

O ANTICRISTO E O ROMANCE RUSSO

Oswaldo Giacóia Junior

Deptº de Filosofia do IFCH

1. INTRODUÇÃO

É certo que *O Anticristo* (doravante abreviado como **A.**) é uma das últimas obras cujas provas tipográficas tenham sido ainda revisadas por Nietzsche antes do colapso mental que o acometeu na passagem do ano de 1888 para 1889. Por que priorizar este dentre os escritos tardios de Nietzsche, se justamente nele se deixam perceber traços inegáveis e inúmeros da virulência que reduziu o filósofo ao mutismo no final do ano 1888?

É porque o tomamos como uma espécie de acabamento necessário da obra de Nietzsche, como o lance derradeiro do embate titânico que o opôs a seu tempo, como a expressão paroxística de sua *extemporaneidade*, na qual, para nos valermos da imagem sugestiva que G. Colli oferece em seu Pós-fácio à edição crítica de **A.**: "o meditado brilhantismo estilístico" triunfa "sobre a dissolução de um indivíduo" (10, p. 454). O **A.** é inequívoco acerca da postura de Nietzsche em face do homem moderno e da modernidade:

"E para não deixar nenhuma dúvida a respeito do que eu desprezo, de quem é que eu desprezo: é o homem de hoje, o

homem do qual eu sou fatalmente contemporâneo. O homem de hoje — eu me asfixio com seu impuro respirar... Frente às coisas passadas sou, do mesmo o modo que os homens de conhecimento, de uma grande tolerância, isto é, de um auto-domínio magnânimo... Mas meu sentimento muda, explode, tão logo me aproximo da época moderna, da nossa época" (10, 38).

É precisamente à questão nuclear desse desprezo e dessa crítica radical da modernidade que A. se encarrega de dar expressão, pois uma das teses centrais que perpassa o conjunto dos últimos escritos de Nietzsche é a de que o Cristianismo é a força produtora e motriz da modernidade, ainda que esta força se expresse sob os mais desconcertantes e insuspeitados disfarces. Por essa razão, apresenta-se a genealogia do Cristianismo como o ponto nodal da crítica nietzscheana da modernidade, de modo que A.S. Pascual, introduzindo sua versão espanhola de A., pode afirmar com inteira propriedade:

"Esta obra, en efecto, piedra de escándalo para todo el que lúcidamente haya buscado perderse por los laberintos del pensamiento de Nietzsche, pero sin atreverse a llegar nunca hasta el rincón último donde tiene su morada el Minotauro; esta obra, arma de combate de católicos contra protestantes, de protestantes contra católicos, de creyentes contra ateos, de ateos contra creyentes, de todos contra Nietzsche; esta obra maldecida, calumniada, injuriada y desconocida, es la conclusión más coherente, la conclusión necesaria, de todo su camino mental. Si el pensamiento de Nietzsche no lleva a El Anticristo, no lleva a ninguna parte" (11, pp. 7-8).

Sabe-se que a pretensão dessa obra caluniada e desconhecida é contar pela primeira vez — portanto, com inteira originalidade — a autêntica história do Cristianismo:

"vou contar a *autêntica* história do Cristianismo. Já a palavra *Cristianismo* é um mal-entendido, no fundo não houve mais que um cristão, e este morreu na cruz. O *evangelho* morreu na cruz. O que a partir desse instante se chama evangelho era já antítese do que *ele* tinha vivido: uma *má-nova*, um desangelho (*Dysangelium*)" (10, 39).

Reconstituir a história autêntica do Cristianismo — da força nuclear da modernidade — significa, para Nietzsche, reconduzi-lo às suas condições de surgimento. Ora, estas, para Nietzsche, plantam suas raízes no solo da *décadence*. *Décadence* é a noção básica em torno da qual se articulam, de algum modo, os escritos do último período da produção filosófica de Nietzsche. Ousamos afirmar que é em torno deste conceito que — pelo menos desde 1885 — se orienta a reflexão nietzscheana sobre a cultura do ocidente. O próprio Nihilismo — noção de decisiva importância no pensamento de Nietzsche e por ele entendida como *dynamis* da cultura do ocidente, em cujo curso os supremos valores desta se desvalorizam¹ — só pode ser plenamente compreendido se tomado não como causa, mas como fenômeno e sintoma do acontecimento radical da *décadence*: referência teórica com recurso à qual se esboçam os contornos gerais do projeto filosófico do A.²

¹ "Nihilismo: falta a meta, falta a resposta à pergunta por que? O que significa o nihilismo? *que os supremos valores se desvalorizam*." Fragmento póstumo do outono de 1887, n° 9 (35); (22, pp. 350-351).

² "Para o conceito de *Décadence*: 1. A *Sdopsis* é uma consequência da *décadence*, do mesmo modo que a libertinagem do espírito. 2. A corrupção dos costumes é uma consequência da *décadence*: fraqueza da vontade, necessidade de estimulantes fortes... 3. Os métodos de cura, psicológicos, morais, não alteram o curso da *décadence*, eles não a detêm, são fisiologicamente *nulos*: compreensão da *grande nulidade* dessas pretensas reações; são formas de narcotização contra certas fatais consequências aparentes, não extirpam o elemento mórbido, são freqüentemente tentativas heróicas de anular o homem da *décadence*, impor um minimum à sua perniciosidade; 4. O Nihilismo não é a causa, mas apenas a lógica da *décadence*..." (22, Fr. 14 (86), pp. 26 s.).

O empreendimento de Nietzsche pode ser considerado, sob tal ponto de vista, como inserido, pelo menos em parte, na continuidade da tradição iluminista, pois consiste em trazer à luz os obscuros investimentos de poder em que se funda o Cristianismo, religião triunfante no ocidente, descobrindo o sentido autêntico dos artigos de fé e das crenças ilusórias da tradição cristã. É nesse sentido que o trabalho do **A.** — trabalho científico de historiador, filólogo, psicólogo, etnólogo, filósofo e estilista — se posiciona do lado da *razão*, contra o obscurantismo dogmático da fé.

"Somente nós, os espíritos *que chegamos a ser livres* temos o pressuposto para entender o que dezenove séculos malentenderam — aquela honestidade, convertida em instinto e paixão, que declara guerra à mentira piedosa mais ainda que a toda outra mentira... Esteve-se indizivelmente distante daquela nossa amorosa e precavida neutralidade, daquela disciplina do espírito que é a única a permitir adivinhar coisas tão estranhas e delicadas: em todo tempo se quis aqui, com um egoísmo desavergonhado, somente a vantagem *própria*, com base na antítese do evangelho se construiu a Igreja" (10, 36).

Mas, se o livro contém uma crítica histórica do Cristianismo, isto não implica na necessidade de absorvê-lo inteiramente na tradição da Aufklärung, de fundo otimista e confiante nos poderes e recursos da razão. Se, por um lado, o Cristianismo se apresenta para Nietzsche como erro fatal e funesto mal-entendido sobre a vida, deve-se considerar, por outro lado, que a própria vida é, para o mesmo Nietzsche, impossível sem a ilusão, o mal-entendido, o cegamento, o engano, o auto-engano, o erro, a transfiguração; não se pode, pois, deixar de considerar que, para Nietzsche, "a vida depende de aparência, quero dizer, de erro, impostura, disfarce, cegamento, auto-cegamento"; a grande forma da vida sempre se mostrou do lado do "mais inescrupuloso polytropoi" (23, 344). Não

se trata, pois, como vemos, de uma simples petição de princípios que resultasse numa adesão incondicional aos valores de verdade das ciências em detrimento do erro, da falsidade e da ilusão, mas do maduro reconhecimento e da lúcida aceitação dos limites inerentes à capacidade humana de conhecimento, da consciência serena de que o engano e a perspectiva integram as condições gerais da vida.

