

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

OSNI CARLOS DE SOUZA GALI

ZARATUSTRA E RENAN, UMA ABORDAGEM FISIOPSICOLÓGICA

**MARINGÁ
2024**

UEM

ZARATUSTRA E RENAN, UMA ABORDAGEM FISIOPSIOLÓGICA

OSNI CARLOS DE SOUZA GALI



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

OSNI CARLOS DE SOUZA GALI

ZARATUSTRA E RENAN, UMA ABORDAGEM FISIOPSICOLÓGICA

**MARINGÁ
2024**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

G156z Galli, Osni Carlos de Souza
 Zaratustra e Renan, uma abordagem fisiopsicológica / Osni Carlos de Souza Galli. --
Maringá, PR, 2024.
 115 f.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Fisiopsicologia. 2. Impulsos. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 4. Renan,
Ernest, 1823-1892. 5. Zaratustra. I. Frezzatti Jr, Wilson Antonio, orient. II. Universidade
Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 193

Sintique Raquel Eleutério - CRB 9/1641



Universidade Estadual de Maringá
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

OSNI CARLOS DE SOUZA GALI

“ZARATUSTRA E RENAN, UMA ABORDAGEM FISIOPSICOLÓGICA”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.



Banca Examinadora:


Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.
Orientador – UEM


Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines
Membro Interno – UEM


Prof. Dr. André Luís Mota Itaparica
Membro Externo - UFRB

AGRADECIMENTOS

Ao departamento de Pós Graduação em Filosofia pela oportunidade.

Ao meu orientador Wilson Antonio Frezzatti Jr, pelo conhecimento e paciência nos momentos mais difíceis.

A minha esposa, que sempre esteve ao meu lado realizando uma leitura crítica que contribuiu na construção do meu texto.

Aos meus amigos, pelo suporte tecnológico e técnico e pelas longas discussões acerca do tema proposto neste trabalho.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Adotamos, para a citação das obras de Nietzsche, a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo. As siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português para facilitar a leitura das referências, conforme utilizadas nos *Cadernos Nietzsche*, e são as seguintes:

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral)

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia)

WB/Co. Ext. IV – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard*

M/A – *Morgenröte* (Aurora)

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (A Gaia ciência)

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (Assim falava Zaratustra)

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (Além do Bem e do Mal)

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral)

WA/CW – *Der Fall Wagner* (O caso Wagner)

GD/CI – *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos)

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* (Nietzsche contra Wagner)

AC/AC – *Der Antichrist* (O Anticristo)

EH/EH – *Ecce Homo* (Ecce homo)

As obras de Nietzsche utilizadas serão referenciadas da seguinte maneira: após as siglas, seguirá o nome da parte da obra, quando for o caso, ou o seu número

em algarismos romanos e o número do aforismo, seção ou parágrafo, conforme a ocorrência, em algarismos arábicos, separados sem uso de vírgula. Por exemplo: (WA/CW 7), ou (GM/GM III, 5) ou (NW/NW, No que faço objeções).¹

Para os fragmentos póstumos, o primeiro número indica o caderno e o número entre colchetes, o fragmento. Acrescentamos a essa notação a data na qual o fragmento foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA).

1. A presente dissertação seguirá, para os escritos e obras de Nietzsche, o padrão estabelecido pela revista *Cadernos Nietzsche*, do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN).

RESUMO

Esta dissertação pretende expor a avaliação nietzschiana das configurações impulsivas de indivíduos e culturas por meio de sua fisiopsicologia (nova psicologia), isto é, da morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência. Assim, valorações que afirmem a vida como um movimento contínuo de autossuperação são consideradas sintomas de uma dinâmica saudável dos impulsos e, em contrapartida, são doentes os organismos que procuram estratégias de conservação e paralisação das mudanças, como, por exemplo, os dogmas da teologia e a metafísica. O sentido da fisiopsicologia de Nietzsche está alicerçado sobre o conceito de vontade de potência, que, por sua vez, relaciona-se à tipologia, à hierarquia e às configurações de impulsos. A vontade de potência é considerada uma interpretação e não uma descrição de mundo, e a sua principal característica seria afirmar a efetividade (*Wirklichkeit*) enquanto antagonismos de forças em luta por mais potência. Assim, os tipos não são entendidos enquanto fenômenos oriundos da essência de um ser, mas sim enquanto sintomas das relações entre forças que constituem determinadas configurações hierárquicas, os quais expressam modos de vida. Após explicarmos a fisiopsicologia nietzschiana, para evidenciar um caso de morbidez dos impulsos, faremos um enquadramento fisiopsicológico das críticas de Nietzsche às interpretações do historiador e filósofo da religião Ernest Renan. Seguindo o aspecto da disputa entre as forças e do antagonismo entre as interpretações, na parte final deste trabalho, estabeleceremos um confronto entre expressões de dois tipos distintos: Renan e Zaratustra, sendo o primeiro exemplo de uma configuração enfraquecida dos impulsos e o segundo o seu antagonista, isto é, exemplo de uma configuração altamente hierarquizada de impulsos potentes em crescimento.

Palavras-chave: fisiopsicologia; vontade de potência; hierarquia; impulsos; tipologia; Renan; Zaratustra.

ABSTRACT

This master's dissertation intends to expose the Nietzsche's assessment about the impulsive and cultural individual configuration through his physiopsychology (new psychogy), that is, the morphology and doctrine of the development of the will to power. This way, valuations that affirm life as a continuous movement of self-overcoming are considered symptoms of a healthy dynamic of impulses and, on the other hand, the organisms that seek strategies for conservation and stopping of the changes, such as, for example, the dogmas of theology and metaphysics are diseased. The meaning of Nietzsche's physiopsychology is based on the concept of will to power, which is related to the typology, to the hierarchy and to the configurations of impulses. The will of power is considered an interpretation and not a description of the world, and its main characteristic would be to affirm reality (*Wirklichkeit*) as the antagonisms of forces fighting for more power. This way, types are not understood as phenomena that comes from the essence of a being, but rather as symptoms of relationships between forces that constitute some hierarchical configurations, which express ways of life. After explaining Nietzsche's physiopsychology, to highlight a case of morbidity of the impulses, we will provide a physiopsychological framework of Nietzsche's criticisms of the interpretations of the historian and philosopher of religion Ernest Renan. Following the aspect of the dispute between forces and the antagonism between interpretations, in the final part of this work, we will establish a confrontation between expressions of two distinct types of definitions: Renan and Zarathustra, the first being an example of a weakened configuration of impulses and the second its antagonist, that is, an example of a highly hierarchical configuration of growing powerful impulses.

Keywords: physiopsychology; Will to power; hierarchy; impulses; typology; Renan; Zarathustra.

“É melhor, muito melhor, contentar-se com a realidade; se ela não é tão brilhante como os sonhos, tem pelo menos a vantagem de existir.”

(Machado de Assis)

“Ninguém é igual a ninguém. Todo o ser humano é um estranho ímpar”.

(Carlos Drummond de Andrade)

Sumário

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 - A FISIOPSIKOLOGIA DE NIETZSCHE: A INVESTIGAÇÃO DOS SINTOMAS DE CONFIGURAÇÕES DE IMPULSOS.....	20
1.1 A doutrina da vontade de potência e o antagonismo entre as forças.....	30
1.2 Interpretação como sintoma de ascensão ou declínio	33
1.3 Sócrates como interpretação ou expressão do declínio fisiológico	36
CAPÍTULO 2 - NIETZSCHE, RENAN E A FISIOPSIKOLOGIA	40
2.1 Ernest Renan	42
2.2 A leitura de Nietzsche das obras de Renan.....	45
2.3 As críticas a Renan como representante da fraqueza fisiopsicológica.....	46
CAPÍTULO 3 - ZARATUSTRA COMO FILOSOFIA DA AFIRMAÇÃO DA VIDA E SEUS ANTAGONISMOS AO MODO RENAN DE VALORAR	65
3.1 O papel dos antagonistas na filosofia de Nietzsche.....	67
3.2 O valor da moral e o valor da verdade nas avaliações de Zaratustra e Renan	71
3.3 A virtude sob as perspectivas de Zaratustra e Renan.....	80
3.4 O homem da ciência e o debate entre o feiticeiro e o homem consciencioso	89
3.5 A contraposição entre o homem absoluto e o homem superior em Zaratustra e o homem revolucionário de Renan.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	113

INTRODUÇÃO

Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si (NIETZSCHE, *Além de bem e mal*, “Dos preconceitos dos filósofos”, § 23).

No parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, obra de 1886, temos a única referência direta de Nietzsche acerca do termo fisiopsicologia. Junto com essa informação, ele também nos aponta, ainda que de forma preliminar, como ela deve proceder, na preocupação em relação ao “coração do investigador”. O coração, neste caso, não deve ser entendido apenas como um órgão, ou seja, uma condição fisiológica e, no caso do “mundo mais espiritual” ou das “resistências inconscientes”, não deve ser entendido somente como uma condição psicológica. O que Nietzsche pretende superar é justamente esta dualidade em conceber o fisiológico distinto do psicológico, como no exemplo da dualidade das interpretações metafísicas, quando diferenciam o corpo (fisiológico) da alma (psicológico). Mas, como entendermos em Nietzsche as noções de fisiologia e de psicologia num mesmo conjunto de forças atuantes? Essa será a nossa primeira preocupação no decurso deste trabalho de pesquisa: responder como o autor alemão entende a noção de fisiopsicologia, unindo na mesma perspectiva o fisiológico e o psicológico. Assim ele escreve:

Compreendê-la como morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de potência*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou se quer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado (JGB/BM, “Dos preconceitos dos filósofos”, § 23).

A fisiopsicologia em consonância com a doutrina da vontade de potência² sugere uma leitura impulsional (instintos, afetos ou forças)³ e que não mais busque

2. Segundo Müller-Lauter: a vontade de potência só poderá ser definida como multiplicidade em pleno antagonismo: “O mundo é um múltiplo. O mundo é a vontade de potência. Pode-se suspeitar, de acordo com isso, que também a vontade de potência é um e múltiplo. [...] A vontade de potência é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. [...] Com efeito, o mundo é uma firme, brônzea grandeza de força, ele forma “um *quantum* de força”. Mas esse *quantum* só é dado na contraposição de *quanta*” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 56).

3. Os termos, instinto (*Instinkt*), afetos (*Affekt*), força (*Kraft*) e impulso (*Trieb*), na filosofia de Nietzsche, são intercambiáveis e serão usados pelo autor alemão no contexto da vontade de potência. Ou seja, como sinônimos de forças atuantes. Nesta consonância entre os termos devemos incluir também *Macht* (Potência).

“No contexto da doutrina da vontade de potência, a noção de instinto tem o mesmo sentido das noções de impulsos, afetos e força, ou seja, instinto pode ser entendido enquanto *quantum* de potência que

investigar nem o que seria o fisiológico e tampouco o que seria o psicológico. Tanto o corpo como a alma, de certa forma, para a análise das questões fisiopsicológicas, igualar-se-iam e passariam a ser entendidas como forças atuantes.

Só existe uma menção direta ao termo fisiopsicologia dentre os escritos de Nietzsche, isso, de forma alguma, diminui a sua importância para o pleno entendimento de sua filosofia. Pelo contrário, acreditamos que as questões fisiopsicológicas, mesmo de forma não tão explicitada pelo autor, estão entre os principais temas tratados por Nietzsche no final da década de oitenta, ou seja, em sua filosofia madura. Apesar dessa pequena referência direta ao termo fisiopsicologia, teremos, como plano de fundo, a doutrina da vontade de potência como aporte teórico. É pela disposição das conjunturas de forças que duelam por mais potência, isto é, uma vontade de potência atuante, que Nietzsche pretende dar conta de sintetizar as suas análises.

Outro dado importante é que o autor alemão usa o termo fisiologia (*Physiologie*), em muitos casos, como sinônimo de fisiopsicologia (*Physio-Psychologie*), pois, para ele, ambas se interessam em revelar condições saudáveis ou de morbidez das forças vitais. Por esse caminho, a fisiopsicologia de Nietzsche pretende revelar os sintomas que cada configuração impulsional apresenta, como ele descreve neste outro fragmento:

A origem do pensamento permanece oculta; Há uma boa chance de que seja apenas o sintoma de uma condição muito mais ampla; na medida em que é justamente ele quem vem e mais ninguém, que ele vem justamente com esse brilho maior ou menor, ora confiante e instrutivo, ora fraco e necessitado de apoio, no geral sempre emocionante, questionador – para a consciência cada pensamento age como um estimulante – em tudo isso, algo do nosso estado geral é expresso em sinais. – É assim com todo sentimento, não significa nada em si: quando surge, é apenas interpretado por nós e muitas vezes interpretado de forma estranha! (fragmento póstumo 38 [1] de junho a julho de 1885).

Essa dinâmica impulsional, mutável e inconsciente, torna questionável a certeza e a verdade daqueles que tem a necessidade de instituir dogmas ou verdades absolutas imutáveis ou estáticas. Para Nietzsche, essa necessidade característica dos metafísicos nada mais é que um sintoma fisiológico de um determinado tipo de organismo que, quando observado pelas lentes da vontade de potência, ou seja,

vem a ser enquanto tendência a aumento de potência” (FREZZATTI, “Força”, GEN – *Dicionário Nietzsche*, p. 272).

também da fisiopsicologia, passa a ser entendido como configuração de impulsos, que, no caso de organismos doentes interpretariam o mundo como estático desejando parar o fluxo, como é o caso das interpretações dos dogmáticos, que revelariam uma dispersão dos impulsos regentes deste organismo, estariam enfraquecidos e sem direção (anárquicos). Já a configuração que tenha seus impulsos de forma organizada numa estrutura hierárquica bem definida seria considerada saudável, por indicar impulsos dominantes exercendo controle sobre os impulsos dominados (relação de resistência), sempre em forma de luta, isto é, numa relação de antagonismo entre os impulsos. Nesse sentido, escreve Frezzatti:

A [*Physio-Psychologie*] pode ser entendida como análise da relação que as produções humanas estabelecem com a vida. Livre de concepções morais, ou seja, da noção de bem e mal absolutos, a investigação nietzschiana não considera as produções humanas boas ou más, mas sintomas da dinâmica de impulsos do organismo que as produz (FREZZATTI, 2019, p. 175).

As forças, sob este entendimento, só poderiam ser concebidas como *quanta* de potência, sendo assim não deveriam ser consideradas nem como boas, nem como más, ou seja, qualitativamente, mas sim, quantitativamente, diferentes apenas em graus de potência: mais ou menos e forte e fraco; com isso, Nietzsche não considera as qualidades das forças e sim a relação entre elas e sua resultante nos moldes que acabamos de explicar.

Segundo nosso autor, o diagnóstico das configurações dos impulsos é possível através das análises das expressões ou sintomas de um tipo de organismo, ou seja, de suas produções culturais. Por exemplo, as interpretações realizadas por Sócrates, ou mais precisamente, pelo tipo Sócrates e sua extremada racionalidade ou, até mesmo, o tipo cristão e suas avaliações morais seriam evidências ou sintomas que apontam para determinada configuração dos impulsos, nestes dois casos, para o fisiopsicólogo Nietzsche, sintomas de morbidez.

Nietzsche, assim, inaugura uma nova linguagem, a dos impulsos, como também uma diferente postura investigativa, longe dos padrões tradicionais da metafísica, empenhada em entendê-los como sintomatologia, isto é, como no exemplo socrático: interpretar o interpretar de Sócrates. Assim, ele afirma e logo em seguida pergunta: “Mesmo Sócrates estava farto. – O que *prova* isso? O que *indica* isso?”, continua Nietzsche com suas análises: “deve haver alguma *doença* nisso” (cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 1 e 2). O estar farto da vida, que atormentava Sócrates,

seria um exemplo de sintomatologia, isto é: de que algo não está organizado em relação aos seus impulsos. Nesta mesma passagem da obra, *Crepúsculo dos ídolos*, na mesma seção *O problema de Sócrates*, Nietzsche também analisa as disposições de impulsos da cultura ateniense na época de Sócrates; segundo ele a velha Atenas caminhava para o fim e em todas as partes os instintos estavam enfraquecidos e sem direção (cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, § 9). Ou seja, assim como o indivíduo a cultura também é entendida e poderá ser analisada no mesmo âmbito das forças ou impulsos.

