. 421-436.

BRITO, Emilio. "Les motivs de la critique nietzschéenne du christianisme". In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Leuven: Universiteitsbibliotheek, 2004, 80/4, pp. 275-338.

BROBJER, Thomas. "The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings: The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society". In: *Nietzsche Studien*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, Band 27, 1998.

BRUSOTTI, Marco. "Ressentimento e vontade de nada". Tradução Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 8, pp. 3-34, 2000.

BURNETT, Henry. *Cinco prefácios para cinco livros escritos*: uma autobiografia filosófica de Nietzsche. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

_____. “Nietzsche em Bayreuth”. In: *Discurso*: Revista do Departamento de Filosofia da Usp, n. 37, 2007, pp. 217-259.

_____. “O Beethoven-Schrift: Richard Wagner teórico”. In: *Revista Trans/Form/Ação*. São Paulo, n. 32, 2009, pp. 159-173.

CAMPIONI, Giuliano. *Les lectures française de Nietzsche*. Traduit de l’italien par Cristel Lavigne-Mouilleron. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, Cap. II, pp. 51-107.

_____. “Nietzsche: do agonismo extemporâneo à crítica da moral heróica”. Tradução Carlos Sartori. Revisão técnica Vânia Azeredo. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche pensador mediterrâneo*: a recepção italiana. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2007, pp. 119-191.

_____. *Sulla strada di Nietzsche*. Pisa: ETS, 1993.

_____. *Nietzsche: la morale dell’eroe*. Pisa: ETS, 2008.

_____. “‘… Vivimos a la sombra de una sombra’: el nihilismo de Renan y Taine.” Traducción Sergio Sánchez. In: ÁVILA, Remedios et allii. (editores). *Itinerarios del nihilismo*: La nada como horizonte. Madrid: Arena Libros: 2009, pp. 97-118.

_____; D’IORIO, Paolo et allii. (Herausgegeben) *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*. Supplementa Nietzscheana, Band 6. Walter de Gruyter: Berlin, New York: 2003.

_____; BARBERA, Sandro. “Wissenschaft und Philosophie der Macht bei Nietzsche und Renan.” In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, Band 13, 1984.

CHAVES, Ernani. *No limiar do Moderno*: *Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Editora Paka-Tatu, 2003.

_____. “Ler Nietzsche com Mazino Montinari”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 3, São Paulo, 1997, pp. 65-76.

_____. “Considerações sobre o *ator*: uma introdução ao projeto nietzschiano da *fisiologia da arte*”. In: *Revista Tran/Form/Ação*. São Paulo, 30(1): 51-63, 2007, pp. 51-63.

_____. “Das Tragische, das Genie, der Held: Nietzsches Auseinandersetzung mit Renan in der *Götzendämmerung*”. In: *Nietzscheforschung*. Akademie Verlag, 2010. Band 16: “Nietzsche im Film: Projektionen und Götzen-Dämmerungen”, pp. 249-258.

_____. “Ética e estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte”. In: *Ethica*. Rio de Janeiro, 2004, vol. 11, n. 1 e 2, pp. 45-66.

CHESTOV, Leon. *L'idee de bien chez Tolstoi et Nietzsche*: philosophie et prédication. Traduit du russe par T. Rageot-Chestov et G. Bataille. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1949.

_____. *La philosophie de la tragédia*: Dostoïewsky et Nietzsche. Traduction de B. de Schloezer. Paris : Éditions de la Pléiade, 1926.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução e prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2000.

COPLESTON, Frederick. *Nietzsche, filósofo da cultura*. Tradução de Eduardo Pinheiro. Porto: Tavares Martins, 1958.

DIBELIUS, M. "Der psychologische Typus des Erlösers bei F. Nietzsche". In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geshichte*, nº 22, 1944, pp. 61-91.

ELST, Koenraad. "Manu as a Weapon against Egalitarianism: Nietzsche and Hindu Political Philosophy". In: Siemens, Herman W.; Roodt, Vasti (Ed.). *Nietzsche, Power and Politics*: *Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.

