

A PERSPECTIVA DE NIETZSCHE SOBRE O "TIPO PSICOLÓGICO DO GALILEU"

NIETZSCHE'S PERSPECTIVE ON THE "PSYCHOLOGICAL TYPE OF THE GALILEAN"

KASSIO FLORES PASSOS LOPES (*)



(*) Kassio Flores Passos Lopes.

Professor Universitário na área de Filosofia e Teologia na Laureate. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP. Possui Mestrado em Filosofia pela PUC/SP. É bacharel em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo (2014). Tem experiência nas áreas de Teologia e Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Anticristo, filosofia, Nietzsche, Jesus e apocalipse.

Email: kassiofplopes@hotmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2165-763X>

Resumo: Este artigo busca compreender, especificamente, o “tipo psicológico do galileu” analisando os aforismos de *O Anticristo* (1888) em que Nietzsche esboça esse tipo, ao mesmo tempo em que aborda sua contraposição as duas caracterizações de Ernest Renan sobre Jesus, a saber, de “gênio” e “herói”. Procederemos uma resumida explanação de como Nietzsche as contrapõe com sua psicologia do Galileu. Procuraremos assim analisar a condição fisiopsicológica de Jesus conforme Nietzsche a concebia e a descreveu. Através deste esboço do tipo Jesus desenhado por Nietzsche buscaremos descrever sua perspectiva singular acerca deste personagem histórico.

Palavras-chave: Jesus; Cristianismo; *Anticristo*; Fisiopsicologia; Idiota.

Abstract: This article seeks specifically to understand the “Galilean psychological type” by analyzing the aphorisms of *The Antichrist* (1888) in which Nietzsche sketches this type, while addressing his counterpoint to Ernest Renan’s two characterizations of Jesus, namely “Genius” and “hero”. We will briefly explain how Nietzsche contrasts them with his Galilean psychology. We will thus try to analyze the physiopsychological condition of Jesus as Nietzsche conceived and described it. Through this Jesus-like sketch drawn by Nietzsche we will seek to describe his unique perspective on this historical character.

Keywords: Jesus; Christianity; Antichrist; Physiopsychology; Idiot.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

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

Nesse caso, Nietzsche mostrará que a formação do cristianismo se deu com uma falsificação do tipo psicológico de Jesus e de seu uso inapropriado com a finalidade de torná-lo em um redentor (*Erlösers*) da humanidade. Nos aforismos seguintes de *O Anticristo*, ele procurará perfazer estes três caminhos para justificar sua segunda tese: 1) mostrar o “tipo psicológico do galileu” o mais próximo do que poderia ter sido realmente, 2) a degeneração deste tipo com os traços alheios que lhe foram imputados e que não lhe pertenciam originalmente e, por fim, 3) desvelar como foi utilizado pelo cristianismo para atender suas próprias finalidades. Uma vez que o foco deste artigo reside em especificar a perspectiva de Nietzsche sobre a figura de Jesus, pode-se, então, recortar o “tipo psicológico do Galileu”, como objeto específico de nossa análise.

1. A RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA DE JESUS REALIZADA POR NIETZSCHE

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

Não vejo contra o que se dirigia a rebelião da qual Jesus Cristo foi entendido — ou *mal-entendido* — como sendo o causador, se não foi uma rebelião contra a Igreja judia, “Igreja” no exato sentido em que hoje tomamos a palavra. Foi uma revolta contra “os justos e bons”, contra “os santos de Israel”, contra a hierarquia da sociedade — *não* contra a sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula; foi a *descrença* nos “homens mais elevados”, o *não* pronunciado contra tudo que era sacerdote e teólogo. Mas a hierarquia que assim, embora apenas por um instante, foi posta em questão, era a palafita na qual, em meio à “água”, subsistia ainda o povo judeu, a *última* possibilidade, penosamente alcançada, de continuar, o *residuum* de sua existência política particular: um ataque a ela significava um ataque ao mais profundo instinto de povo, à mais tenaz vontade de vida de um povo que jamais houve na Terra. Este santo anarquista, que conclamou o povo baixo, os excluídos e “pecadores”, a *chandala* no interior do judaísmo, a contrariar a ordem dominante — com uma linguagem que, se pudéssemos confiar nos evangelhos, ainda hoje levaria à Sibéria —, foi um criminoso político, na medida em que criminosos políticos eram possíveis numa comunidade *absurdamente apolítica*. Isso o levou à cruz: a prova disso é a inscrição na cruz. Ele morreu por *sua* culpa — falta qualquer razão para dizer, por mais que se tenha dito, que ele morreu pela culpa dos outros. (AC, §27).

