



REVISTA DE LITERATURA E CULTURA RUSSA

Dostoiévski em Nietzsche: considerações crítico-genealógicas

Dostoevsky in Nietzsche: critical-genealogical considerations

Autor: Alexandre Marques Cabral

Edição: RUS Vol. 12. Nº 18

Data: Abril de 2021

<https://doi.org/10.11606/issn.2317-4765.rus.2021.184281>



Dostoiévski em Nietzsche: considerações crítico-genealógicas

Alexandre Marques Cabral*

Resumo: O presente artigo pretende assinalar dois modos de Nietzsche se apropriar da obra de Dostoiévski com o propósito de fortalecer seu projeto genealógico. Nesse sentido, Dostoiévski fornece um excelente material psicológico e fisiológico, que possibilitará a Nietzsche distinguir os diversos modos de concretização do ressentimento, além da idiotia como elemento central na caracterização do tipo do Redentor, tal como se encontra presente na obra *O anticristo*.

Abstract: This article aims to point out two ways in which Nietzsche appropriated Dostoevsky's work with the purpose of strengthening his genealogical project. In this sense, Dostoevsky provides excellent psychological and physiological material which will enable Nietzsche to distinguish the different ways of realizing resentment, in addition to idiocy as a central element in the characterization of the type of the Redeemer, as found in the work *The Antichrist*.

Palavras-chave: Genealogia; Ressentimento; Idiotia
Keywords: Genealogy; Resentment; Idiocy

Introdução¹

Ainda que seja possível e pertinente afirmar que nenhum pensamento surge sem condicionamentos, não se pode identificar *condicionamento* com *determinação*. Lembrando Hannah Arendt: “Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência”.² Essa noção de condição vale também para a relação entre pensadores/as distintos/as. Nesse caso, é mais que notório que o pensamento de Platão condicione a obra de Aristóteles. Isso, contudo, não equivale a dizer que Platão determina Aristóteles, uma vez que, entre ambos, não há relação causal. Assim, uma condição é uma relação que *possibilita*, mas não determina um acontecimento. O que se entende comumente por *influência* entre pensadores e pensadoras só possui sentido se levarmos em conta seu caráter de condição. Por isso, a possibilitação promovida pela condição exige, no caso da relação entre pensadores e/ou pensadoras, o complemento da noção de *criação*. O fato de Platão ter atravessado e condicionado Aristóteles deixa clara a irredutibilidade entre ambos. Isso porque o modo como Aristóteles lidou com suas condições platônicas é claramente dotado de inovação e criatividade. Em outros termos, a obra platônica se faz presente em Aristóteles por meio de uma apropriação criadora e não de uma adesão acrítica. Exatamente esse tipo de relação condicionadora/possibilitadora reaparece no modo de apropriação criadora realizado por Nietzsche em relação à obra de Dostoiévski.

Antes de tudo, é preciso afirmar categoricamente que Nietzsche de modo algum pode ser considerado um comentador

1 No presente artigo, operacionalizaremos as seguintes siglas das obras de Nietzsche, que serão citadas adiante: AC – *O anticristo*; BM – *Para além de Bem e Mal*; GC – *A gaia ciência*; GM – *Para a genealogia da moral*; FP – *Fragmentos Póstumos*; KSB – *Kritische Studienausgabe*; ZA – *Assim falou Zaratustra*.

2 ARENDT, 1997, p. 17.

* Professor do departamento de filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e do Colégio Pedro II, doutor em filosofia pela UERJ e em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ); <https://orcid.org/0000-0003-1885-121X>; alxcbrl@yahoo.com.br

de Dostoiévski. Sua afinidade com Dostoiévski se deve a outro campo hermenêutico. Que se leve em conta, por exemplo, a famosa carta de Nietzsche a Franz Overbeck, em que parece ficar claro *como* Nietzsche se interessa por Dostoiévski:

De Dostoiévski não conhecia até uma semana atrás nem mesmo o nome – eu, homem inculto que nunca lê jornais! Uma apanhada aleatória numa livraria me trouxe aos olhos em tradução francesa a obra *L'Esprit souterrain* (foi exatamente isso que me ocorreu aos 21 anos com Schopenhauer e aos 35 com Stendhal!). O instinto de parentesco (ou como deveria chamá-lo?) falou imediatamente, minha alegria foi extraordinária: tenho que remontar até a minha leitura do *Rouge et Noir* de Stendhal para me lembrar de alegria semelhante.³

A relação de “parentesco” entre Nietzsche e Dostoiévski só pode ser compreendida à luz de um conceito central da obra de maturidade do primeiro, a saber, a psicologia, como fica claro na carta datada do dia 4 de março de 1887, endereçada a Emily Finn, na qual Nietzsche afirma ser Dostoiévski um “eminente psicólogo”,⁴ algo também presente em uma carta de 20 de outubro de 1888 endereçada a Georg Brandes, onde o filósofo afirma que em Dostoiévski encontra-se “o material psicológico mais valioso que conheço”.⁵ Como ainda deve ser esclarecido, a psicologia nietzschiana opera com o colapso do binômio metafísico corpo/alma, implodindo, assim, a tradicional relação hierárquica entre esses conceitos e destronando, por conseguinte, a racionalidade/consciência do centro da condição humana. Por esses motivos, Nietzsche realiza uma verdadeira subversão dos modos metafísicos de interpretação da condição humana. Daí a ideia de *psicofisiologia*, entendida como uma das estratégias não metafísicas de investigação das modulações vitais da existência humana.⁶ Por isso, quan-

3 KSB 8, p. 27-28. Carta de 23 de janeiro de 1887. A obra *L'Esprit souterrain* é resultado de um hibridismo produzido pela junção de duas novelas heterogêneas de Dostoiévski, a saber, *A senhoria* e parte de *Memórias do subsolo*. Como veremos, a última novela foi responsável por parte da compreensão nietzschiana do conceito de ressentimento.

4 KSB 8, p. 39.

5 Ibidem, p. 483.

6 BM, §23.

do Nietzsche afirma que “os Evangelhos nos mostram exatamente os mesmos tipos fisiológicos descritos nos romances de Dostoiévski”,⁷ ele está a operar psicofisiologicamente. Fisiologia e psicologia, portanto, se pertencem estruturalmente. Ora, é no interior de uma hermenêutica psicofisiológica que Nietzsche compreende ser Dostoiévski seu “parente”. Não só isso. É necessário levar em conta também o fato de que a psicofisiologia nietzschiana é um dos modos de produção de conhecimento desenvolvidos no interior de um projeto filosófico mais amplo, qual seja, o *projeto genealógico*, que é simultaneamente um método investigativo e uma forma de pensar modos de ser afirmativos e não hegemônicos, de estratégias históricas de resistência a modos normativos de existência. Eis o “lugar” de Dostoiévski em Nietzsche.