ETTER, Annemarie. "Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu". In: *Nietzsche Studien*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, Band 16, 1987.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

FOGEL, Gilvan. "O homem doente do homem: a colocação de um problema a partir de F. Nietzsche e F. Dostoievski". In: AZEREDO, Vânia Dutra (Org.). *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003, pp. 51-70.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche*: reflexões sobre *Ecce Homo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: Machado, Roberto (Org.), *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

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

_____. "O problema de Sócrates: um exemplo de fisiopsicologia de Nietzsche". In: *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba: PUC-Paraná, 2008, v. 20, n. 2, pp. 303-320.

GENTILI, Carlo. *Nietzsche*. Bologna: Il Mulino, 2001.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma*: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2001.

_____. "Nietzsche e o cristianismo". In: *Revista Cult*, "Filosofia e fé". São Paulo: Editora Bregantini, n. 88, pp. 52-57, janeiro de 2005.

_____. "Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração". In: *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba: PUC-Paraná, 2008, v. 20, n. 2, pp. 243-259.

GRZELCZYK, Johan, "Féré et Nietzsche. Au sujet de la décadence". In : *Association le Lisible et l'Illisible*/Le philosophoire. 2005, n.º 24, pp. 188-205. Disponível em: ou <http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-1-page-188.htm>, último acesso em: 27/06/2012.

HAASE, Marie-Luise, „Friedrich Nietzsche liest Francis Galton". In: *Nietzsche Studien*, Band 18, Berlin : Walter de Gruyter, 1989.

HAVEMANN, Daniel. "Evangelische Polemik: Nietzsches Paulusdeutung". In: *Nietzsche-Studien*, 2000, pp. 175-186.

_____. *Der 'Apostel der Rache'*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

HOLLINRAKE, Roger. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

HULL, Robert. "Nietzsche's Jesus". In: *Nebula 4.1*, March 2007.

JANZ, Curt Paul. "Los diez años del filósofo errante: primavera de 1879 hasta diciembro de 1888". In: *Friedrich Nietzsche* (biografía). Tradução Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1985, vol. III.

JASPERS, Karl. *Nietzsche und das Christentum*. R. Piper & Co. Verlag München, 1952.

_____. *Nietzsche et le christianisme* suivi Raison et existence. Traduit par Jeanne Hersch et Robert Givord. Paris : Bayard, 2003.

JOHNSON, Dirk Robert. "Nietzsche's early darwinism: the 'David Strauss' essay of 1873". In: *Nietzsche Studien*, Band 30, Berlin: Walter de Gruyter, 2001, pp. 62-79.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Nova York: The World Publishing Co., 1965.

KEE, Alistair. *Nietzsche agaisnt the Crucified*. London: SCM Press, 2000.

KÜHNEWEG, U. "Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche". In: *Nietzsche-Studien*, Vol. 15, 1986, pp. 382-397.

LAMPL, H. E., "Ex oblivione: das Féré-Palimpsest". In: *Nietzsche Studien*, Band 15, Berlin : Walter de Gruyter, 1986, pp. 225-264.

LIÉBERT, Georges. "Siegfried contre Parsifal". In: *Nietzsche et la musique*. Paris: PUF, 2000, pp. 151-184.

LIMA, Márcio José Silveira. *As máscaras de Dioniso*: Filosofia e tragédia em Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2006.

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2008.

LUCIA, Nicola. "Gesú nella filosofia dell'ultimo Nietzsche". In: *La trama del texto*: Su alcune letture di Nietzsche. Lecce: Edizioni Milella, pp. 91-111.

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

_____. *Extravagâncias*: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001.

MILLER, C. A. "Nietzsche's 'discovery' of Dostoevsky". In: *Nietzsche Studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, Band 2, 1973, pp. 202-257.

_____. "The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky's 'Man God' in Nietzsche's Notebooks". In: *Nietzsche-Studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, Band 4, 1975, pp. 165-226.