Em face desses elementos pode-se dizer que os escritos do derradeiro período da produção filosófica de Nietzsche acusam uma pronunciada tendência à retomada do pessimismo artístico de *O Nascimento da Tragédia*. O que não significa, entretanto, um puro e simples retorno às posições estéticas do jovem Nietzsche, porém uma reedição das mesmas no interior de um referencial teórico enriquecido pelas leituras, experiências e resultados de análise crítica e conceituação empreendidos por Nietzsche ao longo de sua trajetória filosófica. Tal é precisamente o caso de um desses operadores teóricos de importância capital para a reflexão nietzscheana contemporânea do A.: o conceito de *décadence*, que se elabora de início em relação à compreensão do *estilo decadente*, especialmente do estilo da poesia dramática de Wagner, entendido como sintoma da corrupção estética.

2. SOBRE O CONCEITO DE DÉCADENCE

O conceito de *décadence* se explicita, na obra de Nietzsche, em referência a leituras por ele feitas da obra de P. Bourget já em 1883-1884. Em um fragmento póstumo desse período, Nietzsche menciona Bourget como fonte teórica de onde se pode extrair uma compreensão adequada do problema da *estilo decadente*, compreensão esta perfeitamente aplicável, segundo ele, ao caso da obra de arte de R. Wagner.³

³ Fragmento póstumo do inverno de 1883-1884, n° 24 (6), in 19, pp. 645-646

Em *O Caso Wagner* tais reflexões conquistam expressão acabada, na verdade sem referência nominal a P. Bourget, mas em evidente relação com seus *Essais de Psychologie Contemporaine*. A respeito do estilo poético wagneriano escreve então Nietzsche:

"Com o que se caracteriza a *décadence literária*? Com que a vida não mais habita o todo. A palavra se torna soberana e salta para fora da frase, a frase ultrapassa e obscurece o sentido da página, adquire vida às custas do todo — o todo já não é mais um todo. Isto, porém, é o signo de todo o estilo de *décadence*: a cada vez anarquia dos átomos, desagregação da vontade... A vida, a *igual* vivacidade, a vibração e a exuberância da vida concentrada nas menores formações, o resto *pobre* em vida" (12, 7).

Percebe-se, neste texto, que a questão da *décadence* se elabora, de início, em relação imediata com o problema do estilo literário para, em seguida, transcender os limites da literatura, de modo que a *décadence* propriamente literária serve de metáfora para indicar simbolicamente todo gênero de *décadence*. Do mesmo modo, a questão da *décadence*, tendo-se colocado inicialmente a propósito do estilo literário, adquire progressivamente, nos derradeiros escritos, dimensões cada vez mais amplas. Para podermos dar conta adequadamente das análises do Cristianismo contidas em o **A.** e da influência do nihilismo literário russo, que nelas se expressa, torna-se necessário fazer um pequeno excursus teórico para explicitar o significado genérico do conceito de *décadence* no pensamento nietzscheano. Devemos, portanto, abandonar momentaneamente a esfera da *décadence* literária para voltarmos a ela enriquecidos pela ampla variedade de sentidos que a noção de *décadence* adquire ao generalizar-se.

Em seu sentido amplo, *décadence* significa, para Nietzsche, um fato fisiológico (*physiologische Tatsächlichkeit*, cf. 16, p. 133).

"O declínio, a corrupção, a escória não são algo de condenável em si mesmo: são uma consequência necessária da vida, do crescimento vital. O aparecimento da *décadence* é tão necessário quanto um crescimento e um desenvolvimento da vida; não se pode simplesmente *eliminá-la*. Manda a razão que, ao contrário, a ela seja atribuído *seu próprio direito*" (22, pp. 255-256).

O fato fisiológico da *décadence* se manifesta, portanto, como declínio, deformação, corrupção, desagregação, que são, para Nietzsche, consequências tão necessárias da vida quanto os fenômenos do crescimento. Para se obter uma idéia adequada da *décadence* e uma correta compreensão de suas variadas manifestações, é necessário considerá-la antes de tudo como *processo*, não como estado ou resultado.

"A *décadence* descrita como degeneração não é um estado, mas um processo. Nela se efetiva a dissolução de uma organização. Tendo-se esta completado, decaída uma unidade numa multiplicidade sem mútua conexão (unidade que só é possível como estrutura hierarquizada), não se pode mais falar em *décadence*. Sob este título somente podem ser apreendidas as fases do processo de decadência de uma totalidade, na medida em que esta, em todas as tendências à dissolução, ainda permanece uma unidade" (9, p. 70).

É preciso, em seguida, destacar que toda concreção vital que degenera permanece, ao longo do processo de sua *décadence*, uma estrutura hierarquizada de forças em oposição e confronto, de onde se engendram ajustamentos do tipo dominação/sujeição. Tais forças devem ser entendidas como *vontades de poder* formando alianças e oposições entre si; em termos rigorosamente nietzscheanos, deve-se sempre falar em vontades, e não em vontade de poder, uma vez que esta noção não se equipara, em Nietzsche, a um "princípio metafísico simples, que se desenvolve a partir de si mesmo e em si

mesmo se incrementa." Nietzsche "parte de uma pluralidade de vontades de poder em combate umas com as outras, e que formam partidos" (*id.* p. 75). É o resultado desse combate que se determina nos pares de opostos: domínio/sujeição, fortaleza/fraqueza, cujas posições alternam incessantemente. Daí decorre que o conteúdo e a dinâmica da negatividade inerente à oposição se determina pela positividade contraposta, de que aquele conteúdo é a negação. Desse modo, a vontade dominante numa formação orgânica decadente — trate-se de um ser vivo singular ou de uma formação cultural — é sempre uma vontade habitada por esse tipo de negatividade, cujo propósito é a desagregação e a morte; trata-se daquilo a que Nietzsche dá o nome de "vontade de Nada" (cf. 22, 14 (123), p. 303 ss.), vontade nihilista. Mas a vontade nihilista não pode renunciar à sua natureza de vontade de poder, segundo a fórmula nietzscheana de *Para a Genealogia da Moral: a vontade prefere querer o nada a não querer absolutamente*; de onde resulta a dramática ambigüidade de uma vontade de nada que não é jamais um nada de vontade. Não se trata aqui de um simples paradoxo, mas de uma contradição irreconciliável. A vontade nihilista manifesta na negação e por ela sua condição de vontade de poder; conquistando a ascendência sobre a positividade a que se contrapõe, a negatividade torna-se dominante, de modo que a própria resistência da negação se constitui na energia que a mantém ferreamente apegada à vida — a segurança de sua conservação e manutenção de seu domínio se apresentando como triunfo do negativo e das condições em que este se expressa valorativamente, isto é, como desvalorização absoluta de toda alteridade a si.