O presente artigo possui como propósito principal caracterizar dois modos centrais de Nietzsche de se apropriar crítico-genealógicamente de Dostoiévski. No primeiro deles, Nietzsche inscreve o *homem do subsolo* dostoiévskiano em uma noção peculiar de niilismo, aquele referente às formas imaginárias de vingança, que encontra seus limites semânticos na comparação com outra configuração do niilismo, esta identificada com a noção de *revolta escrava da moral*. Ora, ambas as noções de niilismo possuem como traço comum a presença do ressentimento. Já no segundo modo, Nietzsche operacionaliza a ideia de *idiotia*, presente sobretudo em *O idiota*, para caracterizar psicofisiologicamente Jesus.⁸ Nesse sentido, Jesus não se revela segundo qualquer tipologia afirmativa, mas como um *décadent* não ressentido que não almeja transformar a vingança (imaginária ou não) em medida histórica normativa. O presente artigo parte então da hipótese de que Nietzsche se apropriou psicofisiológica e genealógicamente de Dostoiévski, ainda que alguns comentadores duvidem historiograficamente da relação, por exemplo, entre Nietzsche e a obra *O idiota*, de Dostoiévski.⁹ O parentesco identificado por

7 CW, “Epílogo”.

8 AC, §§ 29-32.

9 Cf. SENA, 2010.

Nietzsche entre ele e Dostoiévski possibilita afirmar que há, no mínimo, ressonâncias psicofisiológicas entre ambos. A noção de idiotia parece ser uma delas. Por isso, ainda que não se possa afirmar categoricamente que Nietzsche teve em mãos *O idiota* de Dostoiévski, fato é que o sentido que este último conferiu à idiotia atravessa e condiciona o “tipo psicológico do Redentor”,¹⁰ tal qual elaborada por Nietzsche em *O anticristo*. Daí a possibilidade e pertinência de se levar em conta *O idiota* (e textos dostoiévskianos afins) na compreensão do Jesus de Nietzsche.¹¹ Para dar conta da proposta deste artigo, seguiremos os seguintes tópicos: 1) O projeto genealógico e o caráter hermenêutico das tipologias em Nietzsche; 2) Entre niilismos: do homem do subsolo à vingança sacerdotal; 3) Dostoiévski e a “cristologia” nietzschiana: o sentido genealógico da idiotia de Jesus; e 4) Considerações finais.

1. O projeto genealógico e o caráter hermenêutico das tipologias em Nietzsche

Como sabido, a obra de maturidade de Nietzsche possui um conjunto de conceitos e projetos que se articulam essencialmente. Transvaloração dos valores, além-do-homem, dionisismo, vontade de poder, eterno retorno, psicofisiologia, genealogia, experimentalismo, dentre outros, são termos que se atravessam no pensamento tardio de Nietzsche. Ora, é plausível afirmar que, dentre tais termos, a noção de genealogia assinala um projeto ou um programa que pode ser entendido como horizonte condutor do modo como o próprio Nietzsche operacionaliza os demais termos mencionados. Nesse caso, a genealogia não se identifica com o seu homônimo comum a muitas práticas investigativas modernas, que pensam a gênese causal de certos fenômenos ou ainda a gênese metafisi-

10 AC, §29.

11 CABRAL, 2010.

ca de acontecimentos temporais.¹² Antes disso, a genealogia nietzschiana se ocupa inicialmente com uma dupla tarefa. Por um lado, ela investiga as condições históricas de produção de valores. Por outro, ela almeja avaliar o valor dos valores, ou seja, ela mensura a qualidade dos valores historicamente criados, utilizando como fio condutor a vida compreendida à luz do conceito de vontade de poder (*Wille zur Macht*), conceito decisivo no Nietzsche tardio. Como ele mesmo afirmou no prefácio de *Para a genealogia da moral*:

Enunciemo-la esta *nova exigência*: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o valor desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvidas ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido de promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade?¹³

A genealogia, em comparação com a crítica kantiana, é uma outra e nova crítica, uma vez que ela questiona as “condições e circunstâncias” históricas nas quais os valores morais nasceram, além de questionar se tais valores promoveram ou não a vida humana por meio da qual eles atuam. Ora, se levarmos em conta que “o ‘isto vale’ é o ‘isto é’”,¹⁴ então, valor não se resume à simples predileção particular de um sujeito. Antes, todo valor constitui temporalmente o ser de certa conformação vital da condição humana, seja ela individual ou coletiva. Por esse motivo, o valor estrutura modos de ser, ou seja, organiza formas de vida e, a partir desses modos, desejos, conceitos e afetos se

12 FOUCAULT, 1979.

13 GM, “Prefácio”, §6.

14 FP 2 (151).

tornam possíveis.¹⁵ Mais ainda. O valor atravessa, condiciona e configura instituições culturais, atuando, por conseguinte, em diversas instâncias da condição humana (política, ética, educação, religião, epistemologia etc.) com a finalidade de subjeter modos de existência. Identificado de modo não metafísico com a noção de ser (“o ‘isto vale’ é o ‘isto é’”), o valor qualifica os modos de ser do ser humano. Essa qualificação possui como critério a relação entre elevação (ou incremento) e conservação da dinâmica intrínseca da vida entendida como vontade de poder, tal qual patente no seguinte fragmento póstumo:

O ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de *conservação-elevação* em relação a configurações complexas de duração relativa no interior do *devir*.¹⁶

Apesar da complexidade dessa proposição, interessa destacar o fato de o valor ser uma perspectiva de conservação-elevação de um *complexo* de elementos que ganha certa configuração. Essa configuração possui temporalidade, ou seja, tem *duração relativa* e, por isso, se manifesta no interior do *devir*. O valor produz a configuração de uma existência, porquanto organiza (hierarquiza) uma multiplicidade de elementos em *devir*, possibilitando, assim, que uma vida possa conservar quem ela é, à medida que eleva, potencializa, expande sua unidade vital. A elevação-potencialização diz respeito à possibilidade de toda vida ou existência afirmar sua unidade temporal em meio a integração ou apropriação de novos elementos, experiências, relações, ou seja, intensificar ou expandir sua singularidade por meio de processos de integração-apropriação de novos e heterogêneos elementos relacionais. Ora, por causa do valor, uma vida pode ser qualificada. Sua vitalidade pode ser analisada, explicitada, caracterizada. Há vidas desvitalizadas, que se estabelecem mediante valores que não permitem que sua configuração acompanhe a dinâmica propriamente dita da vida. Sem entrar nos pormenores, a dinâmica da vida (entendida como vontade de poder) aparece basicamente (mas, não somente) na relação entre pluralidade de elementos in-

15 CABRAL, 2014.

16 FP 11 (73).

ter-relacionados (forças), unidade fabricadora da configuração da vida e devir.¹⁷ Porquanto não há instâncias metafísicas que dão suporte aos valores, toda vida é engendrada, fabricada em meio ao seu próprio devir. Algumas delas se manifestam de acordo com o caráter autocriativo da existência; outras em dissonância com esse caráter. Por outro lado, repetindo o que fora dito, uma vida é tanto mais vitalizada quanto mais consegue constituir sua unidade-singularidade por meio da afirmação de uma multiplicidade de elementos heterogêneos inter-relacionados e em devir. Negar um dos termos constitutivos da vida é produzir e preservar formas de vida (valores) desvitalizadas. A genealogia, como dito, se relaciona exatamente com a gênese dos valores e com sua qualificação. Daí as questões genealógicas: como certos valores surgiram historicamente? Quais as condições históricas de suas irrupções? Qual o valor desses valores? Nascem de vidas vitalizadas ou promovem modos de ser despotencializados?