MONTINARI, Mazzino. "Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos". Tradução Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, n.º 3, São Paulo 1997, p. 77-91.

_____. *La volonté de puissance n'existe pás*. *Texte établi et postfacé* par Paolo d'Iorio, *traduit de l'italien et précédé d'une note* par Patricia Farazzi & Michel Valensi. Editions de l'éclat, 1996.

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

MORILLAS, Antonio und MORILLAS Jordi. "Der 'Idiot' bei F. Nietzsche und bei F. M. Dostoevskij. Geschichte eines Irrtums".Disponível em:

<http://www.agonfilosofia.es/index.php?option=com_content&view=article&id=80%3Amordost&catid=8&Itemid=16>, último acesso 27/06/2012.

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

_____. "*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". Tradução Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 6, p. 11-30, 1999.

_____. *Nietzsche sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução Clademir Araldi. Apresentação Scarlett Marton. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

MURPHY, Tim. *Nietzsche, metaphor, religion*. New York: State University of New York Press, 2001.

NIEMEYER, Christian (Herausg.) *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt: WBG, 2009.

OLIVEIRA, Jelson R. de. "Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de décadence para a exumação de um século". In: *120 anos de "Para a genealogia da moral"*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008, pp. 107-128.

OTTAVIANI, Edélcio. "Práxis de Jesus e práxis da libertação à luz do Anticristo de Nietzsche". In: *Revista de filosofia*. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná / Champagnat, 2007, v. 19, n. 24, p. 61-75, jan./jun. 2007.

PACINI, Gianlorenzo. *Nietzche lettore dei grandi russi*. Roma : Armando, 2001.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

_____. "Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do 'homem do ressentimento'". In: *Estudos Nietzsche*. Curitiba, v. 1, n. 1, p. 181-198, jan./jun. 2010.

ROOS, Richard. "Règles pour une lecture philologique de Nietzsche". In : *Nietzsche aujourd'hui ?* 2) Passion. Paris : U.G.E., 1973, pp. 283-324.

SALAQUARDA, Jörg. "Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's understanding of the Apostle Paul". In: CONWAY, Daniel (ed.). *Nietzsche: critical assessments*. Londres/Nova York: Routledge, 1998, pp. 266-291.

_____. "Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus". In : _____ (hrsg.) *Nietzsche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, Band 521, pp. 287-322.

_____. “Der Antichrist”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, Band 2, 1972, pp. 91-136.

_____. “Nietzsche and Judaeo-Christian tradition”. In: MAGNUS, Bernd & HIGGINS, Kathleen (ed.). *The Cambridge companion to Nietzsche*. Nova York: Cambridge University Press, 1990, pp. 90-118.

SÁNCHEZ, Sergio. “Giuliano Campioni e a arte de ler Nietzsche”. Tradução André Luiz Mota Itaparica. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 22, São Paulo, 2007, pp. 7-21.

SHAPIRO, Gary. *Nietzschean narratives*. Indianápolis: Indianápolis University Press, 1989.

_____. “Nietzsche contra Renan”. In: *History and Theory*. Blackwell Publishing, 1982, Vol. 21, n. 2, pp. 193-222.

SOULADIÉ, Yannick. “Antichristianisme et hérésie”. In: _____ (Ed.) *Nietzsche – L’*Inversion des valeurs. Hildesheim/Zürich/New York : Georg Olmes Verlag, 2007, pp. 81-116.

_____. “Présentation : L’*Inversion* contra la *Volonté de puissance*”. In: _____ (Ed.) *Nietzsche – L’*Inversion des valeurs. Hildesheim/Zürich/New York : Georg Olmes Verlag, 2007, pp. 03-25.

_____. “Christ et Antichrist: figures de l’*Inversion des valeurs* chez Nietzsche”. In: *Actes du premier Colloque International d’Études Midrashiques*. Étel: CIEM, 2005.

_____. “Dostojewskis Antichrist”. In: Andreas Urs Sommer (Herausgegeben). *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?* Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 325-334.