Como degenerada vontade de nada, o nihilismo aspira à morte. É porisso que os meios de conservação da vida decadente não podem deixar de se converter no contrário de si mesmos, a escolha do remédio sendo ao mesmo tempo o encontrar instintivo do veneno letal, que retarda e mantém indefinidamente em suspenso o advento da morte anelada (cf. 16, 133 ss.). Mas, como vontade de poder

tornada força dominante numa concreção orgânica que degenera, o nihilismo *superintende e administra* o processo de sua própria conservação, cuja *dynamis* é haurida na negação de toda alteridade, a começar por aquilo que Nietzsche considera como o sadio, o não degenerado "par excellence", o natural, a efetividade ou realidade (*die Wirklichkeit*), isto é, o reverso das entidades metafísicas abstratas, o mundo da imanência, o livre curso profusamente polimorfo das "forças naturais". Esse processo de decomposição, inclusive fisiológica, do homem moderno se revela, ao mesmo tempo que se oculta, em todas as concreções culturais do ocidente; seus sintomas abundam da política à estética, da produção e organização da vida material aos costumes, à arte, moralidade e religião. A desqualificação da causalidade natural, a negação do mundo e do corpo pelo ascetismo cristão dá forma à configuração religiosa desse processo de uma vida malograda, que se encaminha para a morte; sua expressão ética se presentifica na exaltação da renúncia ao proveito próprio, tal como formulada pelo altruísmo característico da moderna visão moral do mundo e que constitui para Nietzsche o pano de fundo da moral democrata, socialista e anarquista.

Eis como se poderia formular o paradoxo que se inscreve no coração do nihilismo europeu: de um lado, a negatividade ingênua, que anseia pelo plácido repouso na indiferença do Nada; de outro lado, mas indissociavelmente unido ao primeiro, o desesperado apego à vida com a tenacidade dramática que brota da contradição irresolúvel. É neste solo que se instituem os supremos valores pelos quais e nos quais a vontade de nada conquista e expressa seu domínio em relação a seus antípodas.

Essas as coxias, esse o cenário conceitual onde o A. desdobra seu enredo: a narrativa da pretensa história autêntica do Cristianismo, encenada em "première" sob a regência de um psicólogo sutil, cuja sabedoria se nutre na freqüentação espiritual e apaixonada da sombria mas sublime atmosfera literária russa dos

meados do século XIX.

O conceito de *décadence*, entendida como processo cuja lógica é o nihilismo, constitui o referencial ao qual devem ser reportadas as análises do **A**. A própria elaboração desse referencial, por sua vez, se revela como caudatária da poderosa influência exercida sobre o filosofar nietzscheano pela literatura. Pode-se dizer a esse respeito, com inteira propriedade, que a representação que Nietzsche se fazia do nihilismo de seu tempo se orientava predominantemente pela imagem do anarquismo russo, tal como esta se configurava nos romances e novelas de Tolstoi e Dostoievski. Se é inegável a estreita relação que existe entre o conceito nietzscheano de *décadence* e o conteúdo da mesma noção nos *Essais de Psychologie Contemporaine* de Bourget, não se pode deixar de levar em consideração o que observa W. Mueller-Lauter sobre o horizonte conceitual em que se movia o psicólogo francês. A compreensão da *décadence* como originária da defasagem entre as complexas necessidades do homem moderno e a insuficiência dos recursos da realidade dada não era, para Nietzsche, suficientemente ampla e satisfatória (cf. 9, p. 68). É precisamente da literatura russa, de publicações de Herzen e Turgueniev, muito especialmente de Tolstoi e Dostoievski, que Nietzsche recebe as mais fecundas sugestões cuja elaboração teórica e expressão literária resultarão na tentativa de transvaloração (*Umwertung*) materializada em **A**. Não se deve, com certeza, minimizar o peso e a importância de outras fontes teóricas sobre procedimentos e análises de o **A**. Na sequência deste trabalho indicaremos algumas das principais fontes científicas às quais recorreu Nietzsche na para a concepção e execução de seu trabalho, fazendo justiça à sua importância respectiva. Mas não se deve jamais perder de vista, como também se esclarecerá na sequência, que romances e novelas dos escritores russos da metade do século passado fornecem ao **A**. o essencial talvez de seu procedimento metodológico e certamente parte considerável de seu conteúdo. Não se pretende com isso retomar aqui a questão da originalidade do

escrito de Nietzsche, reputando-o simples extensão filosófica de intuições artísticas de Tolstoi ou Dostoievski; trata-se, antes, de mostrar como certos primores artísticos inigualáveis da literatura de ambos ressoam e frutificam, numa inflexão e arranjo genuinamente nietzscheanos, na obra de maturidade deste filósofo.

Cumprir notar, além disso, que é o horizonte da produção literária — começando pela crítica ao estilo literário da poesia dramática de R. Wagner — que oferece a Nietzsche o *locus* privilegiado onde se pode diagnosticar, testificar e, sobretudo, dissecar em condições ideais, as mais interessantes formações e florações da *décadence*. É nesse sentido que propomos se deve entender o lamento do A. de que desafortunadamente não tenha vivido um Dostoievski ao lado de Jesus de Nazaré nas primeiras comunidades cristãs; tivesse isso ocorrido e certamente herdaria a humanidade a primorosa estilização literária, psicologicamente insuperável, da figura daquele a que Nietzsche denomina "o mais interessante *décadent*" de nossa história (cf. 10, 31).

4. O TIPO PSICOLÓGICO DO REDENTOR

Como é sabido, a pretensão maior do A. é reconstituir o tipo psicológico do Redentor a partir de um princípio metodológico que se desdobra numa dupla operação: a) restaurar os traços mutilados desse tipo psicológico; b) despojá-lo de traços alheios, estranhos ao tipo, a ele acrescentados pela tradição. Este princípio metodológico se completa com uma questão filosófica preliminar: o problema de Nietzsche consiste em se perguntar se o tipo psicológico do Redentor nos é ainda representável, se ele nos foi, propriamente, transmitido; não se trata, pois, de uma questão concernente à verdade histórica do que ele fez, disse, ou de como morreu; o problema da reconstituição do tipo psicológico de Jesus de Nazaré não se confunde, para Nietzsche, com o problema da prova científica da verdade dos

evangelhos, donde não se apresentar o **A.**, principalmente, como uma crítica filológica ou exegese, no sentido estrito, das Sagradas Escrituras. Nesse sentido, o **A.** se distingue radicalmente da erudição historiográfica de seu tempo, que pode ser ilustrada, no que concerne ao empreendimento nietzscheano, pelos trabalhos de D.F. Strauss e de E. Renan. A Strauss objeta Nietzsche que a ele não importam as contradições da tradição. Sua objeção advém de um outro princípio:

"Como é possível, em absoluto, denominar *tradições* as lendas de santos? As histórias de santos são a literatura mais ambígua que existe: aplicar a elas o método científico, *se não existem outros documentos*, me parece uma empresa condenada de antemão — mera curiosidade erudita" (10, 28).