Enquanto agente configurador da unidade temporal do vivente humano e condicionador do devir, o valor se identifica com a noção de *sentido*, uma vez que fornece a significatividade temporal de uma vida e estabelece o vetor organizador da multiplicidade de elementos que estruturam o vivente. Essa multiplicidade dotada de sentido foi caracterizada por Nietzsche como *corpo* (*Leib*). Sem se confundir com uma estrutura biológica *a priori* determinada, conforme as palavras de Zarathustra, “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”.¹⁸ Ora, “grande razão” não é uma super ou hiperconsciência dotada de racionalidade, mas princípio de produção de unidade (*Vernunft*, *Logos*) da multiplicidade de forças que compõem o vivente. Dessarte, a grande razão não se reduz ao “eu”, ela “faz o eu”.¹⁹ Em outros termos, a dinâmica da corporeidade institui o eu racional, a consciência cartesianamente compreendida, a subjetividade transcendental tal qual pensa-

17 CABRAL, 2014; CASANOVA, 2003.

18 ZA, I, “Dos desprezadores do corpo”.

19 Idem.

da por Kant, uma vez que, em último caso, a grande razão é a ipseidade, o “si mesmo”,²⁰ o sentido temporalmente estruturador do vivente humano.

Se a fisiologia é o saber moderno ocidental que estuda de modo peculiar o corpo, então, ao articular valor e corporeidade, Nietzsche está ressignificando os termos de compreensão da fisiologia enquanto saber corporal. Ao mesmo tempo, ao descentralizar a ipseidade da noção moderna de subjetividade centrada claramente em conceitos como consciência e racionalidade,²¹ Nietzsche abre um novo horizonte de inteligibilidade do que significa psicologia. Em uma das caracterizações paradigmáticas do que entende por esse saber, Nietzsche caracteriza a psicologia como “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*”.²² Trata-se do saber que investiga a forma, o modo de concreção da dinâmica da vontade de poder, que, no caso dos viventes em geral e sobretudo do ser humano, se identifica inteiramente com o modo de ser da corporeidade. Isso garante a unidade da noção de psicofisiologia. O que está em questão com esse conceito não é outra coisa senão descrever o modo de ser do vivente, a qualidade de sua unidade vital, isto é, sua dinâmica afirmativa ou decadencial. Ora, se o conceito nietzschiano de valor assinala tanto o princípio de organização do vivente humano quanto a comparação entre esse princípio e a sua capacidade de afirmar ou negar a dinâmica propriamente dita da vida, então, a psicofisiologia nietzschiana se relaciona essencialmente com sua axiologia. Daí o vínculo presente entre genealogia, psicofisiologia e axiologia, claramente presente em *Para a genealogia da moral*, por exemplo.

Ao perguntar pela qualidade axiológica que condiciona uma existência, a genealogia está em verdade questionando a qualidade das performances históricas de certos corpos vitais. Ora, a operacionalização genealógica da psicofisiologia por parte de Nietzsche se interessa sobretudo por destacar hegemonias

20 Idem.

21 GIACOIA-JUNIOR, 2001, p. 20.

22 BM, §19.

históricas. Tais hegemonias dizem respeito quase sempre a valores normatizadores da cultura ocidental-europeia. Não só isso. Enquanto se afirmam historicamente como princípios universais de orquestração das existências, tais valores aparecem sob a máscara metafísica, funcionando, portanto, como *vozes do absoluto*. Daí seu caráter pretensamente ahistórico, metaempírico. Mas, vale lembrar que, em passagem acima citada, Nietzsche afirma ser a genealogia um saber crítico. A crítica genealógica não se refere tão-somente à identificação da qualidade dos modos de ser das vidas em jogo. Ela se refere muito mais à iniciativa de entrar no jogo histórico de produção de valores, tomando partido de modos afirmativos de ser. Disso surge um recurso hermenêutico extremamente importante para a genealogia, qual seja, a criação de tipologias. Um *tipo* é uma configuração vital qualitativamente condicionada, que parece possuir universalidade, porém sua generalidade nada tem a ver com algum fundamento metafísico, não se referindo, portanto, a qualquer ideia substancialista de natureza, essência ou algo parecido. A universalidade não metafísica de um tipo é, em verdade, um instrumento hermenêutico que possui como finalidade visualizar modos de ser singular e historicamente articulados. A partir dessa visualização, um tipo permite tomar partido de modos de ser específicos e promover estratégias de resistência às formas de existir hegemônicas. Por isso, Paschoal, em comentário à noção nietzschiana de tipo, afirma ser este “um recurso para explicitar um modo de vida, [e] não envolve o propósito de atacar diretamente alguma pessoa, mesmo quando os tipos de homem são construídos a partir de figuras históricas estilizadas”.²³ Em outros termos, o tipo é uma construção imagética, muitas vezes com motivação histórica, com finalidade de descrever qualidades vitais e promover modos de ser inadequados a formas normativas (e niilistas) de existência. Tanto a genealogia quanto a hermenêutica tipológica são elementos centrais para se compreender como Dostoiévski é apropriado psicofisiologicamente por Nietzsche.

23 PASCHOAL, 2014, p. 133.

2. Entre niilismos: do homem do subsolo à vingança sacerdotal

Um dos “lugares” em que Dostoiévski se revela no pensamento de Nietzsche diz respeito à tipologia do escravo, tal qual presente em *Para a genealogia da moral*. Apesar de seu caráter complexo, o tipo escravo se apresenta de modo duplo. O que há em comum em ambos os modos de ser escravo é que todo escravo é um modo de ser que *reativamente* se contrapõe ao tipo senhor, cujos contornos serão sinteticamente descritos mais à frente. Contudo, a forma de contraposição se diferencia, uma vez que há um modo de ser escravo que se nutre de certa *vingança imaginária*, enquanto há outro que atua efetivamente contra o senhor, pervertendo historicamente seus modos de disseminação, ou seja, fazendo-lhe oposição histórica. Para a primeira forma de caracterização do escravo, Nietzsche se vale do *homem do subsolo* dostoiévskiano. Para a segunda, Nietzsche se valerá da tipologia da condição sacerdotal, de matriz histórica claramente judaico-cristã. Trata-se, em verdade, de dois tipos de niilismo, de duas formas de vida desvitalizadas, de corpos decadenciais, que encontram estratégias psicofisiológicas de automanutenção e autodisseminação históricas. O traço psicofisiológico marcante e essencial em ambos é a presença notória do *ressentimento*. É preciso, por conseguinte, neste momento, questionar como Nietzsche se apropria do homem do subsolo, como esse tipo se distingue do tipo sacerdotal e do senhor e como o ressentimento se revela em ambos os tipos niilistas.

A oposição psicofisiológica entre senhor e escravo diz respeito a dois modos de produção de valor. Enquanto na moral nobre ou senhorial a vida afirma a si própria por meio dos valores que ela por si mesma institui, na moral dos escravos o elemento central na produção de valor não é a afirmatividade (dizer sim), mas a reatividade (“não” como princípio). Nas palavras de Nietzsche: “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato cria-

dor”.²⁴ Tratando-se de tipologias, senhor e escravo são modos psicofisiológicos de a vida acontecer. Se a dinâmica afirmativa da vida (seu “triumfante Sim a si mesma”) é aquela mediante a qual um certo corpo “encontra” em si mesmo o móvel da criação de suas configurações temporais, o que implica na afirmação do devir, da pluralidade das forças heterogêneas inter-relacionadas e da ipseidade que responde pela singularidade, então, sua medida, seu *métron* é dado pela própria criação e não por algum agente e/ou código externo. No caso da tipologia do escravo, ela diz respeito a um modo de a dinâmica da vida voltar-se contra si mesma e sustentar-se em detrimento de suas possibilidades mais próprias. Nesse sentido, ela precisa inverter o modo de ser senhor, ou seja, o modo de um corpo constituir-se afirmativamente. Por isso, o senhor aparece como “outro”, “não-eu”, “fora”. Em outros termos, o “outro” é o irreduzível à constituição despotencializada do escravo. Ora, exatamente ao dizer “Não” aos modos de ser criadores o escravo torna-se quem ele é. Esse “não” deve ser retroalimentado, pois jamais é definitivo. O voltar-se contra o senhor, o voltar-se contra o modo afirmativo de um corpo se constituir não é uma atividade, no sentido autocriativo do termo, mas uma re-atividade. “Esta inversão do olhar que estabelece valores [a partir de si, sem voltar-se primariamente contra outrem] – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo uma reação”.²⁵ Tipo reativo, o escravo vive da necessidade contínua de negar qualquer forma afirmativa de existência, para retirar da negação sua medida, seu valor. Dessa forma, o escravo é um tipo derivado e alérgico aos caracteres estruturais da corporeidade, da vontade de poder.