Definidas essas premissas, vale ressaltar que Nietzsche poderá avaliar tanto as expressões individuais de um organismo, claro, entendido como complexo de impulsos, em especial das figuras históricas como: Sócrates, Platão, Rousseau ou Kant, como também as produções (artísticas, culturais, políticas ou morais) de uma cultura ou de um povo. Toda essa gama de elementos, entendidos por complexos de impulsos, seria passível à abordagem fisiopsicológica e todas as expressões, sejam individuais, sejam coletivas, apresentariam configurações impulsivas em condições favoráveis ou desfavoráveis à elevação das potencialidades humanas.

Por este caminho, prosseguindo no âmbito da fisiopsicologia, quanto à investigação de sintomas, identificamos nas obras de Nietzsche referências diretas ao historiador francês, de renome em sua época, Ernest Renan, como representante da decadência e da fraqueza. Em quatro de seus livros, Nietzsche cita diretamente o nome de Renan e o associa fazendo referências ao que dissemos logo acima, ligando-o aos temas relacionados às condições de saúde e doença, isto é, a fisiopsicologia.

Sendo assim, propomos inserir as críticas de Nietzsche a Renan nessa mesma perspectiva das forças. Verificaremos também quais os aspectos que aparecem nessas críticas, visando identificar quais as características que são próprias do tipo decadente. Em seguida, analisaremos a contraposição de Nietzsche ao tipo Renan de avaliar; proporemos Nietzsche contra Renan, mais especificamente, a mensagem de Zarathustra em contraposição às interpretações ou mensagens de Renan. Trata-se de construir dois antípodas: Zarathustra e Renan.

Neste ponto, antes de iniciarmos, é bom esclarecermos que iremos considerar tanto Zarathustra como Renan como personagens conceituais. Deleuze e Guattari contribuem no entendimento acerca das personagens conceituais quanto a sua importância na produção de filosofia, segundo eles, a filosofia não para de fazer viver personagens conceituais, de lhes dar vida (cf. DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 84).

Neste sentido, as personagens conceituais podem ser consideradas como a materialização dos objetivos intrínsecos em uma determinada interpretação filosófica. Sócrates, por exemplo, foi a principal personagem conceitual do platonismo⁴. Assim, as personagens conceituais são verdadeiros agentes de enunciação. Ou seja, na enunciação filosófica, não se faz algo apenas dizendo-o, mas faz-se o movimento pensando-o por intermédio de uma personagem conceitual (cf. Idem. 87).

Na filosofia de Nietzsche, para nossos objetivos neste trabalho, as personagens serão observadas como tipos fisiopsicológicos, o que significa que não nos interessa o pensamento de Renan por Renan, mas a imagem de Renan que o filósofo alemão erige em seus textos. Isso quer dizer que Renan, apesar de existir como pessoa ou indivíduo, portador de uma história ou moral, para a estruturação da filosofia do alemão em suas críticas, deve ser considerado uma personagem, assim como o próprio Zarathustra também o é. Diante do que acabamos de expor, será necessário investigarmos também o que Nietzsche leu de Renan para chegar a tais conclusões.

Acreditamos que a interpretação nietzschiana de Renan acerca do que acabamos de pontuar estariam em oposição às interpretações reveladas por Zarathustra, pois as primeiras demonstrariam sinais de *décadence* e estariam na contramão das avaliações afirmativas em que Nietzsche pretende situar Zarathustra:

‘Por que tão duro!’ – falou ao diamante um dia o carvão: ‘Não somos afinal parentes próximos?’ Por que tão frágeis? Ó meus irmãos, assim vos pergunto: vós não sois afinal – meus irmãos? Por que tão frágeis, tão prontos a ceder e a amoldar-se? Por que há tanta negação, tanta renegação em vossos corações? Tão pouco destino em vossos olhares? E vós não quereis ser destino e algo inexorável: como poderíeis vós criar comigo? Todos os criadores são em verdade duros. E ventura precisa parecer vos imprimir a vossa marca sobre milênios como sobre cera, – Ventura de escrever sobre a vontade de milênios como sobre bronze – como sobre algo mais duro do que sobre o bronze. Totalmente duro solitariamente é o que há de mais nobre (Za/ZA III “Das velhas e novas tábuas”, § 29).

4. Ainda sobre a definição de personagem conceitual nas produções filosóficas, Deleuze e Guattari chamam a atenção para a diferença entre, personagens de diálogo e personagens conceituais. Eles só coincidem nominalmente, mas não têm o mesmo papel (cf. DELEUZE e GUATTARI, 2005 p. 85). Segundo os autores, a personagem de diálogo expõe conceitos: “no caso mais simples, um entre eles, simpático, é o representante do autor, enquanto que os outros, mais ou menos antipáticos, remetem a outras filosofias, das quais expõem o conceito, de maneira a prepará-los para as críticas ou as modificações que o autor lhes vai impor. As personagens conceituais, em contrapartida, operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor, e intervêm na própria criação de seus conceitos” (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 85).

Isto posto, a estrutura desta dissertação ficará dividida em três capítulos: No primeiro deles, definiremos a fisiopsicologia de Nietzsche, incorporando, para tanto, a exposição de como ele entende a vontade de potência como sustentação do movimento inerente às relações de impulsos sem objetivos predeterminados, pois são forças atuantes sem finalidade última. Exporemos também o problema de Sócrates, como sintoma de declínio e morbidez das forças atuantes, para exemplificar o que busca apontar Nietzsche, usando também como modelo para nossa investigação de Renan. Para cumprir esse primeiro percurso, utilizaremos os textos, *Para além de bem e mal*, *Genealogia da moral* e *Crepúsculo dos ídolos*. Não poderíamos deixar de fora desta pesquisa os fragmentos póstumos, principalmente os escritos no período entre 1884 e 1889.

Para o segundo capítulo, será o momento de apresentarmos as críticas de Nietzsche ao seu antípoda Renan. Ainda, neste mesmo capítulo, além da reunião conceitual das citações ao seu nome, apresentaremos, mesmo que de forma breve, quem foi o pesquisador francês Ernest Renan alvo das críticas de Nietzsche, que, por sua vez, aparecem nas obras, *Para além de bem e mal* (§ 48), *Genealogia da moral* (§ 26), *Crepúsculo dos ídolos* “incursões de um extemporâneo” (§ 2 e 6) e *O Anticristo* (§ 17, 29, 31, 32).

No terceiro capítulo, pretendemos contrapor ambas as interpretações, de um lado Renan e do outro Zaratustra. O objetivo é justamente revelarmos a disparidade entre elas. Sendo assim, analisaremos fisiopsicologicamente dois tipos distintos, o tipo Renan e o tipo Zaratustra, que, como já ratificamos, deverão ser entendidos como personagens conceituais criados por Nietzsche no intuito de expor a sua filosofia. Aqui os textos principais a serem utilizados serão, *Assim falava Zaratustra*, onde exploraremos mais a fundo seus discursos, *Verdade e mentira em sentido extra-moral*, para a questão da verdade como concessões instituídas socialmente, e, do lado de Renan, a obra, *Vida de Jesus*, com o subtítulo, *Origens do Cristianismo*, de 1863, onde o autor descreve a trajetória, vida e morte do, segundo ele, fundador do cristianismo Jesus de Nazaré, como também, sua outra obra intitulada *Paulo, o décimo terceiro apóstolo*, de 1869, onde o autor questiona, não o teor do que esteja escrito, mas a autoria de textos (Epístolas) atribuídas ao nome de Paulo. Dentre quatorze Epístolas, Renan apresenta dúvidas em relação a uma delas (aos Efésios) e, considera como falsas outras três delas (as duas a Timóteo e a Epístola a Tito).

Este é o caminho que acabamos de introduzir e que percorreremos daqui por diante, nossas pretensões, nesse capítulo final, perpassam por dois objetivos principais: (1) colocar Renan sob a avaliação fisiopsicológica; e (2) propor o antagonismo entre o tipo decadente de Renan e o tipo ascendente de Zaratustra. Com isso, acreditamos contribuir para que se amplie o entendimento acerca da perspectiva proposta pela fisiopsicologia nietzschiana.