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

revolucionário, como fizera o teólogo Ernest Renan (1823-1892) em seu escrito *Vie de Jésus* de 1863¹.

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

Com esta concepção histórica sobre Jesus, Nietzsche contrapôs-se² à ideia de que o Galileu haveria de ser um revolucionário, tal como ele é visto na exposição de Renan. Conceber Jesus como “o revolucionário transcendente, que tenta renovar o mundo desde suas bases e concretizar o ideal que concebeu” (RENAN, 1995, p. 157), para Nietzsche, seria mais bem descrito como um “mal-entendido” do que como uma “interpretação”. Segundo Kaufmann, o senso de missão de Jesus, conforme apresentado por Nietzsche em *O Anticristo*, não incluiria ser um revolucionário, pois sua consciência

¹ No relato investigativo de Ernest Renan, Nietzsche questiona especificamente a integridade de sua representação psicológica de Jesus, sobretudo em caracterizá-lo como “herói” e “gênio”. Será precisamente em contraposição a esta descrição, valendo-se de seu procedimento genealógico, que Nietzsche despreverá seu “tipo psicológico do galileu” como antítese da figura concebida pelo teólogo, bem como pela teologia do século XIX, tanto quanto dos dogmas históricos da cristandade.

² Na verdade, *O Anticristo* mostrará Nietzsche opondo-se à interpretação sobre a vida de Jesus tanto de David Friedrich Strauss (1808-1874) quanto de Joseph Ernest Renan (1823-1892). Sem dúvida, será precisamente contra o segundo que Nietzsche travará explicitamente uma batalha hermenêutica em *O Anticristo*. Deve-se pontuar que David Strauss e Ernest Renan inserem-se no amplo movimento do século XIX de investigação sobre o Jesus histórico, consagrados entre os maiores e mais populares destes estudiosos. Por certo, escritos como *O espírito do Cristianismo e o seu destino* (1798-1800), de Hegel e, mais tarde, *A essência do Cristianismo* (1841), de Feuerbach, foram, pelo menos em parte, responsáveis por abrir o caminho para a crítica ao cristianismo neste período histórico e tornar o tema da figura do Cristo e do valor da religião cristã debatidos no cenário acadêmico. Na esteira deste amplo debate, Strauss e Renan marcaram época, o primeiro entre os alemães e o segundo entre os franceses, e contribuíram para o desenvolvimento da análise acerca da figura histórica de Jesus de Nazaré na Europa do século XIX.

“não é mesmo tocada por qualquer contemplação de repercussões externas” (KAUFMANN, 1974, p. 339).

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

2. A OPOSIÇÃO DE NIETZSCHE À INTERPRETAÇÃO PSICOLÓGICA DE RENAN

Na sequência do aforismo 29 de *O Anticristo*, Nietzsche expõe como os dois conceitos usados por Renan (“esse bufão *in psychologicis*”) em relação a Jesus são completamente inadequados para se referir ao “tipo psicológico do Galileu”. O primeiro conceito inadequado para se referir a Jesus, utilizado por Renan e destacado por Nietzsche, é o de “herói”. Um herói “se caracteriza pelo projeto de superar os seus adversários mediante o uso da força física e também da inteligência” (BITTENCOURT, 2012, p. 60). Como visto, Renan descreveu Jesus como possuindo um “acesso de vontade heroica”, um verdadeiro “herói da Paixão”, que enfrentou resolutamente seu destino trágico. Com o conceito geralmente aceito de “herói” “se pressupõe uma pessoa dotada de ímpeto de ação prática, capaz de transformar extensivamente uma dada situação, numa batalha, numa circunstância histórico-social” (BITTENCOURT, 2012, p. 60). Em oposição a este conceito, Nietzsche faz menção à mensagem de Jesus em seu denominado Sermão do Monte: “Eu, porém, vos digo que não resistais ao mal; mas, se qualquer te bater na face direita, oferece-lhe também a outra” (Mateus 5.39). Para o filósofo, aí está

o lugar em que se transparece mais claramente o “tipo psicológico do Galileu” como uma antítese ao conceito de “herói” empregado por Renan. Nietzsche elucidava:

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

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

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

A bem-aventurança, isto é, a felicidade beatífica do reino de Deus, manifesta-se como um estado interno de um coração sem oposições, de alguém como Jesus, com sua “incapacidade de resistência”. Por isso mesmo, segundo Bittencourt (2012, p. 61), é

“inconcebível visualizarmos a imagem de Jesus como um adepto da luta armada em prol do estabelecimento da justiça entre os homens, pois tal procedimento contrariaria os seus preceitos beatíficos”. O significado de “boa nova” em Jesus, para Nietzsche, consiste precisamente em que a “vida verdadeira, a vida eterna, foi encontrada — não é prometida, está aqui, está *em vocês*: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância” (AC, §29). Para o filósofo, seria irônico e inconcebível um herói amoroso, que oferece a outra face para o inimigo após uma agressão, que não luta, que considera todos filhos de Deus. A crítica nietzschiana a Renan se expressa no fato deste desconsiderar o tipo fisiopsicológico de Jesus como alguém “incapaz de se opor” e, por isso mesmo, incapaz de ser herói.

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

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

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

contudo, este termo “de nossa cultura”, isto é, o termo como era entendido na época do filósofo, não poderia ser empregado para Jesus, em razão do “mundo que ele vive”. Deve-se perceber que o conceito de “gênio” utilizado por Nietzsche refere-se a um tipo genial que depende de seu contexto, de sua cultura, do mundo em que vive e que, por isso mesmo, não poderia ser usado para Jesus.

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

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

O mundo exterior não afetava Jesus, de modo que não poderia produzi-lo ou fornecer a ele as condições para que florescesse seu “gênio”. Seu interior não era tocado por aquilo que era externo a ele, desse modo, nada que viesse de fora poderia influenciá-lo, constituí-lo, determiná-lo. Seu mundo interior era um estado psicológico, uma condição do coração, em que ele experimentava o que denominava de “reino de Deus”. Por isso, segundo Nietzsche, citando o evangelho de Lucas 17.21, a mensagem de Jesus era: “O reino de Deus está *em vós*”. Jesus é concebido de modo tão desassociado de seu mundo exterior que é chamado por Nietzsche de “Buda sobre um solo bem pouco indiano” (AC, §31). Isto é, o tipo do Galileu, em suas condições, em nada se devia à Palestina do primeiro século, à sua própria cultura. Seu tipo era até mesmo impossível

sob a perspectiva do seu contexto sociocultural. Com sua afirmação de que Jesus tivesse sido um Buda em solo bem pouco indiano, pretendia Nietzsche demonstrar que seu tipo, ao contrário do tipo genial de Renan, teria sido completamente diferente de sua época, de seus contemporâneos, das concepções presentes em seu contexto cultural.

3. O SIGNIFICADO DA IDIOTIA ATRIBUÍDA À FIGURA DE JESUS

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

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

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

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

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

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

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

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

Muitos intérpretes, nesse sentido, sustentam que o termo *idiota* aplicado a Jesus por Nietzsche procede de Dostoiévski³. Com cautela, Cabral afirma que não é possível afirmar que Nietzsche retirou seu conceito de Dostoiévski, especialmente o que é usado como título de sua obra *O Idiota*. “Isso porque, de acordo com os registros disponíveis em cartas, anotações, fragmentos e obras publicadas, não há uma menção clara que compare Jesus com o personagem Míchkin, de *O Idiota*” (CABRAL, 2014, p. 432). Jaspers, em nota, admite ter dúvida se Nietzsche leu *O Idiota*, de Dostoiévski. Tendo a primeira tradução alemã surgido pela primeira vez somente em 1889, e em não podendo precisar se Nietzsche já tinha em suas mãos uma tradução francesa ou apenas se o título *Idiota* chegou aos seus ouvidos, deixa em aberto se seria a referência uma “surpreendente coincidência” (JASPERS, 1978, p. 22).