A reatividade escrava é identificada por Nietzsche com a noção de *ressentimento* (*Groll, ressentiment*), conceito diretamente ligado a um nítido *topos* dostoiévskiano. Isso porque o primeiro modo de Nietzsche descrever o ressentimento advém

24 GM, I, §10.

25 Idem.

do *homem do subsolo* dostoievkskiano: “o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação.”²⁶ Se os nobres ou senhores formam um tipo que, ao se deparar com o ressentimento, não se contamina psicofisiologicamente, isto se deve ao fato de que, neles, o ressentimento rapidamente “se consome e se exaure numa reação imediata”,²⁷ não se transformando em veneno. O envenenamento em questão diz respeito a um tipo mediante o qual a possibilidade de transfiguração do ressentimento é inviabilizada por causa de sua impotência em se apropriar criativamente daquilo que produziu o sofrimento do qual deriva o ressentimento e produzir outro modo de ser que o da reatividade. Tal impotência, que se traduz em um modo específico de embotamento vital, desgasta-se, muitas das vezes, em meio a tentativas imaginárias de vingança. Eis exatamente onde se situa o protagonista dostoievkskiano de *Memórias do subsolo*. Homem de consciência esclarecida, o homem do subsolo é o protótipo do ideal de ser humano novecentista, aquele psicofisiologicamente adoecido, ainda que profundamente inteligente: “Eu era doentamente cultivado, como deve ser um homem de nossa época”.²⁸ Se Nietzsche destacou que o tipo nobre é aquele que consegue ser sincero, “o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo”.²⁹ Não se trata de desonestidade intelectual, pois “Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior.”³⁰ O “homem do ressentimento” não consegue viver em transparência consigo. Daí os refúgios e subterfúgios, exatamente como vive o homem do subsolo. Seu modo de ser é aquele que aparece sem ter algo a mostrar, justamente porque não é ninguém, ainda que seja muita coisa. Se o homem do subsolo há

26 Idem.

27 Idem.

28 DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 57.

29 GM, I, §10.

30 Idem.

vinte anos vive engolfado na raiva, no rancor, no ressentimento, isso não significa que ele tenha ontologicamente se tornado vigorosamente alguém. “Não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto”.³¹ Ele é uma criatura do século XIX, razão pela qual é inteligente e sem caráter. “Sim, um homem inteligente do século dezenove precisa e está moralmente obrigado a ser uma criatura eminentemente sem caráter”.³² Para o homem do subsolo, a ausência de caráter se identifica com a incapacidade de agir e de ter limite. O que se entende por isso é o que deve ser sinteticamente esclarecido.

Para o homem do subsolo, “uma consciência muito perspicaz é uma doença, uma doença autêntica, completa.”³³ A consciência dos “homens diretos e de ação”³⁴ é radicalmente diferente daquela “consciência hipertrofiada”,³⁵ que, tudo buscando saber, com nada se envolve por meio da ação. Aliás, o efeito da consciência hipertrofiada é a inércia, a paralisia profunda. Por isso, a consciência não hipertrofiada é aquela que permite ao ser humano vincular-se por meio da ação aos fenômenos em geral, sem ser conduzida pela inércia que deriva de toda cosmovisão causalmente determinista, que é a que parece orientar o homem do subsolo. A delimitação da consciência permite aos “homens diretos e de ação” se orientarem por uma compreensão não determinista de mundo. Dito de modo filosófico: “em virtude de sua limitada inteligência, tomam [os homens diretos e de ação] as causas mais próximas e secundárias pelas causas primeiras e, deste modo, se convencem mais depressa e facilmente que os demais de haver encontrado o fundamento indiscutível para a sua ação e, então, se acalmam; e isto é de fato o mais importante”.³⁶ Se a consciência hipertrofiada almeja continuamente controlar a pressuposta

31 DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 17.

32 Idem.

33 Ibidem, p. 18.

34 Idem.

35 Ibidem, p. 20.

36 Ibidem, p. 29.

rede causal que determina todo fenômeno, ao buscar, ininterruptamente, “causas primeiras” e “fundamentos” últimos³⁷ para se assegurar do mundo – algo difícil de ser abarcado pela inteligência, podendo, no máximo, orientar um modo de ser que sempre esvazia a significatividade do que acontece em nome das longínquas fontes causais dos fenômenos –, a consciência dos “homens diretos e de ação” se determina de outra forma. Eles entendem que o que racionalmente se caracteriza por ser uma causa próxima e secundária é, em verdade, causa primeira. Por isso, todo acontecimento possui intrinsecamente sua causa primeira, não precisando ser esvaziado em nome de outras causas que formam uma rede em direção ao “infinito”.³⁸ Por um lado, a consciência não hipertrofiada parece redimir os fenômenos de sua compreensão determinista, algo presente na ênfase científica dada às leis da natureza e que o homem do subsolo chega a mencionar algumas vezes. Por outro lado, essa consciência redime os fenômenos dos supostos fundamentos últimos, que, por funcionarem como âmbito ontológico fornecedor de significatividade do real, esvazia ontologicamente os acontecimentos.

A noção de consciência apresentada pelo homem do subsolo não responde somente pela criação de cosmovisões. Ela se identifica com o modo de existência do ser humano e, por isso, abarca em si a vida afetiva. Por esse motivo, a raiva (ou o ressentimento, segundo a leitura nietzschiana) do homem do subsolo atravessa sua cosmovisão e seu modo de ser. Se os “homens diretos e de ação” confiam nos fenômenos porque identificam a causa segunda com a causa primária, o “homem da consciência hipertrofiada” existe de modo desconfiado, sem inocência, sem confiança. Daí a força do seu ressentimento, que atua em diversas direções. Sendo, em verdade, um homem saído de uma “retorta”,³⁹ o homem da consciência hipertrofiada acaba por se conceber como “um camundongo e não um

37 *Idem*.

38 *Ibidem*, p. 30.