_____. “La laideur de Socrate”. In: In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, pp. 29-46.

SOMMER, Andreas Urs. *Friedrich Nietzsches “Der Antichrist”*. Ein philosophisch historischer kommentar. Basel: Schwabe e Co. ª G./Verlag, 2000.

_____. “Beiträge zur Quellenforschung”. In: *Nietzsche Studien*, Band 30, 2001.

STELLINO, Paolo. “Jesus als ‚Idiot’: Ein Vergleich zwischen Nietzsches Der Antichrist und Dostojewskijs Der Idiot”. In: *Nietzsche Forshung*. Berlin, Akademie Verlag, 2007, Band 14, pp. 203-210.

UHL, Anton. “Dor por Deus e dor pelo homem: Nietzsche e Dostoievski”. Tradução Frei Waldemar do Amaral. In: *Nietzsche e o cristianismo*. (Vários autores) Revista

Concilium/165 – 1981/5: Teologia Fundamental. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1981, pp. 43[667]-55[679].

VALADIER, Paul. *Nietzsche e la critique du christianisme*. Paris : Les éditions du Cerf, 1974.

WAHRIG-SCHMIDT, Bettina. „Irgendwie, jedenfalls physiologish. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888“. In: *Nietzsche Studien*, Band 17, Berlin : Walter de Gruyter, 1988, pp. 434-464.

WINTELER, Reto. “Nietzsches *Antichrist* als (ganze) *Umwerthung aller Werthe*”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009, Band 38, pp. 229-245.

**IV – OUTRAS OBRAS**

*A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2000.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BARBARA, Ehrenreich. *Dançando nas ruas*. Tradução Julián Fuks. Rio de Janeiro: Record, 2010.

BECKET, Lucy. *Richard Wagner Parsifal*. New York: Cambridge University Press, 1995.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução Adail Sobral. São Paulo: Cultrix, 2004.

_____. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. Tradução Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 1992.

_____. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. Tradução Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 1994.

_____. *As máscaras de Deus: mitologia ocidental*. Tradução Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 2004.

_____. *As máscaras de Deus: mitologia criativa*. Tradução Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 2010.

_____. *O poder do mito***.** Tradução Carlos Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CARLSON, Licia. *The faces of intellectual disability*: philosophical reflections. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

EPICURO. *Antologia de textos*. Traduções e notas de Agostinho da Silva. Col. "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1985.

ESCHENBACH, Wolfram von. *Parsifal*. Tradução A. S. Schmidt Patier. São Paulo: Antroposófica, 1995.

FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico*: curso dado no Collège de France (1973-1974). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Psychiatric power*, lectures at the Collège de France 1973-1974. Translated by Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan, 2006.

_____. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Abnormal*, lectures at the Collège de France 1974-1975. Translated by Graham Burchell. London / New York: Verso, 2003.

_____. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: Machado, Roberto (Org.), *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRANK, Joseph. "Um ideal russo". In: *Dostoiévski*: os anos milagrosos, 1865-1871. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2003, pp.321-449.

FREUD. Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. 33.

KERÉNYI, Carl. *Dioniso*: imagem arquetípica da vida indestrutível. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

KNOBEL, Meyer e MEDEIROS-NETO, Geraldo. "Moléstias associadas à carência crônica de iodo". In: *Arquivos Brasileiros de Endocrinologia e Metabologia*. São Paulo, v. 48, n. 1, fevereiro de 2004. Disponível em: < www.scielo.br/pdf/abem/v48n1/19519.pdf >

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso*: Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977.

MCCORRY, Laurie Kelly. "Physiology of the autonomic nervous system". In: *American Journal of Pharmaceutical Education*. 2007; 71 (4), article 78. Disponível em: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1959222>, último acesso em: 27/06/2012.