A abordagem fisiopsicológica permite-nos traçar uma nova forma de interpretarmos a complexidade do mundo, superando noções simplistas acerca da vida e da renúncia da aptidão e do encorajamento por ela, ou seja, é uma nova linguagem em que se possa interpretar a própria dimensão do existir e da vida, embora, de forma alguma, investigando o valor da mesma, porque, segundo ele, o valor da vida não pode ser estimado, isto é, avaliado (cf. GD/CI, “*O problema de Sócrates*”, § 2). O que pode ser avaliado são os juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor dela, e só poderão ter valor como sintomas, são considerados apenas como sintomas (cf. *Idem*). Nesse sentido, esse trabalho de pesquisa, além de promover a visão fisiopsicológica entre saúde e doença dos impulsos afirmadores da vida e das potencialidades humanas, também se propõe a contribuir evidenciando conceitos da investigação nietzschiana.

1. A FISIOPSIKOLOGIA DE NIETZSCHE: A INVESTIGAÇÃO DOS SINTOMAS DE CONFIGURAÇÕES DE IMPULSOS

Com o objetivo de atribuir uma nova perspectiva para a psicologia de seu tempo, que fosse antagônica ao tradicionalmente concebido até então, ou seja, antimetafísica, anti-idealista e antimoralista, Nietzsche criou a fisiopsicologia⁵. Ela é um dos elementos que estruturam a composição do que o autor alemão denomina de a nova psicologia (*Die neue Psychologie*) (cf. JGB/BM, § 23). Mesmo próximo em alguns aspectos, e, por vezes parecer flertar com o reducionismo fisicalista⁶, Nietzsche não acompanha a versão materialista para assuntos relacionados à mente e ao corpo, ele não é um materialista porque segue correntes energéticas⁷; através da noção de continuidade e não de ruptura entre o fisiológico e o psicológico, ele pretende superar as interpretações dualistas (corpo e alma) ou as noções de bem e mal dos metafísicos. No parágrafo que encerra a primeira sessão da obra *Além de bem e mal* (“Dos preconceitos dos filósofos”), o autor expressa que a psicologia, até então, esteve presa a convicções morais e não ousou ir até as profundezas dos fenômenos realmente psicológicos (cf. JGB/BM, § 23). As antigas formas de análise⁸, segundo Nietzsche, eram enquadramentos da maneira tradicionalmente metafísica, isto é: duplicando a percepção de mundo entre opostos absolutos, o ‘bem’ em total oposição ao ‘mal’, ou avaliações morais do tipo egoísta ou não egoísta ao se buscar entender os processos psicológicos (*psique*), sendo assim, limitada por uma

5. O termo usado por Nietzsche é *Physio-Psychologie* (Fisio-Psicologia) que, por sua vez, tem semelhanças, inclusive conceitualmente, ao termo *Psycho-Physiologie* (Psico-Fisiologia) adotado pelos psicólogos franceses como Théodule Ribot, no final do século XIX. Para maior entendimento sobre o assunto recorrer à obra de Wilson Frezzatti: *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do final do século XIX*, Ed. Humanitas, São Paulo, 2019.

6. Fisicalismo é a tese metafísica de que tudo é físico, ou, recorrendo à noção de superveniência, é a doutrina segundo a qual tudo é superveniente ao físico. “Fisicalismo é uma forma de monismo ontológico de substância, por oposição ao dualismo ou pluralismo” (FERREIRA, 2004, p. 25).

7. Na filosofia de Nietzsche, em sua maioria de textos, o termo Energia (*Energie*) será sinônimo de Força (*Kraft*) ou Impulso (*Trieb*).

8. Sobre a “velha Psicologia” de caráter metafísico confira o capítulo da obra: *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX*, p. 45 – 72. FREZZATTI 2019.

psicologia que mergulhou nos estudos da alma, porém, com objetivos superficialmente morais⁹.

Com este olhar moral enraizado na psicologia, afetos como a inveja ou a cobiça são condenados por serem imorais. Sobre essa polêmica, Nietzsche descreve a favor de uma nova psicologia: “os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida” (JGB/BM, § 23). Nesse sentido, tais afetos não poderiam ser descartados ou negligenciados e muito menos suprimidos. Na abordagem nietzschiana, a partir de *Humano demasiado humano*, a psicologia é entendida, como já mencionado, inseparável do corpo, ou seja, ela só poderá ser analisada no mesmo âmbito do fisiológico, um amalgama entre análise biológica, química e do físico.

Contudo, faz-se necessário expormos o que o autor entende por fisiológico: como conjunturas ou aglomerados de impulsos (*Trieb*), geralmente descritos por ele quando se refere ao orgânico, e força (*Kraft*) quando remete ao inorgânico. É importante ressaltarmos que, para Nietzsche, há uma equivalência entre os termos: instintos (*Instinkt*) e afeto (*Affekt*), que também seriam sinônimos de impulso e força. Sob essa noção dos impulsos ou das forças, a argumentação metafísica ficaria comprometida em atender outros anseios, como a verdade absoluta (dogma) ou opostos absolutos (bem e mal), e não daria conta de compreender o dinamismo intrínseco no movimento das disputas impulsivas entre concorrentes. Sendo assim, o fisiológico abrange toda uma gama de processos que ultrapassam o biológico ou o

9. As primeiras concepções sobre a alma (*psyché*) foram elaboradas pelos filósofos do Período Arcaico, sobre os quais vale traçar o seguinte panorama: “inicialmente há que se registrar as ideias dos jônios, Anaxágoras de Clezômenas, que concebem um espírito (*nous*) infinito e autônomo, que não se mistura com o que quer que seja [...], é a mais sutil e mais pura de todas as coisas, e possui um conhecimento total de tudo e o maior poder, que dirige tudo o que tem vida, e a dos atomistas Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, que concebem, por um lado que a alma é algo quente ou uma espécie de fogo [...] e, por outro, que, dentre os átomos há uma forma esférica que seriam como almas” (CAMPOS, Jr., Lindoaldo Vieira. *Ego Fatum: Nietzsche e o imperativo do impulso*, Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019, p. 18). O que Nietzsche pretende é justamente romper com estas concepções, tanto a clássica como a hodierna. Em sua fisiopsicologia classificar o corpo em separado da mente, ou seja, uma unidade “corpo” operando em separado, ou até mesmo em conjunto, com a unidade “mente” é um erro interpretativo e que possuem causas fisiopsicológicas. Isto é, a psicologia passa a ser entendida como fisiopsicologia, mas isso não significa que o físico e o mental estejam operando juntos ou em conjunto, mas sim em disputa por força e ambos, corpo e mente, serão entendidos da mesma forma, aglomerados de forças que se relacionam de forma antagônica.

químico, ele se estende em processos de um jogo conflitante entre as forças, que, na prática, nada mais é do que uma vontade atuante. Sobre o tema da vontade potência, voltaremos a comentar mais a frente e, neste momento, procuraremos elucidar o que o autor alemão entende por fisiologia.

No fragmento póstumo de fevereiro de 1880 ele diz: “Antes de aprendermos a compreender fisiologicamente os estados fisiológicos, as pessoas pensavam que estavam lidando com estados morais” (1880,3[10]). A fisiologia é apresentada como substituição epistêmica à moral como fonte de nivelamento dos estados comportamentais ou emocionais. Ou, ainda, “O egoísmo como a “megalomania” geral – também a ser derivada – fisiologicamente” (fragmento póstumo 11[8] primavera-outono de 1881). Em *Aurora* (1881), ele escreve a esse respeito:

A violência como resultado da paixão, da ira, por exemplo, deve ser compreendida fisiologicamente [...]. Inúmeros atos de uma arrogância que se desafoga em outras pessoas foram derivados de uma súbita congestão motivada por forte ação muscular: talvez toda a “maldade da força” deva ser vista por esse ângulo” (M/A, § 371).

Nietzsche tem uma forma própria em conceber a fisiologia, quando a interpreta como Vontade de Potência, isto é, como conglomerações de impulsos que lutam entre si por vias de mais potência. Assim se estabelece a fisiologia em Nietzsche, o corpo é entendido como vontade atuante na ininterrupta disputa entre os impulsos.