39 *Ibidem*, p. 22.

homem".⁴⁰ A ação desse camundongo humano é o que mais importa. Se ele for ofendido e quiser se vingar, não agirá imediatamente. Ele será atravessado por inúmeras questões, dúvidas, suposições, ao ponto de se acumular ao seu redor "certo líquido repugnante e fatídico, certa lama fétida, que consiste nas suas dúvidas, inquietações e, finalmente, nos escarros que caem sobre ele em profusão".⁴¹ O que ele faz? Nada faz – *remove-se*. A hipertrofia de sua consciência é acompanhada pela hipertrofia da memória, que não para de se recordar das ofensas sofridas. Além disso, o camundongo ressentido examinará todo o ocorrido, desvendará pormenores e habitará sua imaginação que uma vez mais voltará ao ocorrido. "Ali, no seu ignóbil e fétido subsolo, o nosso camundongo, ofendido, machucado, coberto de zombarias, imerge logo num rancor frígido, envenenado e, sobretudo, sempiterno." Não só isso. "Há de lembrar, quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores; e cada vez acrescentará por sua conta novos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo e irritando-se com sua própria imaginação."⁴² Sua vingança será interiorizada, jamais se transformará em ação conflitiva, pelo simples fato de que o ressentimento corrói a força de produção dos antagonismos, como seria possível nos "homens diretos e de ação".

Se o camundongo humano tenta se vingar, sua impotência logo salta aos olhos. Ele sabe que não é capaz de agir, de revidar, de entrar efetivamente em um conflito. Nas palavras do homem do subsolo: "Possivelmente, começará a vingar-se, mas de certo modo interrompido, com miuçalhas, por trás do fogão, incógnito, não acreditando no direito nem no êxito da vingança e sabendo de antemão que todas estas tentativas de vindita vão fazê-lo sofrer cem vezes mais que ao objeto da sua vingança, pois este talvez não precise sequer coçar-se".⁴³ Isso fica claro na segunda parte do livro, intitulada "A propósito da

40 Idem.

41 Ibidem, p. 23.

42 Idem.

43 Ibidem, p. 24.

neve molhada”. Considerando-se a si mesmo “covarde e escravo”,⁴⁴ como todo homem decente de seu tempo, o homem do subsolo narra uma experiência nascida em uma pequena taverna, quando estava junto a uma mesa de bilhar. Naquele momento, um oficial de forte compleição física e de grande estatura que lá estava precisava transitar pela taverna e passar justamente no local em que se situava o narrador. O oficial segurou os seus ombros e o deslocou de lugar. Enraivecido, o homem do subsolo nada fez. Entretanto, passou a remoer-se em mágoa e ressentimento. Os anos se passaram e o ressentimento continuou vivo. Após várias tentativas de vingança frustradas por causa de sua covardia, eles se chocaram na rua. Nenhum revide efetivo, porém, sua imaginação inventou o cenário: “Eu atingira o objetivo, mantivera a dignidade, não cedera nem um passo, e, publicamente, me colocara ao nível dele, do ponto de vista social. Voltei para casa vingado de tudo”.⁴⁵ A vingança imaginária atingiu, então, o seu triunfo.

A análise psicofisiológica de Nietzsche compreende a vingança imaginária do homem do subsolo como um tipo específico de escravidão. Ela, contudo, possui limites. A relação agonística entre senhor e escravo obstaculiza a sobrevivência de um tipo vital alérgico à conflitividade e envenenado pelo seu ressentimento. Para que os tipos vitais ressentidos possam estabelecer-se historicamente, é preciso que o tipo escravo não somente se vingue imaginariamente. É necessário sobretudo que ele produza valores, institua modos normativos de ser. Essa produção é chamada por Nietzsche de “*revolta dos escravos na moral*”.⁴⁶ Nela, o que está em jogo é um tipo específico de transvaloração dos valores, a saber, aquele que subverte radicalmente os modos afirmativos ou senhoriais de valoração. Quando os escravos criam valores, eles imprimem como sentido da existência formas de ser em dissonância com os modos possuidores de potência criadora. Nesse caso, seus valores conseguem de algum modo se contrapor histori-

44 Ibidem, p. 57.

45 Ibidem, pp. 69-70.

46 GM, I, §7.

camente – e até vencer – aos valores nobres, que, no caso da cultura ocidental europeia, acabaram por se tornar raridade. O tipo escravo que condicionou a revolta dos escravos na moral é o tipo sacerdotal e é por causa dele que o ressentimento passa a transcender as bordas da imaginação e ganha os palcos da história. Se o nobre ou senhor, entendido como “*traço típico do caráter*”,⁴⁷ ou seja, como tipo vital e não como classe social assinala um modo de ser afeito à conflitividade que atravessa e condiciona o devir corporal (forças antagônicas), o tipo sacerdotal, responsável por estamentos sociais específicos, afirma como bom e valoroso o contrário do que é afirmado pelo tipo nobre. Características como a promoção de “hábitos hostis à ação”, desenvolvimento de uma “metafísica antissensualista” e de diversas doenças psicofisiológicas⁴⁸ acabaram por transformar o modo de ser guerreiro dos nobres em seu inverso. Contudo, o tipo sacerdotal acolhe a impotência escrava e lhe dá um novo sentido. A vingança imaginária, que cresce nos impotentes camundongos humanos do subsolo, é redirecionada pelos sacerdotes. Se o ressentimento dos homens e mulheres do subsolo sempre procura num outro o sentido de suas dores, com a presença sacerdotal, as coisas mudam. Os sacerdotes ressignificam a fonte de sofrimento. Ela deixa de estar nos outros, nos nobres/senhores e passa a se manifestar nos próprios escravos. A culpa acaba por mudar de “lugar”. Como diz Nietzsche: “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado’ – assim pensa a ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: ‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas é você mesma esse alguém – *somente você é culpada de si!...*’. Conclusão: a direção do ressentimento é – *mudada*”.⁴⁹ Ora, isso já deixa claro que o tipo sacerdotal não é idêntico ao tipo dos escravos que vivem de vingança imaginária. De modo diferente, o tipo sacerdotal é responsável pela revolta dos escravos na moral. Essa distinção é extremamente importante para a genealogia nietzschiana, pois o tipo sacerdotal se torna

47 GM, I, §6.

48 Idem.

49 GM, III, §15.

mobilizador axiológico da história. Uma passagem de *Para a genealogia da moral* ajuda a compreender essa questão:

Os sacerdotes são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece. A história humana seria uma tolice sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram – tomemos logo o exemplo maior. Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que os *judeus* contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical transvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*.⁵⁰

Sem entrar nos pormenores do texto acima reproduzido, deve-se destacar o fato de o tipo sacerdotal, mais propriamente o tipo sacerdotal judaico de onde Nietzsche retira a base histórica de sua tipologia, ser fonte de transvaloração dos valores nobres. O tipo sacerdotal atua na história, produz mudanças axiológicas radicais, todas mobilizadas pelo ressentimento, que agora se faz inventivo e, por isso, consegue combater os modos nobres de valoração. Daí a questão: “Quem venceu temporariamente, Roma ou Judeia?”⁵¹ A resposta advém de uma outra questão: a quem reverenciam atualmente em Roma, ao judaísmo sacerdotal que atravessa a figura eclesiástica de Jesus ou ao imperador romano? A “Judeia” dita ainda hoje os rumos psicofisiológicos e axiológicos das culturas ocidentais. Isso redimensiona o sentido do outro ressentimento, o dos escravos que promovem a vingança imaginária e que não suportam conflitividade. Aliás, é por causa da vingança sacerdotal que os demais escravos conseguem um outro espaço histórico, aquele derivado das hegemonias axiológicas conquistadas pelos sacerdotes.