Se o empreendimento historiográfico de D.F. Strauss, a despeito de seu sedutor brilhantismo,⁴ se apresenta como mera curiosidade erudita, *A Vida de Jesus*, escrita por E. Renan aparece para Nietzsche como um grosseiro erro "in psychologis". Ainda que em algumas de suas passagens o **A.** se aproxime dos principais resultados da obra escrita por Renan sobre a vida de Jesus, a caracterização feita por este do Cristo como gênio ou herói é decididamente recusada por Nietzsche:

"O senhor Renan, esse bufão in psychologis, trouxe ao seu esclarecimento do tipo de Jesus os dois conceitos mais *impróprios* que para isso possam existir: o conceito *gênio* e o conceito *herói*. Mas se existe algo não evangélico é o conceito de herói" (10, 29).

⁴ "Longe vai já a época em que, como todos os jovens doutos, também eu saboreei, com a inteligente lentidão de um filólogo refinado, a obra do incomparável Strauss." (10, 28)

A reconstituição feita por Nietzsche da figura do Redentor, isto é, a restauração de seu tipo psicológico se fundamenta, sobretudo, num conhecimento intuitivo, em intuições (Einfuehlung). A despeito da importância dada por Nietzsche ao rigor e à objetividade científicas, a despeito do elogio feito por ele ao valoroso sentido histórico de seu tempo (cf. 10, 36), é sobretudo com base em Einfuehlung que o **A.** procede:

"Não é com erudição filológica e com Metódica que Nietzsche quer se aproximar da figura de Jesus, porém por meio de uma reconstituição de seu tipo psicológico. Nietzsche se coloca perante a tradição evangélica de modo inteiramente crítico. Como obtem ele, no entanto, a figura positiva de Jesus, *o tipo psicológico do redentor*? Duas passagens bíblicas ofereceram-lhe claramente um ponto de ancoragem (o autor se refere a MT 5,39 e LC 17,21, OGJ.); por que estas duas, não o esclarece o próprio Nietzsche. A despeito de seu professado *rigor de fisiólogo*, é necessário constatar: a reconstrução ou reconstituição do tipo do redentor funda-se em conhecimento intuitivo, em intuição (Einfuehlung)" (8, p. 384 s.).

Se, no que diz respeito à reconstituição da história de Israel, recorre o **A.** aos trabalhos historiográficos de J. Wellhausen; se conta com o apoio de uma freqüentação assídua e refletida da teologia paulina e com um sólido conhecimento de textos bíblicos para fundamentar sua oposição entre a prática genuinamente evangélica de Jesus de Nazaré e o Cristianismo histórico que dela resulta; se faz profissão de fé numa refinada filologia a ser compreendida como

"arte de bem ler — o poder de ler fatos *sem* falseá-los com interpretações, *sem* perder, por afã de compreender, a precaução, a paciência, a sutileza. Filologia como ephexis (indecisão) na interpretação, quer se trate de livros, de novidades jornalísticas, de destinos ou de fatos meteorológicos -para não se falar da *salvação da alma*..." (10, 52).

é sempre necessário, todavia, levar em consideração que a reconstituição do tipo psicológico do Redentor levada a efeito por Nietzsche não toma prioritariamente em consideração uma

"avaliação filológica das fontes; (Nietzsche) no máximo providenciou junto a Overbeck obras científicas de crítica das fontes, de onde então, sob condições, extraiu retroativamente alguma confirmação para sua própria visão psicológica. Uma vez que confiava mais numa análise dos instintos que numa análise das fontes, acreditava chegar essencialmente mais perto da realidade psicológica por meio de uma congenial concepção dos instintos do que teólogos e filólogos com sua crítica dos Evangelhos. Com isso ficam dadas força e fraqueza da interpretação de Nietzsche: ele consegue — a partir da intuição congenial também do antípoda — efetivamente apreender de modo especial certos traços no caráter e no atuar de Jesus. Mas falta inteiramente a necessária correção da intuição pela interpretação tão exata quanto possível das fontes" (3, p. 73 ss.).

Para Nietzsche, Jesus de Nazaré não pode ser compreendido em seu "proprium et ipsissimum" se o considerarmos como gênio, ou como herói, a modo de E. Renan. Com efeito, não pode ser considerado gênio aquele para quem "nosso inteiro conceito cultural *espírito*" (cf. 10, 29) carece de qualquer sentido. Nem pode ser entendido como herói aquele cujo supremo mandamento exige a não resistência ao mal e o amor do próprio inimigo. Esses traços de personalidade caracterizam antes, para Nietzsche, um tipo psicológico cuja expressão acabada se configura precisamente nas duas mensagens essenciais do Evangelho de Jesus de Nazaré: "O reino de Deus está no meio de vós" (LC. 17, 21). Esta passagem é interpretada por Nietzsche nos termos seguintes: unicamente a realidade interior importa, tudo aquilo que se considera como exterioridade ou positividade carece de qualquer consistência e

significação: economia, política, cultura, práticas sociais e culturais. A segunda mensagem (LC. 5, 39: "Não resistais ao mal"), Nietzsche a interpreta como expressão da instintiva impossibilidade de resistir e fazer oposição. O tipo psicológico manifestado no autêntico Evangelho só poderia ser adequadamente descrito, para Nietzsche, por meio do emprego do termo "idiota". Evitemos aqui, antes de toda outra ilação, qualquer compreensão indevida do termo como encerrando um sentido de ofensa ou detração. Como o estabelece de modo definitivo o trabalho de Dibelius anteriormente citado, trata-se sobretudo de uma espécie de *terminus* do alemão erudito, de uso corrente desde pelo menos o século XVIII, para caracterizar o leigo, desprovido de refinamento científico ou artístico, mas também o indivíduo alheio à realidade cotidiana dos negócios e afazeres.

"Se em algum lugar, então é manifestamente aqui que o emprego da palavra *idiota* a uma personagem histórica encerra, em verdade, crítica, mas não exprime uma ofensa; quer antes designar um tipo determinado: o homem estranho à realidade, que renega os instintos naturais" (3, p. 69).

O termo deve, pois, ser tomado no sentido que lhe é atribuído por Dostoievski em seu romance homônimo, e que Nietzsche interpreta como fusão do sublime, da inocência infantil e da enfermidade, como aquilo que, em alemão, se denomina um "Eigener" (próprio, original), e que se aproxima do termo correspondente em grego. Com este termo, se explicita e atesta a "influência de Dostoievski sobre o pensamento e as formulações de Nietzsche, na verdade em oposição à interpretação renaniana de Jesus como herói. É necessário ter presente esta ligação e estas fontes quando se pretende dar conta do conteúdo significativo das passagens respectivas" (7.a., p. 651). O emprego do termo procura, pois, ressaltar o lado afirmativo, não ressentido, da figura de Jesus, libertada de toda inclinação para a negação e a oposição, cujo ensinamento brota exclusivamente da única realidade conhecida e

vivenciada, da realidade do mundo interior. Para Nietzsche, Jesus de Nazaré tem que ser fatalmente mal-entendido se o considerarmos como Salvador, como aquele que se entregou pelos pecados dos outros. Jesus de Nazaré, para Nietzsche, viveu e pregou unicamente uma "religião do amor" (cf. 10, 30), cuja natureza consiste em ser, em última instância, uma doutrina budista dos inocentes de Deus, segundo a qual a suprema bem-aventurança (o reino de Deus) consiste na vivência a-temporal da *realidade interior*, na fuga de toda opressiva positividade.

"Que significa a *boa-nova*? A vida inteira, a vida eterna, foi encontrada — não se a promete, está aqui, *está dentro de vós*: como vida no amor, amor sem subtração nem exclusão, sem distância. Todo homem é filho de Deus — Jesus não reclama nada para si — enquanto filho de Deus todo homem é idêntico a outro" (10, 29).