MILLINGTON, Barry (org.). *Wagner*: um compêndio. Tradução Luiz Sampaio e Eduardo Alves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

*O garoto selvagem* (*L'enfant sauvage*). Direção de François Truffaut. Roteiro de François Truffaut e Jean Gruault, baseado na obra de Jean Itard. Produzido por Marcel Berbet para

os estúdios *Les productions Artistes Associés* / *Les Films du Caross*. Distribuição *United Artists*. Com François Truffaut, Jean-Pierre Cargol, François Seigner, Jean Dasté e Annie Miller. França, 1970. Son., preto e branco, 83 minutos.

PEREIRA, Mario Eduardo Costa. "*C'est toujours la même chose*1: Charcot e a descrição do Grande Ataque Histérico". In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, II, 3, pp. 159-165.

_____. "Morel e a questão da degenerescência". In: *Revista Latinoamericana de psicopatologia fundamental*. São Paulo, v. 11, n. 3, pp. 490-496, setembro, 2008. Disponível em: < www.scielo.br/pdf/rlpf/v11n3/12.pdf >, último acesso em: 27/06/2012.

_____. "George Beard: neurastenia, nervosidade e cultura". In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 1, março de 2002, pp. 170-175.

PEREZ, Claude-Pierre. "Aristote dans le XIXe siècle. Lectures d'Aristote en France de Cousin à Claudel". In: *Romantisme*, Année 1999, Volume 29, Numéro 103, pp. 113 – 125.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia*: a filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: Ed. 34, 2003.

RANK, Otto. *El mito del nacimiento del heroe*. Traducción Enrique Butelman. Buenos Aires: Paidos, 1961.

SCHMITT, Carl. *La notion du politique*. Traduction d'Marie-Louise Steeinhausen. Paris: Flammarion, 1992.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação.* Tradução de Jair Barbosa. Sao Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

SEAFORD, Richard. *Dionysos*. London and New York: Routledge, 2006.

SERPA JUNIOR, Octavio Domont. "O degenerado". In: *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 17, supl. 2, dezembro de 2010, pp. 447-473. Disponível em: < www.scielo.br/pdf/hcsm/v17s2/11.pdf >, último acesso em: 27/06/2012.

SUHAMY, Jeanne. *Guia da ópera*: 60 óperas célebres resumidas e comentadas. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 1997.

SÜSSEKIND, Pedro. *Shakespeare, o gênio original*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

*The Idiot* (白痴, *Hakuchi*). Dirigido por Akira Kurosawa. Produzido por Takashi Koide para o estúdio Shochiku. Roteiro de Akira Kurosawa e Eijiro Hisaita, baseado na obra de Fiódor Dostoiévski. Com Masayuki Mori, Toshiro Mifune, Setsuko Hara, Yoshiko Kuga. Japão, 1951. Son., preto e branco, 166 min.

*The Idiot* (Идіотъ). Série de TV dirigida por Vladimir Bortko. Produzida por Valery Todorovsky para o Canal de TV Rússia. Roteiro de Vladimir Bortko baseado na obra de Fiódor Dostoiévski. Com Evgeny Mironov, Lidiya Velezheva, Vladimir Mashkov, Ol'ga Budina. Rússia, 2003. Son., cor., 10 episódios, 500 min.

WAGNER, Richard. *Parsifal*: Music drama in three acts. English version by Stewart Robb. G. Schirmer, 1962.

_____. *Parsifal*. (DVD) Orchester der Bayreuth Festspiel, Conductor: Horst Stein, Deutsche Grammophon, s/d.

_____. *Siegfried*. (DVD) Orchester der Bayreuth Festspiel, Conductor: Daniel Barenboim, Warner Classics, 2006.

_____. *A arte e a revolução*. Tradução José M. Justo. Lisboa: Edições Antígona, 2000.

_____. *Beethoven.* Tradução Theodomiro Tostes. Porto Alegre: L&PM, 1987.

VASCONCELOS, Marcio M. "Retardo mental". In: *Jornal de Pediatria*. Vol. 80, Nº 2, 2004, pp. 71-82. Disponível em: < www.scielo.br/pdf/jped/v80n2s0/v80n2Sa09.pdf>, último acesso em: 27/06/2012.