50 GM, I, §7.

51 GM, I, §16.

Tanto a vingança imaginária quanto a vingança sacerdotal são modos impotentes de ser e de valorar. Em outros termos, são vozes psicofisiológicas distintas do niilismo. Se Dostoiévski possibilitou a Nietzsche compreender a lógica do ressentimento e da impotência que atravessa e condiciona as vinganças imaginárias, Nietzsche percebeu que essa vingança não dá conta das hegemonias axiológicas e psicofisiológicas ressentidas, que ditam o rumo histórico das culturas ocidentais e europeias.

3. Dostoiévski e a “cristologia” nietzschiana: o sentido genealógico da idiotia de Jesus

O segundo modo a ser destacado aqui de Dostoiévski se manifestar em Nietzsche diz respeito à idiotia, considerada por este um dos traços psicofisiológicos principais de Jesus. Nesse sentido, como hipótese reguladora deste tópico está a ideia segundo a qual os traços da personagem Míchkin, de *O idiota*, reaparecem na caracterização nietzschiana do tipo do Redentor, tal qual presente em *O anticristo*. Por ser idiota, Jesus está redimido do ressentimento, e por isso não pode ser capturado pelas modulações da tipologia do escravo. Isso, contudo, não permite entendê-lo como tipo nobre ou senhor, mas como aquele tipo que afirmou o amor como possibilidade decisiva de ser. Ora, a caracterização do “tipo psicológico do Redentor”⁵² começa com uma problematização metodológica da capacidade de os evangelhos canônicos conterem em si os traços psicofisiológicos de Jesus. Apesar de os evangelhos estarem repletos “de traços alheios”,⁵³ é possível que neles se encontrem aspectos do tipo em questão. Nietzsche abre mão, portanto, de uma perspectiva metodológica comum às teologias novecentistas, a saber, aquela que faz uso dos métodos histórico-críticos e se preocupa com a positividade historiográfica como um

52 AC, §29.

53 Idem.

dos critérios supremos da verdade textual. Assim como em relação à história dos santos e ao que se convencionou a chamar de “tradição cristã”, Nietzsche abomina o uso da metodologia científica das ciências humanas modernas nas investigações sobre Jesus: “Aplicar-lhes o método científico, *na ausência de quaisquer outros documentos*, parece-me de antemão condenado ao fracasso – mero ócio erudito...”.⁵⁴ Trata-se, de outro modo, de intuir congenialmente o tipo do Redentor, a despeito da escassez de fontes textuais. Nesse caso, Jesus nada tem a ver com as duas ideias centrais da tipologia jesuânica promovida por Renan, quais sejam, *gênio* e *herói*.

Se existe algo de não evangélico, é o conceito de herói. Justamente o contrário de todo pelejar, de todo sentir-se em luta, tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência torna-se aí moral (“não resistais ao mal” [Mt 5: 39], a frase mais profunda dos evangelhos, sua chave, em certo sentido), a beatitude na paz, na brandura, no não *poder* ser inimigo.⁵⁵

A rejeição nietzschiana das ideias de genialidade e heroísmo aplicadas a Jesus, em verdade, operacionaliza a compreensão segundo a qual o tipo do Redentor não é afeito à conflitividade e à produção do novo como tal. Jesus daria voz a um tipo cujo modo de ser não se constitui mediante qualquer forma de oposição. Por isso, a boa nova, o evangelho não seria uma doutrina, a revelação de uma verdade inacessível a eleitos, mas a experiência de que “a verdadeira vida, 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”.⁵⁶ Mais: “A ‘boa nova’ é justamente que não mais existem oposições; o reino do céu pertence às crianças, a fé que se exprime não é uma fé conquistada – ela está aí, existe desde o começo, é como que um infantilismo recuado para o plano espiritual”.⁵⁷ Todo universo escatológico, portanto, que condiciona muito das narrativas evangélicas, é deixado de lado por Nietzsche, assim como o Jesus taumaturgo e profeta, aspec-

54 AC, §28.

55 AC, §29.

56 Idem.

57 AC, §32.

tos que também podem ser encontrados nos evangelhos. “O profeta, o Messias, o futuro juiz, o pregador de moral, o fazedor de milagres, João batista – são sempre ocasiões para desconhecer o tipo.”⁵⁸ Da rejeição sumária desses traços psicofisiológicos considerados alheios ao Redentor surge a idiotia como elemento central da tipologia nietzschiana de Jesus. Eis a conhecida passagem de *O anticristo* na qual Nietzsche fala da idiotia de Jesus:

Falando com o rigor do fisiólogo, caberia uma outra palavra aqui – a palavra “idiota”. 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” ... “O reino de Deus está em vós”...⁵⁹

A passagem acima pretende assinalar o distintivo psicofisiológico do Redentor, a saber, a idiotia. É preciso, antes de tudo, esclarecer como e até que ponto essa consideração nietzschiana é, em verdade, uma apropriação da personagem Míchkin, presente em *O idiota*, de Dostoiévski. Somente essa relação permite compreender o que Nietzsche chamou de “as duas *realidades fisiológicas* nas quais, a partir das quais cresceu a doutrina da redenção”.⁶⁰ Ora, o príncipe Liev Nikoláievitch Míchkin era um jovem russo, que retornara com 26 anos de idade à Rússia, após um período de tratamento médico na Suíça. Com frequentes ataques epiléticos, Míchkin encontrou na Suíça um local adequado para restabelecer sua saúde. Contudo, seu tratamento trouxe consigo uma transformação psicofisiológica. Por um lado, toda obra *O idiota* é uma ode à compaixão. Por outro, há uma sublime fragilidade em Míchkin

58 AC, §31.

59 AC, § 29.

60 AC, §30.

que o leva a ser alguém diferenciado, inadequado a certos padrões comportamentais hegemônicos. Como assinalou Bezerra, a tipologia psicológica expressa em Míchkin mescla sobretudo Don Quixote e Cristo, para compor um personagem que seja simultaneamente belo e dotado das melhores virtudes. Entretanto, Dostoiévski acrescentou a esses traços e caracteres psicofisiológicos a ideia russa de *iuród*. Trata-se do caráter esquisito, que faz de Míchkin alguém idiota, sem ser, contudo, doente mental. Nas palavras de Bezerra: “O esquisito é aquele que se desvia acentuadamente do papel social que lhe destinam, o *iuród* tanto pode ser um indivíduo atoleimado, juridicamente irresponsável, como um mendigo e louco com dons proféticos”.⁶¹ Essa esquisitice capaz de integrar compaixão, beleza e desajuste atravessa as vicissitudes trágicas de toda obra. Importa salientar somente alguns aspectos do romance que permitem entender o tipo psicofisiológico de Míchkin.