³ Apenas alguns exemplos: KAUFMANN, 1974, p. 340-341; STEGMAIER, 2016, p. 159; JASPERS, 1978, p. 22; CACCIARI, 2011, p. 20; MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 157; GIACOIA, 2002, p. 299.

Conquanto paira esta dúvida, especificamente em relação à obra *O idiota*, para Jaspers, o sentido em que Nietzsche usa a expressão em *O Anticristo* seria o mesmo do qual Dostoiévski se vale nesta obra. Assim, diz Jaspers (1978, p. 22), Nietzsche quer dizer idiota “no sentido de que Dostoiévski chama seu príncipe Míchkin de idiota”. Segundo Kaufmann, apesar de Nietzsche nunca mencionar especificamente *O Idiota*, ele teria expressado o “quanto ficou impressionado com Dostoiévski após tê-lo descoberto no início de 1887 – e foi no ano seguinte que a palavra *idiota* assumiu um significado súbito nos escritos de Nietzsche”⁴ (KAUFMANN, 1974, p.340).

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

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

⁴ Nesse sentido, Kaufmann afirma: “[...] ao editar passagens previamente publicadas para inclusão em NCW [Nietzsche contra Wagner, de 1985], ele inseriu ‘idiota’ nas seções 2 e 3 (cf. W [O caso Wagner, de 1888] 5; G [Crepúsculo dos ídolos, de 1889] II 7; A [O Anticristo, de 1895] 11, 26, 42, 51, 52, 53; EH-W [Ecce Homo, de 1908] 2; WM [Vontade de poder, de 1901] 154 431, 437, 734, 800 e 808); e suas cartas a Brandes e Strindberg, 20 de outubro e 7 de dezembro de 1888, também sugerem que ele associava a palavra a Dostoiévski” (KAUFMANN, 1974, p. 340).

expressão do conceito de “idiotia infantil” que Nietzsche subsumiu em sua descrição do tipo Jesus, conforme se vê em *O Anticristo*. Nietzsche considera o tipo psicológico do Galileu mais bem descrito sob a ótica de Dostoiévski do que pelos teólogos de sua época. Isso é peculiar, pois sua análise de Jesus parte da perspectiva de um cristão, como se considerava Dostoiévski.

Mas em que consistia mais precisamente a idiotia de Míchkin? Já no primeiro capítulo, isto é explicitado pela personagem: “[...] há quatro anos e uns quebrados, que havia sido enviado ao exterior para tratamento de saúde, por causa de uma estranha doença nervosa, coisa como epilepsia ou dança de São Vito, uns tremores e convulsões” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 22). Míchkin padecia de epilepsia,⁵ uma doença ainda pouco compreendida na época. Dostoiévski relatou com abundância de detalhes o atilamento pessoal deste fenômeno patológico na figura do príncipe.

Conquanto seja um elemento importante na composição do personagem, a doença de Míchkin, na realidade, é um recurso que serve ao propósito de Dostoiévski de apresentar uma personalidade complexa, enigmática e inteiramente boa e, precisamente por isso, aberta ao risco de ridicularizações e má interpretações debochadas daqueles que o cercam – a idiotia serviria muito bem a este intuito. O propósito de Dostoiévski era fazer de Míchkin um símbolo de Jesus,⁶ e, para que seu personagem causasse o choque e a estranheza necessários entre aqueles que o cercavam, a idiotia ou a doença do príncipe é utilizada como meio para isso. Sua doença confere um peso dramático que faz com que Míchkin não seja um personagem inteiramente cômico. O filósofo Pareyson discorre sobre isso, dizendo:

⁵ É um fato reconhecido que o próprio Dostoiévski sofria de epilepsia e suas obras exploraram este drama que ele mesmo viveu. Dostoiévski, na época em que preparava a obra *O idiota*, temia estar perdendo seu talento artístico, em razão dos ataques frequentes de epilepsia, de modo que confessou que tinha “medo de enlouquecer ou ser acometido pela idiotia” (FRANK, 2018, p. 700). Assim, em certo sentido, *O idiota* é uma autobiografia de Dostoiévski. O escrito “é o mais pessoal de todos os seus principais romances, o livro que encarna suas convicções mais íntimas, acalentadas e sagradas” (FRANK, 2018, p. 687).