A *boa-nova* de Jesus de Nazaré é, segundo Nietzsche, avessa a toda fórmula, a todo conceito de tempo e espaço, a tudo que é sólido, costume, instituição, Igreja; o autêntico Evangelho brota, segundo ele, de um mundo puramente interior, como do "único mundo verdadeiro e eterno" (cf. *ibid.*). Não se trata, sobretudo, da promessa de uma ressurreição futura, obtida pela submissa conversão presente, mas de "um sublime desenvolvimento do hedonismo" (*ibid.*), de uma prática e vivência efetivas do Reino de Deus como realidade interior presente e eterna. A mensagem suprema do Evangelho de Jesus de Nazaré consiste, segundo Nietzsche em que "o Reino de Deus está dentro de vós" (*ibid.*). Jesus pode ser considerado, para Nietzsche, com "alguma tolerância na expressão, um espírito livre" (10, 32). Esta "alguma tolerância na expressão" não lhe deve, todavia, ser necessariamente imputada apenas a descrédito. Sabe-se que um espírito tornado livre, nos termos do pensamento de Nietzsche, abriga ainda em si muito de negação e ressentimento: tornado livre e afirmativo, não o foi sem ter-se

superado muitas vezes, sem ter, vezes sem conta, "trocado de pele" e ultrapassado muitos de seus mais arraigados preconceitos e estados vividos. Jesus de Nazaré, no entanto, não abriga ressentimento algum, não nega nada. Consideradas as coisas justamente, "jamais teve ele um motivo para negar o mundo. Ele jamais cogitou do conceito eclesial de *mundo*... Precisamente a negação é para ele inteiramente impossível." Seu Evangelho se fundamente em duas realidades fisiológicas básicas:

"o ódio instintivo à realidade: consequência de uma extremada capacidade de sofrimento e excitação, que já não quer de modo algum ser tocada, pois sente de um modo demasiado profundo todo contato. A exclusão instintiva de toda aversão, de toda inimizade, de todas as fronteiras e distâncias no sentimento: consequência de uma extremada capacidade de sofrimento e excitação que sente como *desprazer* insuportável (quer dizer como *danoso*, como *desaconselhado* pelo instinto de conservação) todo opor-se, todo ter que opor-se, que unicamente no não opor resistência a ninguém, nem à desgraça e ao mal, conhece a bem-aventurança — o amor como única, como *última* possibilidade de vida..." (10, 30)

Daí porque o fundamental da doutrina de Jesus não consiste, segundo Nietzsche, numa crença (Glaube), mas numa *prática* evangélica (cf. 10, 33) que se caracteriza como vivência plena e atemporal da própria realidade interior à qual nada se contrapõe, posto que, na ausência de distâncias e resistências, de limites e oposições, frui-se a bem-aventuranda da comunhão com o Pai e com o Próximo. Todo mundo exterior não passa de ocasião para símbolos e metáforas da única realidade interior: não há culpa, não há pecado, nem expiação; aboliu-se toda distância entre Deus e o homem, o reino de Deus consiste na prática da não resistência, na ausência completa da ira e do desejo de vingança, no alheamento das rixas, demandas, querelas e tribunais, no completo apagamento das

diferenças entre estrangeiro e natural, na bem-aventurada comunhão universal dos inocentes de Deus, cujo reino é semelhante à inocência das crianças (cf. *ibid.*). Eis, pois, o essencial do Evangelho de Jesus: a interioridade da vivência, não a exterioridade da lei, das fórmulas, dos ritos, a positividade dos dogmas. Tal vivência se expressa simbolicamente como Verdade, Vida, Luz interior, para a qual toda realidade, natureza, cultura, linguagem, tem o simples valor de símbolo e parábola. O Evangelho de Jesus de Nazaré se constitui, para Nietzsche, numa "Symbolik par excellence" (cf. 10, 32); o reino de Deus desconhece por completo toda economia do crime e do castigo, da dívida e de seu resgate:

"O reino dos céus é um estado do coração — não algo situado acima da terra ou a que se chegue depois da morte. O conceito de morte natural falta completamente no Evangelho: a morte não é uma ponte, uma passagem, a morte falta porque pertence a um mundo completamente distinto, a um mundo somente aparente, somente útil para propiciar signos. A *hora da morte* não é um conceito cristão — a *hora*, o tempo, a vida física e suas crises não existem em absoluto para o mestre da *boa-nova*... O reino de Deus não é algo que se aguarde; não tem um ontem nem um alem-de-amanhã (Ueberrnorgen), não chega dentro de *mil anos* — é uma experiência em um coração; está em toda parte, não está em lugar nenhum" (10, 34).

A prática vivenciada do amor universal pregada por Jesus o conduziu à morte como consequência inevitável de sua pregação. O que dela remanesceu não foi uma doutrina, ou artigos de fé dogmáticos, mas o modelo de uma praxis: o comportamento diante de perseguidores, acusadores, caluniadores, magistrados; a postura perante o ódio, o escárnio a que foi submetido, culminando com a crucificação: não resistir ao mau, não se defender, não sustentar o próprio direito, compadecer-se sinceramente de quem contra si pratica o mal.

"As palavras ditas ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho: Este foi, em verdade, um homem divino, um filho de Deus, diz o ladrão. Se tu sentes isso — responde o Redentor — então *estás no Paraíso*, então tu também és um filho de Deus... *Não se defender, não se encolerizar, não opor resistência, nem sequer ao mau, amá-lo*" (10, 35).

Tal prática de interiorização do reino de Deus implica, senão numa negação explícita, doutrinária e formal da igreja entendida no sentido de realidade exterior, organizada segundo princípios, hierarquias e regramentos, pelo menos em sua superação e supressão necessárias *in concreto*, no seio da vivência cotidiana da comunhão universal com o Pai e o Próximo. Por conseqüência, Jesus de Nazaré e a comunidade de seus primeiros discípulos não puderam ser percebidos em Israel senão como rebeldes, sublevadores, sediciosos, pela hierarquia da Igreja judaica.

"Eu não vislumbro contra o que se dirigia a rebelião de que Jesus foi entendido ou *mal-entendido* como iniciador, se não foi uma rebelião contra a Igreja judaica, tomando-se Igreja exatamente no sentido em que nós tomamos esta palavra. Foi uma rebelião contra *os bons e os justos*, contra os *santos de Israel*, contra a hierarquia da sociedade; *não* contra sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula; foi a *incredulidade* com respeito aos *homens superiores*, o *não* a tudo o que era sacerdote e teólogo" (10, 27).

A hierarquia, posta desse modo tacitamente em questão, consistia, porem, na pedra angular do edifício social hebraico, a base de sua existência possível como individualidade nacional; ora, esta hierarquia,

"que desse modo foi colocada em questão, ainda que somente por um instante, era o palafita sobre o qual todavia conseguia subsistir, em meio à água, o povo judeu, era a *última*

possibilidade, trabalhosamente alcançada, de continuar existindo, o residuum de sua existência particular: um ataque a ela era um ataque ao mais profundo instinto de povo, à mais tenaz vontade de viver de um povo que existiu na terra" (*ibid.*).