Ainda como parte do mesmo tema, depois de introduzida a questão dos impulsos e definida a fisiologia, é preciso entender a sua definição sobre a força e o impulso. A linguagem nietzschiana é a linguagem das forças, mas, como entendermos a noção de força na filosofia de Nietzsche? Força e potência são tidas como termos intercambiáveis. A força só existe no plural, não existe em si mesma, não é algo, mas um agir sobre. A força é um eterno efetivar-se, ou seja, Nietzsche substitui a hipótese da matéria pela da força numa totalidade interconectada de *quanta* dinâmicos ou de campos de força instáveis em permanente tensão (cf. MARTON, 2017, p. 135). Ou, ainda, na mesma definição presente no texto de Marton acerca das forças, mas, agora, o mundo entendido como forças:

Totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, um mundo não constitui um sistema. Pluralidade de forças, tampouco se apresenta como mera multiplicidade. O mundo é antes de tudo um processo – e não uma estrutura estável; os elementos em causa, inter-relações – e não substâncias, átomos, mônadas (Idem, p. 135).

O mundo é concebido como forças jamais estáveis, pois elas estão em eterno processo, não havendo início e nem fim. Nietzsche concebe as forças cósmicas como finitas, isto é, para nosso autor, as forças, embora sejam incalculáveis possuem um limite e, morfologicamente analisadas, podem resultar em um número imenso de variações. Com esta perspectiva, Nietzsche consegue superar as ideias metafísica a respeito do tema das origens ou das causas e, até mesmo, das qualidades (boas ou más) destas forças atuantes.

E onde a fisiopsicologia se encaixaria nisso tudo? Ela concentra-se como meio de análise do desenvolvimento (morfologia) das configurações de impulsos, os quais concorrem entre si, dessa forma, o impulso contrário não deveria ser criminalizado, como na psicologia arraigada do moralismo, nem mesmo exaltado; o esperado seria demonstrar justamente a necessidade do confronto entre eles, um esforço entre as forças (impulsos) sob o âmbito de uma saudável disputa entre os contrários. O contrapor-se é o que, de certa forma, concretiza esta disputa, por caracterizar resistência ou oposição num ciclo ininterrupto de uma relação entre antagonistas.

A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de *medida*; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo. (NIETZSCHE, *Ecce Homo* (Por que sou tão sábio?), § 7).

Nesse entendimento dos antagonismos em Nietzsche, a resistência ou o opositor têm papel fundamental em sua análise fisiopsicológica, pois, ao contrário do intuito de aniquilar o seu adversário, eles prezam por sua função e manutenção, como

uma força de atração entre os de direções opostas: “com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda” (GM/GM, prólogo, § 4)¹⁰.

Com essa noção de movimento no confronto entre os impulsos, o vencedor hoje, ou o dominante, poderá, em outro momento, ser dominado. Isso demonstra a inexistência de sentido ou fim determinado, ou seja, não há, nesta relação, um *télos* para o embate entre eles, o processo se estabeleceria na superação da resistência imposta. Sob estes aspectos, a vida seria uma contínua autossuperação de si mesma, quando superadas as resistências. Nesse sentido, Nietzsche lança seu olhar para além da moral ou das questões correlacionadas à metafísica, como já mencionadas, propondo uma vertente mais fisiológica, ou seja, sua dinâmica impulsional que é quantidade de potência e não teria uma qualidade definível em si mesma para cada impulso em separado. Sendo assim, não é nem biológico nem físico no sentido tradicional; estes antigos axiomas como: a dualidade entre o corpo e alma, de opostos absolutos com sentido moral do bem prevalecendo sobre o mal, não fazem mais sentido argumentativo e perdem relevância.¹¹

Neste momento, é importante esclarecermos que é comum na filosofia nietzschiana que os termos fisiopsicologia e fisiologia tenham o mesmo sentido. Quando Nietzsche utiliza o termo fisiologia (*Physiologie*) ou fisiológico (*Physiologisch*), ele está se referindo a configurações de impulsos, desse modo, está se referindo também à fisiopsicologia (*Physio-Psychologie*). Ainda sob este aspecto da quantidade das forças e não necessariamente de suas propriedades qualitativas, não entendemos a questão da “consciência”, por exemplo, como causa ou arcabouço dos fenômenos psicológicos, ou, ainda, a ideia de faculdades mentais organizadoras e autônomas de toda a pluralidade afetiva, isso tudo estaria na contramão de uma autêntica fisiopsicologia, que, por sua vez, exige a importância da proximidade entre o biológico e o afetivo: “Reconstruindo as leis da vida e da ação – nossas ciências da fisiologia,

10. O termo antípoda designava tradicionalmente na Europa as regiões situadas do outro lado da Terra, como a Oceania e vem do plural *Antípodas*. “Este termo veio de uma expressão grega significando literalmente “pés opostos” (as pessoas que habitavam os antípodas caminhavam “ao contrário”, pois teriam os pés virados para trás”) (ANTÍPODA. In: DICIO, *Dicionário Online de Português*. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/antipoda/>. Acesso em: 17/09/2023).

11. Vale ressaltar que os estudos relacionados à fisiologia e a medicina ganhavam espaço entre as pesquisas científicas na época de Nietzsche. Ele possuía em sua biblioteca ou provavelmente tenha lido fisiologistas como Jean Martin Charcot, Gustav Theodor Fechner, Hermann Von Helmholtz, Wilhem Wundt, entre outros (cf. GEN, *Dicionário Nietzsche*. Frezzatti, 2016, p. 328).

medicina, [...] ainda não estão suficientemente seguras de si [...]: e somente a partir delas podemos lançar as bases para novos ideais” (M/A, § 453). Na primeira publicação de *Humano demasiado humano*, Nietzsche descreve: “A questão de como nossa imagem do mundo pode diferir tanto da essência revelada do mundo será deixada para a fisiologia e a história do desenvolvimento de organismos” (WS/AS, § 10).

Este conhecimento do desenvolvimento dos organismos denomina-se morfologia, como Nietzsche a interpreta, visando o mundo (material) e a vida (orgânico) como configurações de impulsos em disputa por vias de mais potência e, por isso, entende a *Die neue Psychologie* (a nova psicologia) como: “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (JGB/BM, § 23). Mas o que isso pressupõe? Entendermos a vida como pluralidade impulsional num fluxo contínuo de autossuperação sem um objetivo pretendido, ou seja, não teleológica ou essencialista¹². Logo, ao mirarmos as condições fisiopsicológicas do organismo, na filosofia nietzschiana, estaremos olhando para um complexo de impulsos. Como pontua Patrick Wotling (2019) sobre as noções nietzschianas: “ele emprega o termo “fisiopsicologia” (*Physio-Psychologie*) para designar nada menos que sua própria teoria dos impulsos, instintos e afetos, e, portanto, a teoria da vontade de potência”¹³, que, por sua vez, consagra-se em uma dinâmica de competição entre esses impulsos por domínio de alguns sobre os demais. Ou seja, a existência de uma relação de graus de forças entre eles: os mais fortes ou organizados impulsionalmente exercem comando sobre os menos organizados e, conseqüentemente, mais fracos, o que quer dizer também que não há a existência de uma relação altruísta, mas sim de domínio entre as forças, pois elas seriam concorrentes entre si.

12. A questão fundamental responsável pela gênese das concepções de mundo fundadas na teleologia é o entendimento preliminar de que tudo que acontece no cosmos e é regido por uma finalidade última. E isso domina toda a história da filosofia. Escreve Lukács: “Toda filosofia de caráter teleológico, para poder operar um acordo entre o seu deus e o universo, era obrigada a proclamar a superioridade da teleologia sobre a causalidade” (1976, p. 7). “E, em última instância, é a busca de sentido para a vida que justifica a presença do preceito teleológico na cotidianidade, mesmo depois que o desenvolvimento das ciências naturais demoliu a predominância da concepção religiosa do mundo. Há uma tendência de a vida cotidiana buscar o sentido das coisas, como se tudo fosse realmente orientado nessa perspectiva” (NETOI, Artur, *Teleologia e História*, Revista *Germinal: marxismo e educação em debate*, 2011, p. 124).