⁶ Segundo Pareyson, o príncipe Míchkin é plenamente dotado por Dostoiévski dos atributos presentes na figura de Jesus: “Dentre os muitíssimos dotes de bondade do príncipe, há vários que o tornam apto para figurar o Cristo: a brandura, mansa e paciente; a modéstia, humilde e confiante ao mesmo tempo; o desprendimento, total e desinteressado; a piedade, compassiva e corajosa; a sinceridade, congênita e desarmante; a infinita capacidade de perdão e amor. Outras qualidades o aproximam do Cristo: sua influência sobre as almas desesperadas, sua atitude ao consolar os aflitos, o poder que ele tem sobre a intimidade das pessoas, a capacidade de concentrar sobre si o amor das almas mais sensíveis, como as das crianças e das mulheres, o dom de saber transformar os homens só com a sua presença” (PAREYSON, 2012, p. 111).

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

Desse modo, como já aventado, o quadro patológico da idiotia é tomado no romance, em realidade, para caracterizar a complexidade da personalidade do príncipe Míchkin, seu tipo psicológico de ingenuidade, de infantilidade, de inocência, aliado a incapacidade de opor-se. No escrito de Dostoiévski, a idiotia de Míchkin não dizia respeito a algum *déficit* cognitivo. Mais uma vez, a ênfase não está na doença em si, mas no tipo psicológico de Míchkin e em como ele era concebido com estranheza e ambiguidade pelas outras pessoas e por si mesmo. Ingênuo, afirmava não “conhecer nada do mundo”, temendo as relações com os homens adultos e ser visto como criança por eles⁷. Assim, mesmo uma comparação rápida como a que estamos procedendo aqui destacaria que há uma grande semelhança entre o personagem de *O idiota* e a descrição nietzschiana da figura de Jesus em *O Anticristo*, concebido em todo o seu “idiotismo infantil” (AC, §31).

Se Dostoiévski fez de Míchkin um símbolo de Jesus, Nietzsche poderia muito bem ter feito uso dele para descrever sua percepção do tipo Galileu. Em Míchkin se veria o mesmo quadro de não resistência, de paz absoluta, de amor radical, de ingenuidade, bondade, de certa fuga para o inapreensível e de um estado psicológico alienado da efetividade, tal como descrito em relação ao tipo Galileu em *O Anticristo*. No que diz respeito aos termos fisiológicos e patológicos usados no esboço do tipo Galileu, Nietzsche prossegue explicitando em que sentido se refere ao seu tipo de idiotia:

⁷ De fato, o próprio Míchkin expressa sua afeição não pelo mundo dos adultos, mas dos infantes: “[...] Neste momento — começou o príncipe — estão olhando para mim com uma grande curiosidade, que se a não satisfação, ficarão aborrecidas comigo, não?! Estou gracejando, bem entendido! — acrescentou ele logo, sorrindo. — Lá... nessa aldeia suíça, havia muitas crianças; passava todo o meu tempo com elas, que quase não me deixavam nunca. Era todo o grupo de crianças que frequentava as escolas da aldeia. Não direi que era eu que as instruí... oh, não, para esse efeito havia o professor, que se chamava Julie Tibot. Admitindo que eu tivesse contribuído para a sua instrução, é-se, no entanto, mais exato dizendo que vivi entre elas, que foi entre elas que me decorreram esses quatro anos. Não necessitava de nenhuma outra sociedade. Contava-lhes tudo, não lhes escondia nada... Os pais e os outros seus parentes zangaram-se comigo, porque elas acabaram por não poderem passar sem mim; agrupavam-se sempre à minha volta, e de tal forma, que o professor se tornou o meu maior inimigo. Indispus-me com muitas outras pessoas da aldeia, tudo sempre por causa das crianças. O próprio Schneider censurou-me por esse motivo. Que receavam eles de mim?... Pode-se dizer tudo a uma criança, tudo!...” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 91).

Conhecemos um estado de doentia excitabilidade do *tato*, no qual se recua, tremendo, ante qualquer contato, qualquer apreensão de um objeto sólido. Traduza-se um tal *habitus* psicológico em sua lógica derradeira — como ódio instintivo a *toda* realidade, como refúgio no “inapreensível”, no “incompreensível”, como aversão a toda fórmula, todo conceito de tempo e lugar, ao que é sólido, costume, instituição, Igreja, como estar em casa num mundo que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade, um mundo apenas “interior”, “verdadeiro”, “eterno”... (AC, §29).