É com a morte na cruz de Jesus de Nazaré que começa a formidável epopéia de um fecundo mal-entendido psicológico, que ilustra de modo exemplar a ambigüidade que grava a vontade nihilista: para poder conservar a própria existência particular como comunidade, os primeiros cristão necessitam isolar-se e opor-se a toda alteridade, renegar aquilo que, em relação a eles, aparece como o profano, *o mundo*, constituindo-se como seu antípoda e sua negação.

"Tão logo se abriu o abismo entre judeus e judeus-cristãos, não restou aos últimos nenhuma escolha, a não ser empregar as mesmas proceduras de auto-conservação que o instinto judeu aconselhava *contra* os próprios judeus, enquanto os judeus até então os haviam empregado *contra* o *não-judaico*. O cristão é apenas um judeu de confissão mais livre" (23, p. 363).

Tudo aquilo que se compreende sob a noção cristã de *mundo*, *sabedoria do mundo*, não é senão, para o cristão, presunção, altivez e arrogância, reino das trevas e do *príncipe deste mundo*. Este mundo passa a significar o domínio do mal, do pecado, em cuja antítese se encerra o cristão, num mundo próprio e imaginário, alheio às leis e à causalidade *deste* mundo. Nos primeiros tempos da comunidade cristã, *este mundo* significa imediatamente a sociedade teocrática e a Igreja de Israel, de quem é necessário se apartar e proteger como de seu contrário e inimigo. Em seguida, quando, nos termos de Nietzsche, o Cristianismo "abandona os subterrâneos do mundo antigo" (10, 22) para se erigir em religião dominante no ocidente, *este mundo* passa a significar tudo o que é considerado

não-cristão. A partir da morte na cruz, interpreta-se o Evangelho de Jesus de Nazaré nos termos da economia contratual da recompensa e do castigo. A própria morte na cruz é interpretada como punição, contradição (*Widerlegung*), ameaça à subsistência das comunidades cristãs primitivas. Estas adquirem consciência de si *a partir da oposição* contra a ordem social judaica, contra o judaísmo da casta sacerdotal: "*Quem o matou? Quem era seu inimigo natural?*" Esta pergunta irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo *dominante*, seu estamento supremo." (10, 40) Com a morte na cruz instala-se o abismo entre judeu e cristão (cf. *ibid.*), de modo que retroativamente, projeta-se na figura de Jesus traços psicológicos originariamente ausentes dela. "A partir desse instante os discípulos se sentiram em rebeldia *contra* a ordem, conceberam retrospectivamente Jesus como alguém que estava em *rebeldia contra a ordem*. Até então *faltava* em sua imagem esse traço belicoso, esse traço que diz não, que faz não" (*ibid.*). A partir de então são projetados na figura de Jesus todos os traços típicos do rabinismo: o rancor, a polêmica, a negatividade, a dialética, a combatividade, a vingança, o ressentimento, transmutando-se a cristandade em Cristianismo (*Christlichkeit/Christentum*, cf. 10, 39), cuja principal característica consiste em ser uma re-interpretação da simbólica de Jesus de Nazaré que a desnatura e transfigura em dogmata eclesiástica.

"Não um crer, mas um fazer, sobretudo um *não* fazer muitas coisas, um *ser* distinto... Os estados de consciência, uma crença qualquer, um ter-por-verdadeiro, por exemplo, — todo psicólogo o sabe — são, com efeito, estados completamente indiferentes e de quinta ordem comprados com o valor dos instintos: dito com maior rigor, todo o conceito de causalidade espiritual é falso. Reduzir o ser-cristão, a cristandade, a um ter-por-verdadeiro algo, a uma simples fenomenalidade da consciência, significa negar a cristandade" (10, 39).

Esta negação do ser-cristão vem à luz também como transformação da noção de reino de Deus. Em Jesus de Nazaré, o reino de Deus era uma vivência e uma realidade, de modo algum uma promessa. Da interpretação dada a sua morte na cruz como castigo, expiação e resgate ressalta

"a primeiro plano a expectativa popular de um Messias: fixou-se o olhar em um instante histórico: o reino de Deus vem para julgar seus inimigos... Mas, com isso, tudo fica mal-entendido: o reino de Deus como ato conclusivo, como promessa. O Evangelho tinha sido, no entanto, precisamente um estar aí, um estar cumprido desse reino, a *realidade* desse reino. Justamente a morte *era* precisamente esse reino de Deus... Somente agora se introduziu no tipo do mestre todo desprezo e toda amargura contra os fariseus e os teólogos — com isso se fez dele um fariseu e um teólogo" (10, 40).

Do mesmo modo como Jesus de Nazaré passa, a partir desta interpretação, a figurar como Messias, que retornará na plenitude do tempo para julgar vivos e mortos, fazendo justiça, premiando o justo e castigando o pecador, do mesmo modo as relações com Deus-Pai perdem sua inocência evangélica de plenitude de comunidade, regrando-se segundo o modelo das relações de exterioridade entre credor e devedor. Exaltado de maneira "extravagante", Jesus aparece como desligado da comunidade primitiva, como estando separado dela, "exatamente do mesmo modo que, em outros tempos, os judeus, por vingança contra seus inimigos, tinham separado seu Deus de si próprios elevando-o nas alturas" (*ibid.*). Deus se transfigura no supremo credor, que oferece seu filho em sacrifício para resgate do pecado alheio (cf. 10, 41).

"Deus entregou seu filho para remissão dos pecados, como *vítima*. Com isso se acabou de um só golpe com o Evangelho. O *sacrifício reparador*, em sua forma mais repugnante, mais bárbara, a do sacrifício do *inocente* pelo pecado dos culpados.

Que horrendo paganismo. Jesus tinha suprimido o próprio conceito de culpa -negou todo abismo entre Deus e o homem, *viveu* esta unidade de Deus e do homem como *sua* boa-nova... E *não* como privilégio. A partir de agora ingressam sucessivamente no tipo do redentor: a doutrina do juízo e do retorno, a doutrina da morte como morte-sacrifício, a doutrina da *ressurreição*, com a qual fica escamoteado inteiramente o conceito de bem-aventurança, realidade inteira e única do Evangelho — em favor de um estado *depois* da morte..." (*ibid.*).

Depreende-se desta análise que Nietzsche interpreta o triunfo do Cristianismo no mundo ocidental como uma espécie de retomada potencializada das mesmas operações básicas que tornaram possível a conservação da existência particular de Israel como nação e que caracterizam paradigmaticamente a ambigüidade radical da vontade nihilista. Para ele, a vitória de Paulo contra Roma e contra a Grécia consoma o triunfo do ponto de vista nihilista e reativo no mundo ocidental. Ao invés do afastamento budista do *mundo*, como ocorre com toda forma de ingênua decadência,⁵ são eles utilizados, instrumentalizados como meio para preservar indefinidamente na vida um tipo psicológico viceralmente degenerado, uma forma de vida que triunfa a partir da negação da vida em geral, condição única de possibilidade de sua auto-afirmação:

"A vontade fundamental de empregar conceitos, símbolos, atitudes que estão comprovados na praxe do padre, a recusa instintiva de toda *outra praxe*, de toda *outra* espécie de perspectiva de valor e utilidade — isso não é somente

⁵ Os evangelhos são inestimáveis como testemunho da corrupção já no *interior* da primeira comunidade. O que Paulo, mais tarde, com cinismo lógico de um rabino, levou até o fim era, a despeito disso, meramente o processo de degradação que começou com a morte do redentor. Esses Evangelhos... são para um psicólogo um contentamento de primeira ordem -como o *oposto* de toda corrupção ingênua, como o refinamento par excellence, como arte de corrupção psicológica." (23, p.

tradição, isso é *herança*: somente como herança faz efeito de natureza. A humanidade inteira, até mesmo as melhores cabeças dos melhores tempos (com exceção de uma, que talvez seja meramente um monstro inumano) deixou-se enganar. Leram o Evangelho como *o livro da inocência*... nenhuma pequena indicação sobre a maestria com que foi representado esse espetáculo" (23, p. 362).