13. FREZZATTI, 2019, Prefácio p. 15.

Com a premissa de uma dinâmica impulsional, a fisiopsicologia, mais especificamente, no uso da morfologia como análise das estruturas ou conjuntos¹⁴, encarrega-se de revelar uma amostra sintomática das ditas configurações de impulsos, que, segundo Nietzsche, reverberam nas produções humanas. Seria um avaliar das avaliações. As produções humanas: expressões artísticas, culturais, filosóficas ou políticas, todas elas seriam exemplos destas estruturas (configurações), que poderão ser analisadas como sintomas de saúde ou de morbidez. Como a fisiopsicologia não faz distinção entre o mental (*psiquê*) e o orgânico (*fisio*), por considerá-los apenas como quantidades de forças e não entidades absolutas e autônomas, tanto as produções culturais (grupos), como também as individuais, passarão pelo seu crivo da análise morfológica, ou seja, da investigação da configuração de forças e seu desenvolvimento. Em resumo: configurações que afirmam o caráter fluído, transitório e, ao mesmo tempo, o fator antagonista da vida seriam disposições hierarquizadas e altamente potentes, portanto, saudáveis, enquanto as configurações de impulsos enfraquecidas, sem direção e sem um centro hierárquico definido interpretam a vida e o mundo que nos cerca como algo estático (que não há desenvolvimento), imutável (que não há transformações) e eterno (imortalidade da alma), suas interpretações seriam consequência das relações impulsionalis em baixa por irem contra o movimento e com a intenção de estancar o fluxo, vingando-se da própria vida, ou até mesmo de aniquilar os impulsos concorrentes, por estes motivos, sintoma de declínio vital, doença.

Um exemplo desse declínio, segundo o autor alemão, estaria contido nos dogmas religiosos ou nas verdades absolutas tão comuns nas filosofias teológicas ou metafísicas¹⁵. Assim Nietzsche escreve:

Talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para construir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas

14. Nietzsche estabelece sua interpretação sobre a psicologia como: morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência. (Cf. Nietzsche, *Além de bem e mal*, 2005, p. 27-28).

15. “O dogmatismo em geral consiste em dois passos principais: [1] promover uma resposta a uma questão que surge estabelecendo um juízo; e [2] sustentar e aderir a esse juízo irrestritamente” (BARROS, Lineu, *Sobre religião*, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 1996).

que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos) (JGB/BM, Prólogo).

Ao explorarmos a fisiopsicologia enquanto análise das estruturas de impulsos, esbarramos no conceito ou, melhor, doutrina da vontade de potência como dinâmica relacional entre as forças e não como entidade ou substância, nem como alma e nem mesmo como corpo, como é mencionado por Frezzatti: “o organismo como configuração de impulsos em luta por mais potência não é corpo nem alma, mas uma hierarquia constituída por relações de dominação” (FREZZATTI, 2019, p. 168-169).

Essa disposição das forças caracteriza a vontade de potência, podendo se configurar em todos os aspectos relativos à existência, sem distinção, superando a noção de corpóreo e não corpóreo, assim sendo ela não deve ser compreendida como a vontade dos metafísicos ou como a concepção dos psicólogos de sua época, que interpretavam a vontade atuante em um “sujeito cognoscente” capaz de escolher exercê-la ou não. A nova psicologia dos impulsos rejeita esse tipo de entendimento e se posiciona a favor de uma vontade atuante entre opositores até mesmo nas menores partículas do organismo. Isso significa dizer que a vontade de potência não é exercida por um sujeito possuidor de uma consciência (central de comando) que direcione as forças. Essa forma metafísica de argumentar, segundo Nietzsche, impediria a psicologia de ir até as profundezas dos fenômenos propriamente impulsivos e que reivindicasse novamente que a psicologia fosse a “rainha de todas as ciências”, pois ela seria o caminho para os problemas fundamentais (cf. JGB/BM, § 23).

Então, se tudo é manifestação da relação entre forças, as avaliações ou interpretações pessoais sobre determinado tema também o são. Esse parece ser o entendimento nietzschiano quando se refere a sintomas de força ou fraqueza: uma coexistência entre os impulsos governantes (dominantes) e as suas interpretações, porque, para nosso autor, ainda sobre a crítica ao “sujeito cognoscente” no comando, quem interpreta é o próprio impulso; deste modo, ele define a filosofia como exemplo de interpretação: “A filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de potência, de ‘criação do mundo’, e implantar nele a causa primeira” (JGB/BM, § 9).

Nietzsche estabelece uma ligação, de parâmetro investigativo, entre as configurações (estruturas) de impulsos e as avaliações ou interpretações, tanto na

forma de expressão individual como em grupos: como nos elementos culturais ou valores morais. Desta forma, todas as avaliações ou expressões seriam sintomas ou expressões das configurações dos impulsos. Nesse aspecto, numa estrutura de impulsos bem hierarquizada, teríamos uma configuração saudável e potente, por outro lado, na decadente, teríamos uma desestruturação mórbida, sem uma hierarquia ou distância (*Pathos da distância*) entre a conglomeração de impulsos do topo até o conjunto de impulso na base, por estarem enfraquecidos ou desorganizados.

Nesse sentido, um indivíduo ou cultura saudáveis, para a nova psicologia, deve demonstrar, através de suas interpretações, existir uma hierarquia entre os impulsos. Aqui, abra-se a pergunta: quais exemplos de interpretação representariam uma saudável forma de se interpretar? Quando está alinhada à fluidez e às incertezas das forças e não dê valor às ideias como: a existência de um além mundo onde uma alma imortal se estabeleça; estes exemplos reforçam o que vínhamos dizendo desde o início de nosso trabalho sobre a relação entre a saúde e o alinhamento das interpretações em relação à vontade de potência.

Isso significa que as configurações bem hierarquizadas dispõem de uma saúde forte, no sentido de elevação às potencialidades humanas, enquanto as configurações sem um centro de gravidade ou base hierárquica nos revelariam o seu oposto, ou seja, o declínio destas mesmas potencialidades. Mas declínio perante o que? Perante o desenvolvimento da própria vida, isto é, fortalecer ou não impedir o natural desenvolvimento da vida, vale lembrar que a vontade de potência é a disputa dos impulsos por mais potência, sendo assim, é da naturalidade dos impulsos a disputa por crescimento. O que não se deve fazer, como é comum entre os mais fracos, é tentar impedir este crescimento.

Mas, como entendermos os sintomas desta saúde ou da própria enfermidade, segundo a fisiopsicologia? Tanto os indivíduos como culturas inteiras, tanto a arte como a política e o próprio valor moral, ou, até mesmo, nossas interpretações ou pensamentos seriam passíveis de análise fisiopsicológica. Como dissemos, quando apontam para avaliações ou interpretações que afirmam a dinâmica das transformações, revelariam sintomas afirmativos e, portanto, saudáveis, pois acompanham o movimento presente no ininterrupto desenvolver-se da vida. De outro modo, na declinante, seu reflexo seria uma avaliação ou interpretação que negue as

transformações e tente impedi-las. Um exemplo da negação do movimento, segundo nosso autor, viria do cristianismo enquanto interpretação de mundo, por estabelecer verdades fixas e imutáveis, como no exemplo do conceito cristão de Deus: “– Deus dos doentes, [...], Deus como espírito – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra” (AC/AC, § 18). Como também em *Ecce Homo*, ele diz:

Tudo o que se chamava “verdade” é reconhecido como a mais nociva, pérfida e subterrânea forma de mentira; o sagrado pretexto de “melhorar” a humanidade como ardil para *sugar* a própria vida, torna-la anêmica (EH/EH, “por que sou um destino”, § 8).

Essas formas de avaliações, para o autor de *Zaratustra*, representariam sintomas de doença fisiopsicológica, pois pretendem introduzir ou interpretar a vida unilateralmente, desejando parar o que é transitório, assim vão contra as condições impostas pela própria vida.

Nietzsche, em *O Anticristo*, assim interpreta a condição fisiológica do conceito do Deus dos cristãos: “Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida!” (AC/AC, § 18). Para o autor alemão, a interpretação cristã, seria oriunda da declinante enfermidade. E assim ele salienta:

Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença. Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa: mas há aqui uma notável diferença. Num homem são as deficiências que filosofam, no outro, as riquezas e forças (FW/GC, Prólogo, § 2).