Já em São Petersburgo, Míchkin inicialmente almeja se encontrar com a generala Iepántchina, que possivelmente seria sua parenta. Diversos são os infortúnios enfrentados por Míchkin por causa da família da generala. O drama sofrido por Míchkin, em verdade, derivava da sua condição existencial, radicalmente avessa à conflitividade. Ainda que a filha da generala, Aglaia, tenha se apaixonado por Míchkin, este acabou concentrando seu interesse em Nastácia, mulher adotada por um aristocrata que desejava abandoná-la para se casar com alguém que fosse socialmente mais respeitável. Os comportamentos dissolutos e híbridos de Nastácia não são rejeitados moralmente por Míchkin, mas compreendidos como sintomas de um tipo específico de sofrimento. Em outros termos, Nastácia estaria a mascarar sua dor por meio de seus comportamentos social e moralmente inadequados. Isso assinala uma característica muito importante: “Esse ‘idiota’ (...) às vezes era capaz de compreender tudo imediatamente e nas sutilezas e transmitir de maneira extremamente satisfatória”,⁶² ou seja, Míchkin não era estúpido, era possuidor de um tipo

61 BEZERRA, 2008, p. 10.

62 DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 114.

profundo de compreensão do outro e de seus modos de ser. Essa compreensão, todavia, não era acompanhada por qualquer capacidade de tirar proveito do outro. Míchkin não manipula nem explora ninguém. Por isso, sua sabedoria não cria subterfúgios, resistências ou máscaras. Sendo capaz de dar a outra face, o perdão irrompe com facilidade em seus comportamentos. Após ser ofendido por Gánia e lhe ter dito o quanto se sentira mal com a ofensa, Míchkin foi capaz de perdoá-lo tão logo o primeiro se desculpou por sua agressividade:

– Desculpe, príncipe – exclamou com ardor, trocando de repente o tom insultuoso por uma extrema amabilidade –, por Deus, desculpe! O senhor está vendo a minha desgraça. O senhor ainda não sabe de quase nada, e se soubesse de tudo certamente me desculparia um pouco; embora, é claro, eu seja indesculpável...

– Oh, não preciso de tão grandes desculpas – apressou-se em responder o príncipe. – Eu de fato compreendo que o senhor está em grandes dificuldades e por isso me insultou. Mas vamos para a sua casa. É com prazer que eu...⁶³

Além do que fora dito, é necessário dizer que a idiotia de Míchkin, atravessada pela sua capacidade de compreensão do modo de ser do outro, é irrigada por uma paixão ímpar, que lhe permitia perceber o ódio alheio ou sua malícia, entender o sofrimento que atravessava comportamentos raivosos e, a partir disso, muitas vezes exercer o amor, sem ter de travar conflitos prévios. Ora, foi alimentado por essa compreensão compassiva que Míchkin passou a proteger Nastácia da paixão perversa e doentia de Rogójin, personagem cujos traços tipológicos são diametralmente opostos aos de Míchkin. Entretanto, assim como Jesus de Nazaré não obteve sucesso no âmbito pragmático, o que o fez morrer assassinado em uma cruz, Míchkin não evitou o assassinato de Nastácia cometido por Rogójin. Contudo, apesar da catástrofe dessa morte iníqua e injusta, sua dor não o impediu de afagar o assassino diante do cadáver de Nastácia. “De raro em raro, de quando em quando Rogójin começava de repente a balbuciar, alto, em tom ríspido e desconexo; punha-se a gritar e a rir; então o príncipe

63 Ibidem, p. 115.

lhe estendia a mão trêmula e lhe tocava suavemente a cabeça, o cabelo, afagava-o e afagava-lhe as faces...nada mais conseguia fazer!"⁶⁴ Em outras palavras, nem diante do assassino da mulher pela qual nutria amor e compaixão Míchkin conseguiu travar um embate ou mesmo vingar-se. O amor sem iracúndia era sua única opção.

A partir dos caracteres tipológicos mencionados, é possível afirmar que Míchkin era profundamente inocente. A pureza de sua bondade e a incapacidade de fazer sofrer fizeram dele alguém sem qualquer tipo de malícia. Por isso, sua idiotia o fez semelhante às crianças, o que não significa dizer que ele era psicologicamente infantil. Daí seu deslocamento social e existencial. Após dizer: "Eu realmente não gosto de estar com adultos, com pessoas, com grandes – isso eu notei faz tempo –, não gosto porque não sei", Míchkin afirma que fica "terrivelmente feliz quando posso sair o mais rápido possível para a companhia dos companheiros, e meus companheiros sempre foram as crianças".⁶⁵ Segundo Schneider, Míchkin se tornou "plenamente criança", de tal modo que, apesar de seu rosto ser de adulto, "a alma, o caráter e talvez até a inteligência"⁶⁶ são de criança. Ora, é justamente esse aspecto de criança que faz de Míchkin alguém inocente. Tudo se passa, em verdade, como se os atributos do pecado original pensados por Santo Agostinho fossem suspensos em Míchkin, e assim a história da malícia, que é a história dos adultos, encontrasse em sua inocência um contraste evidente. Daí a inadequação presente na idiotia do príncipe e o tipo de amor não egoísta por ele afirmado.

A idiotia de Míchkin reaparece no tipo do Redentor pensado por Nietzsche. O tipo do Redentor possui certo "ódio instintivo a toda realidade", nutrindo-se existencialmente de um modo de ser que se refugia no "inapreensível" e cultivando "um mundo apenas 'interior', 'verdadeiro', 'eterno'".⁶⁷ A interioridade do mundo jesuânico não se identifica com qualquer

64 Ibidem, p. 677.

65 Ibidem, p. 98-99.

66 Ibidem, p. 98.

67 AC, §29.

forma de solipsismo, mas com o “interior” de um modo específico de ser, modo este que não compactua com a realidade, esta entendida como o *status quo* das instituições sociais, do aparelho normativo e coercitivo de uma determinada cultura e como o caráter conflitivo das forças (vontades de poder) que condicionam toda e qualquer forma vital. Nesse sentido, a expressão “ódio instintivo a toda realidade” assinala um tipo de “alergia” psicofisiológica que é avessa ao caráter agonístico e coercitivo das instituições sociais e ao fato de todo real ser o resultado temporário da dinâmica também agonística das forças. Em outras palavras: “Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao mau – amá-lo...”.⁶⁸ Essa é, segundo Nietzsche, a “doutrina” de Jesus – não um conjunto de preceitos que marcam e definem uma ortodoxia, mas um modo de vida que não conhece o ressentimento. Assim, a morte de Jesus na cruz, antes de ser um acontecimento que produz salvação e juízo escatológico, é “a [sua] mais forte demonstração, a prova de sua doutrina”,⁶⁹ ou seja, a cruz foi a derradeira e decisiva possibilidade de manifestação do amor. As doutrinas cristãs que se seguiram à morte de Jesus, segundo Nietzsche, nada têm a ver com Jesus, têm a ver tão-somente com a reabilitação do ressentimento sacerdotal judaico que condiciona tipologicamente o rabinismo de Paulo e que se torna a fonte psicofisiológica da Igreja cristã.⁷⁰ Dessa forma, Jesus de Nazaré (tipo do Redentor) não é o Jesus Cristo da Igreja cristã. O primeiro possui como sentido o amor sem ressentimento; o segundo transformou o ressentimento em fonte de sentido do amor. Por isso, a Igreja é filha da lógica do ressentimento do judaísmo sacerdotal, ou seja, abandonou a inocência do idiota Jesus e divinizou o ressentimento como sentido de sua fé.