4. AS FONTES DO A.

Por importantes que tenham sido os resultados colhidos da freqüentação sistemática por Nietzsche das fontes científicas, por mais curiosas que sejam as semelhanças constatáveis entre A. e determinadas passagens de E. Renan ou J. Wellhausen, a análise do texto de Nietzsche, seu cotejo com os fragmentos póstumos do mesmo período, demonstra uma inegável prevalência das fontes literárias, não científicas em sentido estrito, especialmente da literatura de Tolstoi e Dostoievski. Assim é que a referência a Dostoievski contida no capítulo 31 do A. pode ser melhor explicitada se a compararmos, por exemplo, com o seguinte fragmento póstumo da primavera de 1888:

"Jesus: Dostoievski — Eu conheço apenas um único psicólogo que viveu num mundo onde o Cristianismo é possível, onde um Cristo pode surgir a qualquer momento. É Dostoievski. Ele *adivinhou* Cristo: — e ele permaneceu instintivamente protegido de representar este tipo com a vulgaridade de Renan" (21, p. 409; Frag. N° 15 (9)).

Trata-se de um fragmento precioso, porque nele Nietzsche alude ao procedimento do próprio A., projetado em Dostoievski: *adivinhar* o Cristo, *intuí-lo*, apreende-lo por afinidade espiritual, *a despeito* dos Evangelhos. Visto sob a ótica do A., Dostoievski seria alguém capaz de saber sentir e transmitir, no perfil psicológico de

seus personagens, a sedução irresistível que emanava da figura de Jesus de Nazaré: fusão do Sublime, do Enfermo e do Infantil. Saber ver com os olhos de (*sich in jemanden einfuehlen*) — eis a prática genuína e constante do A.; troca vertiginosa de perspectivas, desconcertantes mudanças de pele. Ser capaz de perceber os Evangelhos do ponto de vista do tipo psicológico do Redentor; intuir o mundo das primeiras comunidades cristãs a partir de uma "atmosfera de romance russo" (cf. 10, 31); conceber a figura do criador do Cristianismo sob a perspectiva de São Petersburgo (*id.*, 7); examiná-la, por outro lado, do ponto de vista da interpretação ressentida dos discípulos depois da morte na cruz; do ponto de vista da teologia "rabínica" do apóstolo Paulo e a partir da perspectiva da Igreja romana; fazer o elogio do rigor e da objetividade científica, exaltar o sentido histórico do século XIX, sem recuar diante da necessidade de adivinhar e intuir, saber ver com os olhos de... Para fundamentar a presente interpretação, é necessário recorrer a inúmeros textos de apoio encontráveis entre os apontamentos de Nietzsche do período de elaboração do A., a fragmentos inéditos que devem ser tomados como trabalhos preparatórios deste escrito, a passagens da própria obra e a transcrições de Tolstoi e Dostoievski abundantemente comentadas por Nietzsche.

Já registramos como a interpretação nietzscheana do autêntico Evangelho de Jesus de Nazaré não se apoia em profusa e rigorosa exegese das fontes bíblicas, mas na eleição aparentemente arbitrária, fundada numa psicologia intuitiva dos instintos, de duas passagens em especial (MT. 5, 39 e LC. 17, 21). O arbítrio aparente desta escolha se dissipa quando consideramos que sua motivação é haurida numa interpretação do essencial do Evangelho de Jesus diretamente proveniente da leitura de Tolstoi:

"Le passage qui devint pour moi la clef de tout fut celui qui est renfermé dans les 38e et 39e versets de Matth. V: Vous avez appris qu' il a été dit: oeil pour oeil et dent pour dent; et

moi je vous dit de ne point résister au mal que l'ont veut vous faire" (26, p. 12).

Ao lado desta passagem, transcrita por Nietzsche em seus cadernos de notas, pode-se encontrar o seguinte fragmento, inequivocamente comentário do texto de Tolstoi: "O direito antigo, que resiste ao Mal e revida o Mal com o Mal, e o direito novo, que não revida, não se defende" (22, p. 96; Fragmento nº 11 (247)).

O resultado dessa leitura e meditação aparece com toda evidência, por exemplo, no capítulo 29 de o *A.* "Precisamente a antítese de todo disputar, de todo sentir-se em guerra, tornou-se aqui instinto: a incapacidade para a resistência torna-se aqui moral ('Não resistais ao Mal', a mais profunda palavra dos Evangelhos, em certo sentido sua chave)". Idêntica influência se expressa também na tese fundamental, enunciada pelo *A.*, da corrupção pela Igreja cristã da prática evangélica autêntica vivida por Jesus de Nazaré. Enunciamo-la tal como se formula nos escritos preparatórios do *A.*; neles se pode apreender, de modo mais imediato, a presença forte da literatura russa: "A Igreja é exatamente aquilo contra o que pregou Jesus — e contra o que ele ensinou seus discípulos a lutar" (22, p. 98; Fragmento nº 11 (257)). "Se não se compreende que a Igreja não somente é a caricatura do Cristianismo, mas a guerra organizada contra o Cristianismo..." (*id.* p. 104; Fragmento nº 11 (276)). Não se pode deixar de identificar em tais passagens o eco da interpretação dos Evangelhos feita por Tolstoi:

"Et j'acquis la conviction que la doctrine de l'Eglise, quoiqu'elle ait pris le nom de chrétienne ressemble singulièrement à ces ténèbres contre lesquelles luttait Jésus et contre lesquelles il recommande à ses disciples de lutter" (26, p. 220).

Tais passagens atestam também, inequivocamente, as ressonâncias da leitura nietzscheana de *O Idiota* de Dostoievski, onde também se enuncia a tese segundo a qual:

"O catolicismo romano é pior que o próprio ateísmo... O ateísmo se limita a proclamar o Nada, mas o Catolicismo vai mais longe: prega um Cristo que ele desfigurou, caluniou, vilipendiou, um Cristo contrário à verdade. Prega o Anticristo, juro-lhes" (4, p. 40).