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

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

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

A prática de Jesus de não resistência, desse modo, desemboca numa prática absoluta de amor, de afirmação de tudo e todos por meio de sua afeição irrestrita. O solo

no qual ela se fundamenta é a sua condição fisiopsicológica e a conseqüente interpretação equivocada que desconsidera a agonística das forças, dos antagonismos de uma vida ascendente, e, por isso, torna-se negadora da efetividade. Dessa maneira, “como estratégia de conservação, só resta a Jesus encontrar beatitude na não resistência a qualquer antagonismo e buscar suprimir as oposições através de uma vida de amorosidade irrestrita” (CABRAL, 2014, p. 443).

CONCLUSÃO

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

Com seu *tipo Jesus*, Nietzsche promove um completo afastamento da religião que, por séculos, pretende tê-lo como seu “fundador”: o cristianismo. Descreve que o tipo Galileu foi tornado em “redentor” somente por um mal-entendido de seus próprios discípulos, os primeiros cristãos. Nietzsche realiza, nessa tipificação, uma diferença radical entre o Jesus histórico e o Cristo dos dogmas da cristandade. O primeiro é o personagem histórico, o segundo sua interpretação religiosa. *O Anticristo* não pode ser corretamente compreendido a menos que se realize essa diferenciação. A tentativa de mostrar a concepção de Nietzsche sobre Jesus passa por uma diferenciação necessária entre este e o cristianismo histórico, em todos os seus ataques desferidos ao último, onde poupa precisamente o primeiro.

Nietzsche, segundo Kaufmann (1974, p. 338), respeitava o Galileu, “embora o que ele tenha a dizer sobre Jesus seja projetado para chocar qualquer leitor cristão devoto”. Em outras palavras, a reconstrução da figura de Jesus por Nietzsche se dá como

uma posição polêmica, pois se distingue essencialmente dos dogmas estabelecidos pela cristandade em seus concílios e cânones. Sendo assim, em *O Anticristo*, Nietzsche empreendeu a tarefa de despir Jesus da cristologia cristã, dos dogmas históricos que foram acrescidos à sua personalidade e ao seu tipo histórico, conforme ele entendia. Ainda hoje, esse entendimento nietzschiano sobre o “tipo psicológico do Galileu” torna-se fundamental àqueles que desejam enveredar-se na densa floresta de interpretações buscam alcançar uma compreensão mais precisa de *O Anticristo*.

REFERÊNCIAS:

- BITTENCOURT, Renato Nunes. As influências de Tolstói e de Dostoiévski na análise nietzschiana sobre a gênese da experiência crística. *Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 110-145, 2010.
- BITTENCOURT. Nietzsche e a Psicologia do Redentor. *Filosofia Capital*, Brasília, vol. 7, n. 14, p. 57-71, jan. 2012.
- BITTENCOURT. A ideia de “Deus” na cristologia de Nietzsche. *Trágica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 90-109, 1. Sem. 2010.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Nihilismo e hierofania: Uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Rio de Janeiro: Mauad X: Ed. da Faperj, 2014. Volume 1.
- CACCIARI, Massimo. *Le Jésus de Nietzsche*. Trad. Michel Valensi. Paris: Editions de l'éclat/éclats, 2011.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2015.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Um escritor em seu tempo*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- GIACOIA, Oswaldo Jr. Notas para uma interpretação da figura histórica de Jesus do ponto de vista d'O Anticristo de Nietzsche. In: NETTO, F. B. S. (Org.). *Jesus: Anúncio e Reflexão*. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2002. Coleção Ideias. V. 4.
- GIACOIA. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche e Il Cristianesimo*. Trad. Maria Dello Preite. Bari: Laterza, 1978.
- KAUFMANN, Walter. *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Ed. Unifesp, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção os Pensadores.

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

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

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

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

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

RENAN, Ernest. *A vida de Jesus*. Trad. Eliana Maria de A. Martins. São Paulo: Martin Claret, 1995.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos (1985-2009)*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis: Vozes, 2013.