Para Nietzsche, mesmo mantendo o respeito, os principais personagens da tradição filosófica, como Sócrates, Platão ou Descartes, assim como os artistas, como Richard Wagner, ou qualquer forma de expressão cultural e política, são considerados por ele como decadentes e, quando avaliados pelo diagnóstico da lente nietzschiana, demonstram possuir doença fisiopsicológicas. Não temos interesse em representar um reducionismo à psicologia, mas sim uma nova perspectiva acerca da estruturação e saúde dos fenômenos psicológicos. Não se

trata de uma psicologia pautada na análise da alma ou da psique, trata-se de uma abordagem mais abrangente que não faz uma distinção entre o corpóreo e o não corpóreo.

Depois de estabelecidos alguns fundamentos originários da fisiopsicologia, nos proporemos a esclarecer melhor o que o autor entende como vontade de potência (*Wille zur Macht*) e a questão da interpretação (*Auslegung, Interpretation*), por se tratarem de peças chaves para o pleno entendimento do que é a fisiopsicologia e suas pretensões. Ambos os conceitos, “vontade de potência” e “interpretação”, ficarão mais evidentes no decorrer deste primeiro capítulo, assim sendo, começaremos pelo entendimento do que seja a vontade de potência.

1.1 A doutrina da vontade de potência e o antagonismo entre as forças

Na filosofia de Nietzsche temos uma evidente preocupação sobre temas ligados à questão do desenvolvimento (*Entwicklung*) da espécie homem, o qual, segundo ele, deveria estar em consonância com o desenvolvimento das forças. Assim, seu objetivo seria fomentar, no sentido de estimular, uma cultura superior, mas não estabelecer uma classificação entre as culturas instaurando algum tipo de ranqueamento qualitativo entre elas. Não se trata disso, a vontade de potência não condiz com postulados doutrinários ou sistêmicos que visem atingir algum fim ou na promessa de uma vida ideal, ou coisas afins. Não há um *telos*, mas sim uma hierarquia entre forças elevadas e decadentes que se reconfiguram, com o passar do tempo, em novos tipos ou configurações; desta perspectiva, o conjunto de impulsos comandando do topo da estrutura, com o constante movimento (embate entre os impulsos) ao passar do tempo, poderá retroceder a base. O objetivo é justamente o movimento e não apontar para um início e nem para um fim determinado, ou seja, são imprevisíveis suas reconfigurações, sendo assim, não são nem causas nem efeitos, há somente identificação quanto ao grau de potência (força) empregado em determinada configuração ou tipo, que também forneçam indícios para ambos os casos: o tipo ascendentes e o tipo declinante, assim ele diz: “se em algo vim a ser mestre, foi nisso” – em descer os olhos ao secreto labor do instinto de *decadence*” (cf. EH/EH, “Por que sou tão sábio”, § 1).

Esta perspectiva do papel da disputa entre os impulsos por mais potência não faz da vontade atuante um conceito igual ao da “vontade dos metafísicos”, como é o caso da psicologia de sua época quanto ao tema do “Eu”, que, de certa forma, não rompeu com a noção anterior, o “Eu penso” cartesiano. Na perspectiva da vontade de potência de Nietzsche, a interpretação que conceba um agente (sujeito) que escolha realizar ou não uma ação da vontade não faz sentido para a fisiopsicologia¹⁶.

Para Nietzsche, não existe uma causa específica para a ação e muito menos um agente no controle (em separado do todo) por detrás dela. Devemos considerar a vontade de potência não compatível com o conceito metafísico de vontade, pois ela não possui uma substância, por exemplo, como afirma Descartes, ou seria composta por alguma essência universal que vise algum fim: os impulsos na disputa por mais potência não buscam um objetivo preestabelecido, como também não se resumiriam a uma vontade como propriedades do espírito nem mesmo do corpo. Ela só seria compreensível como hierarquicamente constituída por relações de forças ou *quantum* de força que se estabelecem por dominação de alguns impulsos sobre os demais¹⁷, não há forças individualmente constituídas e independentes uma das outras como a “coisa em si”. Nesse ponto, nos esclarece Müller-Lauter: “O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contra jogo de forças ou de vontade de potência”¹⁸.

A interpretação da existência do corpo e de algo autônomo a ele, uma alma (*psiquê*), como entende a tradição filosófica, também é combatida por Nietzsche e sua fisiopsicologia, por entender que “esse mundo é vontade de potência – e nada além disso!” (fragmentos póstumos 38[12] — Junho – Julho 1885). Segundo a fisiopsicologia fundamentada sob a perspectiva de uma vontade de potência atuante,

16. “A questão do sujeito na concepção nietzschiana parte do entendimento que: a falsa percepção de ser é, mais profundamente, resultado da interpretação dos impulsos em sua luta não somente pela conservação, mas por mais potência. Por não existir substância, o “sujeito” é uma ficção reguladora que resulta dos impulsos que se revezam e estabelecem hierarquias de dominação. Esta dominação temporária de regimes de potência causa a impressão de existir uma unidade no organismo um sujeito que produz a ação” *Dicionário Nietzsche*. Luís Rubira, São Paulo: Loyola, 2016, p. 387.

17. “A relação entre os impulsos é de dominação: para um *quantum* crescer em potência, precisa impedir que outros cresçam, ou seja, precisa dominar os outros *quanta*” FREZZATTI 2019, pg. 57)

18. MÜLLER-LAUTER. W. *A Doutrina da Vontade de poder em Nietzsche*, São Paulo, Annablume, 1997.

não existiria a diferenciação material ou imaterial, tudo no mundo seria uma resultante desta luta entre as forças. Isto é, o todo seria resultado desta relação agonística entre impulsos. Por este caminho, a noção de alma viria de um hábito ou constância da multiplicidade dos impulsos ou forças atuantes, nesse aspecto, compreende-se tudo como vontade de potência atuando como forças entre si e não uma substância autônoma como previa Descartes¹⁹, uma *res extensa*, e também não seria uma faculdade mental ou *res cogitans*²⁰. No caso do cristianismo, que assume a doutrina da imortalidade da alma, isto é, entender a alma como algo independente do tempo ou das transformações a ele inerentes, vai contra, segundo Nietzsche, por ter efeito negador ao não reconhecer o real entendimento sobre a dinâmica de forças: que ganham e perdem potência num ininterrupto rearranjo e autossuperação e de forma alguma algum impulso ou força estaria isento destas condições.

A vontade de potência só pode ser concebida como movimento, como relação, nunca como estanque, ela é multiplicidade de forças concorrentes o tempo todo. Conjuntos de impulsos que estabelecem entre si uma disputa por ganho de força. O impulso cresce, ou ganha força, quando impede o crescimento do outro, mas isso não significa que ele reinará absoluto sem perder o posto de comando, depois de um tempo não conseguirá impedir outros impulsos de crescer, pois numa relação em movimento, o que manda hoje poderá ser um subordinado no futuro. Nesse sentido, a vontade de potência não existiria, caso não fosse assim, ou seja, sem a representação da oposição, o fluxo entre as forças ficaria comprometido, por ser justamente o que sustenta, de certa forma, a vontade de potência. Na linha do que escreve Müller-Lauter: “A vontade de potência necessita de antagonismo, que, sem dúvida, só pode ser vontade de potência. É, antes de tudo, o antagonismo que faz

19. “Art. 25. As percepções que dizem respeito apenas à alma são aquelas cujos efeitos se sentem na própria alma e de que não se conhece nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las: tais são os sentimentos de alegria, de cólera e outros análogos [...] são as paixões da alma” (DESCARTES, *Paixões da Alma*, Os pensadores, p. 120-121).

20. Na filosofia cartesiana existe a distinção entre o corpóreo e o cognitivo, assim ele pontua *Nas Paixões da Alma*: “Art. 24. As percepções que relacionamos com o nosso corpo ou com qualquer uma de suas partes são as que temos da fome, da sede, e de nossos outros apetites naturais, aos quais podemos acrescentar a dor, o calor e as demais percepções que sentimos como sendo nos nossos membros, e não nos objetos que existem fora de nós” (DESCARTES, *Paixões da Alma*, Os pensadores, p. 120-121).

dela vontade de potência”²¹ e, como nos diz Nietzsche: “não é originalmente um ser, um vir a ser, mas um *pathos* que somente resulte um vir a ser, um efeito [...]” (fragmento póstumo 14 [79] da primavera de 1888). Esse (*pathos*)²² deve ser entendido como distanciamento, como expomos na seção anterior. Mas, agora em outro sentido, esse sentimento de distância faria parte de expressões do que há de mais afirmador da vida por afirmar a condição antagonista presente nela e seria oposição aos sentimentos de nivelamento ou igualdade entre os homens.