No fragmento póstumo de Nietzsche, que transcrevemos em seguida e que pertence ao período de elaboração do **A.**, pode-se perceber a profundidade a que chega a reflexão suscitada neste filósofo pela leitura da literatura russa:

"A vida exemplar consiste no amor e na humildade; na plenitude do coração, que nada exclui, sequer o mais humilde, na renúncia cabal a querer sustentar o próprio direito, renúncia à defesa, na vitória sobre o sentimento de triunfo, na crença na bem-aventurança aqui na terra, a despeito da privação, da resistência e da morte, na reconciliação, na ausência de ira, de desprezo, em não querer ser recompensado, em não ter-se ligado a ninguém, na mais espiritualizada ausência de servidão: uma vida muito ativa, uma vontade de vida pobre e prestativa. Depois que a Igreja se deixou despojar de *toda prática cristã* e sancionou precisamente a vida no Estado, aquela espécie de vida que Jesus tinha condenado e combatido, ela necessitou transformar o *sentido* do Cristianismo em algo de outro, na *crença* em coisas indignas de crença, no cerimonial, da prece, oração, festas, etc... Os conceitos de pecado, perdão, castigo, recompensa — tudo completamente desconsiderado e quase excluído do primeiro Cristianismo — passam então para o primeiro plano" (*id.* p. 103 ss. Fragmento nº 11 (275)).

Consideremos, para finalizar, outro *tour de force* do **A.**: tese de filosofia da religião que compreende Deus como atributo da nacionalidade. Tomemos, em primeiro lugar, seu enunciado tal como fixado no capítulo 16 do **A.** "Um povo que ainda acredita em

si mesmo, ainda tem também seu próprio Deus. Nele venera as condições graças às quais elevou-se, suas virtudes -- projeta o prazer que tem consigo mesmo, seu sentimento de potência, em um ser a quem pode agradecer por isso" (23, 16). Esta formulação resulta de um intenso trabalho de elaboração conceitual desenvolvido a partir de leituras de Dostoievski. O fragmento transcrito a seguir - evidentemente preparatório da formulação definitiva da mesma tese - pode servir de prova suficiente de nossa asserção. Trata-se de uma transcrição por Nietzsche de parte substancial do diálogo entre Schátov e o príncipe Strawoguin, extraída do parágrafo 7 do primeiro capítulo da segunda parte de *Os Possessos*:

"Deus como atributo da nacionalidade".

"O povo, o povo é o corpo de Deus. Uma nação somente merece tal nome enquanto tem seu próprio Deus e obstinadamente afasta de si todos os outros; apenas enquanto pensa triunfar com seu Deus e expulsar do mundo todos os deuses alheios. Os povos se movimentam por força de uma necessidade insatisfeita de atingir a meta: isto é, a constante e incansável afirmação de sua existência e negação da morte. O *espírito da vida*, a *corrente de água viva*, o princípio estético ou moral dos filósofos, a *recherche de Dieu*, é a meta de seu movimento, um Deus para si, no qual unicamente possa subsistir. Deus é a pessoa sintética de todo um povo, considerado de seu início a seu final. Quando os cultos começam a se generalizar, está próxima a destruição das nacionalidades. Os deuses perecem quando perdem seu caráter singular, e com eles os povos. Quanto mais forte é uma nação, tanto mais fortemente se diferencia seu Deus. Jamais se encontrou um povo sem religião (*sem o conceito de Bem e Mal*). Todo povo compreende essas palavras à sua maneira. Quando essas idéias são compreendidas de maneira idêntica entre vários povos, eles perecem, e a diferença entre Bem e Mal começa a se apagar e a desaparecer. A razão jamais pode definir tais conceitos, jamais pode, nem aproximadamente, separá-los: ela sempre os misturou do modo mais vergonhoso:

la science a conclu en faveur de la force brutale. Isso ocorreu através da *meia*-Ciência, a grande maldição, o déspota diante de quem tudo se inclina, mesmo A Ciência" (22, p. 151 ss. Fragmento nº 11 (346)).

Como já salientamos ao longo do texto, não foi nosso propósito recolocar a questão da originalidade das análises e resultados presentes em o *A*. A inflexão autenticamente nietzscheana de suas teses resulta patente em todas as passagens a que recorremos. Tratou-se, ao contrário, de fazer ressoar — pelo cotejo com suas fontes literárias de inspiração — o vigor e a direção (*Wendung*) próprias das interpretações nietzscheanas, num período de elaboração filosófica assustadoramente próximo do colapso mental a que sucumbiu o filósofo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Salvo expressa indicação em contrário, todas as traduções de originais em língua alemã são de nossa própria autoria. Nas citações, os algarismos anteriores às vírgulas remetem aos escritos utilizados, referidos de conformidade com a ordem a que obedece a bibliografia; os algarismos posteriores às vírgulas indicam preferencialmente capítulos, aforismos ou fragmentos. Toda referência a paginação é precedida de p.

1. BOURGET, P., *Essais de Psychologie Contemporaine*, Paris, 1883.
2. COLLI, G. e MONTINARI M., Kommentarband zu Nietzsches Gesamtwerk; in *Kritische Studienausgabe der Werke Nietzsches* (KSA), vol. 14, Muenchen, 1980.
3. DIBELIUS, M., Der psychologische Typus des Erlösers bei F. Nietzsche; in *Deutsche Vierteljahrsschrift fuer Literaturwissenschaft*

4. DOSTOIEVSKI, F., *O Idiota*, trad. Oscar Mendes, Rio de Janeiro, 1976.
5. _____, *Os Possessos*, trad. Augusto Rodrigues, Rio de Janeiro, s.d.
6. HEIDEGGER, M., *Holzwege*, 6ª ed. Frankfurt/M. 1980.
7. JANZ, C. P., *Nietzsche. Biographie*, Muenchen, 1981.
7. a. KAUFMAN, W., *Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist*, trad. J. Salaquarda, Darmstadt, 1982.
8. KUEHNEWEG, U., Nietzsche und Jesus - Jesus bei Nietzsche, in: *Nietzsche-Studien*, vol. 15, 1986, pp. 382-397.
9. MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York, 1971.
10. NIETZSCHE, F., *Der Antichrist*, in: KSA, vol. 6.
11. _____, *El Anticristo*, trad. A.S. Pascual, 4ª ed., Madrid, 1978.
12. _____, *Der Fall Wagner*, in: KSA, vol. 6
13. _____, *Die Fröhliche Wissenschaft*, in: KSA, vol. 3.
14. _____, *Die Geburt der Tragödie*, in: KSA vol. 1.
15. _____, *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA, vol. 5.
16. _____, *Götzen-Dämmerung*, in: KSA, vol. 6.
17. _____, *Ecce-Homo*, in: KSA, vol. 6.
18. _____, *Jenseits von Gut und Böse*, in: KSA, vol. 5.
19. _____, *Nachlassfragmente von 1882-1884*, in: KSA, vol. 10.
20. _____, *Nachlassfragmente von 1884-1885*, in: KSA, vol. 11.
21. _____, *Nachlassfragmente von 1885-1887*, in: KSA, vol. 12.
22. _____, *Nachlassfragmente von 1887-1889*, in: KSA, vol. 13.
23. _____, *Obra Incompleta*, trad. Rubens R. Torres Filho, 1ª ed. São Paulo, 1974.
24. _____, *Also sprach Zarathustra*, in: KSA, vol. 4.
25. RENAN, E., *Vida de Jesus*, trad. Eduardo Augusto Salgado, Porto, s.d.
26. TOLSTOI, L., *Ma Religion*, Paris, 1885.

NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received: _____

FALTA-NOS: _____

We are lacking: _____

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA
REMESSA**

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not
wanted.

À
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária "Zeferino Vaz"
Caixa Postal 6.110
13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

Tel.: (0192) 39.8342
Telex: (019) 1150 - Telefax (0192) 39.3327
Correio Eletrônico: pubifch@ccvax.unicamp.ansp.br