Se entendermos por cristologia a capacidade de o *lógos* articular discursivamente o evento histórico-existencial chamado Jesus, então, a tipologia do idiota dostoiévskiano permitiu

68 Ibidem, §35.

69 Ibidem, §40.

70 Ibidem, §42.

a Nietzsche criar uma cristologia psicofisiológica do Redentor. Nesse caso, o tipo do Redentor não nos redime do pecado e não nos envia ao Céu. Antes, sua redenção diz respeito ao ressentimento, que por vezes se traveste de amor. O Jesus idiota ama sem ressentimento e vive para além das oposições e conflitos, ou seja, para além de bem e mal. Se a primeira realidade psicofisiológica de Jesus é o “ódio instintivo à realidade”, o segundo é a rejeição a “*toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento*”.⁷¹ Trata-se, em verdade, de um outro traço da idiotia presente em Míchkin, a saber, a presença temporária de uma plenitude indizível, algo que o tipo do Redentor experimenta por meio de uma vida sem dicotomias e antagonismos. É nesse sentido que, ao meditar sobre os ataques epiléticos de Míchkin, que são acompanhados por certa “escuridão da alma”,⁷² Dostoiévski os descreve como uma experiência luminosa: “A mente, o coração foram iluminados por uma luz extraordinária; todas as inquietações, todas as suas dúvidas, todas as aflições pareceram apaziguadas de uma vez, redundaram em alguma paz superior, plena de alegria serena, harmoniosa, e de esperança, plena de razão e de causa definitiva”.⁷³ Esse elemento de plenitude presente na epilepsia de Míchkin atravessa a ideia nietzschiana, segundo a qual a mensagem de Jesus articula um conjunto de símbolos que assinalam que “o ‘reino do céu’ é um estado do coração – não algo que virá ‘acima da Terra’ ou ‘após a morte’”.⁷⁴ Toda metafísica cristã nada mais é, sob essa óptica, que uma inversão do sentido imanente da experiência do Redentor, signo do esvaziamento da vida de seu centro de gravidade, já que, “quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no ‘além’ – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade”.⁷⁵ Desse modo, ao não operacionalizar qualquer tipo de regime discursivo e existencial metafísico, o idiota Jesus afirma

71 Ibidem, §30.

72 DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 261.

73 Idem.

74 AC, §34.

75 AC, §43.

uma determinada plenitude vital. Contudo, tal plenitude, por não derivar de uma constituição psicofisiológica afirmativa, isto é, consoante à dinâmica agonística da vontade de poder, nada tem a ver com a tipologia do nobre ou do senhor. Daí ser Jesus um “interessantíssimo *décadent*”, um “Buda sobre um solo bem pouco indiano”,⁷⁶ um tipo para além de bem e mal, isento de ressentimento, porém, incapaz de ser um além-do-homem (Übermensch).

4. Considerações finais

Dostoiévski em Nietzsche não é somente o título do presente artigo. Trata-se do seu objetivo central, a saber, pensar como Nietzsche se apropriou criativamente de Dostoiévski. Não sendo um comentador da obra dostoiévskiana, Nietzsche identificou em Dostoiévski o exercício daquilo que ele chamou de psicofisiologia, que, no seu entendimento, é um tipo de investigação que atravessa e condiciona essencialmente seu projeto genealógico. Ora, tal projeto almeja compreender as condições históricas de surgimento dos valores e, em seu segundo e decisivo momento, avaliar o valor dos valores, tomando como fio condutor as ideias de corpo, vida e vontade de poder, conceitos que determinam as notas conceituais da psicofisiologia. Enquanto psicólogo (e fisiologista), Dostoiévski é o grande mestre na caracterização de tipos adoecidos, ou seja, *décadents*. Em suas obras aparecem corpos, morfologias da vontade de poder, que deixam transparecer estratégias niilistas de a vida se conservar em detrimento de seus modos afirmativos. Mas não só isso. Dostoiévski apresentou a Nietzsche a “lógica psicofisiológica” do ressentimento, presente sobretudo no homem do subsolo, narrador e protagonista de *Memórias do subsolo*. Tipo ressentido, sua vingança assume a forma imaginária. Em Nietzsche, esse tipo de ressentimento passa a condicionar uma forma específica do tipo escravo, aquele tipo que, a partir de sua impotência constitutiva, se estrutu-

76 Ibidem, §31.

ra mediante a contínua negação do tipo afirmativo do senhor ou nobre, que se lhe mostra inicialmente como fonte de seu sofrimento. Para que o tipo escravo se torne historicamente hegemônico, é preciso que ele ganhe outra configuração, outro modo de exercer o ressentimento, a saber, aquele que promove a revolta escrava na moral. Esse tipo escravo, ressentido e capaz de produzir valores nascidos da lógica do ressentimento, ou seja, capaz de exercer o ressentimento para além do plano imaginário, é o tipo sacerdotal. Somente ele possibilita compreender como os escravos “venceram” historicamente os senhores e naturalizaram o ressentimento no tecido das culturas ocidentais.

No caso do tipo do Redentor, Nietzsche se orienta pela tipologia do idiota dostoiévskiano, patente no personagem Míchkin, de *O idiota*. Ao se deparar com Jesus, o Redentor aparece como destituído de qualquer forma de ressentimento. Não é, portanto, escravo. Contudo, não é nobre ou senhor. Antes, Jesus é um idiota, pois afirma o amor como sua única possibilidade e é avesso a todo tipo de oposição e conflitividade. Ao amar até o inimigo, Jesus retoma psicofisiologicamente Míchkin, alguém que afaga até o assassino de Nastácia, aquela que ele buscava proteger com o seu amor. Ora, Míchkin mostra para Nietzsche a possibilidade de uma vida não ressentida não ser necessariamente uma vida afirmativa. É isso que permite a Nietzsche desvincular Jesus de alguma modalização do tipo do além-do-homem, forma de existência caracterizada pela plena afirmatividade da vontade de poder. Ademais, o tipo do Redentor também permite a Nietzsche compreender que as culturas ocidentais produziram hegemonias escravas não por causa de Jesus, mas por causa do caráter sacerdotal do cristianismo paulino, que é a forma histórica vitoriosa e preponderante de cristianismo.

Dostoiévski se encontra em Nietzsche como uma lupa que permite visualizar e caracterizar modos ressentidos de ser e modos idiotas de ser. Por isso, a apropriação nietzschiana do romancista russo se inscreve na crítica genealógica das hegemonias axiológicas presentes na tessitura das culturas ocidentais. Ao diferenciar ressentimento e idiotia, Dostoiévski

permitiu a Nietzsche criar e promover tipos afirmativos como formas de resistência psicofisiológica às hegemonias tipológicas escravas. Dessa forma, distinguindo idiotia jesuânica de ressentimento cristão, Nietzsche conseguiu alocar o além-do-homem e os demais tipos senhoriais no lugar de exceções históricas, único espaço possível para se pensar genealogicamente modos afirmativos e não ressentidos de ser.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BEZERRA, Paulo. "A vida como Leitmotiv". In: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota*. São Paulo: Editora 34, 2008.

CABRAL, Alexandre Marques. O Jesus de Nietzsche: a ambiguidade de uma polêmica. *Revista Trágica*. 1º semestre. v. 3, n. 1 (2010).

CABRAL, Alexandre Marques. *Nilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Rio de Janeiro: MAUAD X/FAPERJ, 2 Vol., 2014/2015a.

CABRAL, Alexandre Marques. *Morte e ressurreição dos Deuses: ensaio de crítica ao monótono-teísmo metafísico cristão*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015b.

CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de F. Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota*. São Paulo: Editora 34, 2008.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GIACCOIA-JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB) in 8 Bänden. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 8 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia*. Vol. VI. Madrid: Trotta, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo – Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

SENA, Allan Davy Santos. O Jesus de Nietzsche e o príncipe Míchkin de Dostoiévski. Revista Trágica. 1º semestre 2010, Vol. 3, nº 1.

Recebido em: 13/04/2021

Aceito em: 27/04/2021

Publicado em abril de 2021