Mas, se tudo é vontade de potência e nada mais, devemos sustentar que o próprio pensamento também seja constituído por essa mesma vontade de potência. O que queremos apontar aqui, pelo fato de ser o impulso o próprio agente interpretativo, é a similaridade entre o pensamento, ou seja, valorações ou interpretações como manifestações da dinâmica impulsional da vontade e os sintomas de determinados grupos de impulsos. Ora, se existe um intérprete ele é o próprio conjunto das estruturas impulsivas. Sob esta perspectiva, as valorações ou interpretações seriam expressões de como estão dispostos estes impulsos. Sob este entendimento, as disposições hierarquicamente estabelecidas interpretam o mundo, pois teriam necessidades naturais em efetivarem-se, precisam dominar as forças ao redor. Mas, como Nietzsche define interpretação como sintomas? É o que investigaremos agora.

1.2 Interpretação como sintoma de ascensão ou declínio

A interpretação (*Auslegung, Interpretation*), para Nietzsche, remete a um processo. Esse é o termo que melhor se aplica ao dinamismo presente nas configurações expressivas que se objetivaram em sistemas semânticos²³. Esses sistemas expressam avaliações e são elas que efetivam um significado, um sentido,

21. MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*; tradução de Clademir Araldi. - São Paulo, Unifesp, 2009, p. 73.

22. “Empregado a partir de *Para além de bem e mal*, o conceito de *pathos* da distância, ou sentimento de distância, indica uma característica de todo tipo de homem e de toda época forte e superior, que não apenas veem e estabelecem hierarquias por toda parte como também se sentem e se colocam a si mesmos na posição mais elevada” (CORBANEZI, 2016, p. 332).

23. Cf. AZEREDO. Vânia Dutra de. *Dicionário Nietzsche*, p. 273-274-275.

isto é, algo que concentra uma pluralidade em uma espécie de unidade. Atrelando a vida orgânica ao processo significativo da interpretação, a fisiopsicologia nietzschiana compreenderá o vivente como complexos de impulsos em disputa com os seus pares, assim cada organismo ou vivente é uma multiplicidade de impulsos que se efetivam a partir da alternância entre dominação e subjugação.

Segundo Azeredo: “O impulso deve ser compreendido como um despotismo que, a partir de sua perspectiva, introduz uma interpretação que expressa ascensão ou declínio”. A interpretação seria, portanto, a instituição de uma perspectiva promovida por configurações de impulsos dominantes naquele momento. Mas é importante lembrarmos, como pontua a professora Azeredo: “São os impulsos que interpretam, mas não vinculadas pelas formas usuais da linguagem que, em via de regra, traduz o vir a ser e a multiplicidade em unidade”²⁴. Portanto, o sintoma deve ser compreendido como manifestações da condição impulsional. Determinado tipo de interpretação, segundo Nietzsche, morfologicamente, nos revelaria sua disposição estrutural, uma configuração. Como uma sintomatologia que expressa a condição fisiológica de afirmação ou de negação, como exemplo deste último, o cansaço ou fragilidade vital em superar os desafios da vida.

O intérprete não é diferente da interpretação, ambos são consequências da mesma constituição dos impulsos, agir é interpretar, ou seja, o processo interpretativo também não é estático ou fixo, ele agrega o movimento, em conjunto com os impulsos regentes, sendo assim, destituindo as noções de intérprete e interpretado.

Ainda no tema da interpretação, para Müller-Lauter, o interpretar é dominar. Assim ele descreve em sua obra *A doutrina da vontade de potência*:

Toda interpretação surge a partir do anseio de potência capaz de formações de domínio. Elas arranjam para si mesmas aquilo que elas querem superar, talvez incorporar a si, ou contra o que elas se colocam em defesa (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 78).

A interpretação está relacionada ao anseio por mais força, poderíamos entendê-la também como força e anseio por mais força. Ou seja, ânsia por domínio

24. Idem, p. 275.

ou, na linguagem fisiopsicológica, por hierarquia. Müller-Lauter se refere às forças como promotoras dos arranjos para si mesmas àquilo que elas querem superar, talvez incorporar a si (cf. *Idem*, p. 78), ele está se referindo, primeiro, às forças e, em segundo, à interpretação. Já vimos que quem interpreta não é o agente ou a consciência do agente, para a fisiopsicologia, quem interpreta são os próprios impulsos, nesse sentido, a interpretação também se colocaria como força competindo por mais força, isto é, deseja dominar. Assim, segundo Nietzsche, seria possível visualizarmos a partir das avaliações ou interpretações que determinado organismo (grupos de impulsos) realiza. Se é o próprio impulso o intérprete, basta-nos analisar, então, o que ele interpreta e porque interpreta de uma forma ou de outra. Desta forma, o significado de interpretação, para Nietzsche, avança as fronteiras gramaticais ou psicológicas quando não interpõe um sujeito entre o interpretante e o que é interpretado. Seria o próprio jogo entre os impulsos o promotor da interpretação. Não seria a escolha de um sujeito, como já mencionamos, pois, a interpretação seria anterior à noção estabelecida conscienciosamente no agente. Nietzsche traz o exemplo da interpretação dos cientistas que buscam estabelecer leis fixas sobre os fenômenos (leis da natureza) físicos, biológicos, químicos, etc. Para o autor essas “leis da natureza” não passam de “distorção de sentido ingenuamente humano” (JBM/BM, § 26).

Perdoem esse velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins, mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existissem apenas graças a sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária (JBM/BM, § 26).

Outra informação importante a se mencionar aqui em relação à interpretação é que Nietzsche prefere deixar bem claro que a própria doutrina da vontade de potência, um de seus teoremas mais importantes, é, antes de tudo, uma interpretação. Nesse aspecto, também se diferencia dos metafísicos, clérigos ou dos próprios cientistas de sua época, por entender o mundo e seus acontecimentos num vir-a-ser contínuo, isto é, ininterrupto ciclo de criação e destruição. Sendo assim, se reconhecer enquanto interpretação reforça que ela também é passível de falhas pelo fato do limite da cognição humana, mas, sobretudo, que não tenha outra origem se não do próprio jogo

dos impulsos em cada organismo. A partir dessa perspectiva, Nietzsche avalia a grande maioria dos “sábios” da humanidade: Sócrates, Platão, Jesus e Paulo seriam exemplos disso, como decadentes. Nesse sentido, exporemos agora as considerações do autor alemão acerca de Sócrates como exemplo de interpretação decadente.

1.3 Sócrates como interpretação ou expressão do declínio fisiológico

Nietzsche, na obra *Crepúsculo dos ídolos*, em seu primeiro capítulo, nos apresenta uma versão não tradicionalmente descrita do sábio Sócrates. O autor, inclusive, questiona: “Era Sócrates realmente um grego?” (GDI/CI, § 3). Sua perspectiva acerca de Sócrates nos apresenta a imagem de um homem moribundo, cheio de vícios e que veio do povo baixo, ou seja, pouco nobre ou, como o autor insiste em dizer, pouco grego.

Mas, o que implica isso para o olhar fisiopsicológico, esse distanciamento de Sócrates do efetivamente grego? O próprio Nietzsche nos responde e lança outra pergunta, mas, agora, em outro texto, o prefácio de 1886 a *O nascimento da tragédia* (1871), assim ele escreve: “E, por outro lado e inversamente, terão os gregos se tornado, justamente na época de sua fraqueza e dissolução, cada vez mais otimistas, superficiais, também mais ávidos de lógica e logicização do mundo?” (GT/NT, *Tentativa de autocrítica*, § 4). Essa fraqueza ou declínio da cultura grega tem relação com o declínio de seus membros, bem como com degeneração fisiológica, justamente por não existir diferenciação entre o biológico e o cultural, é o que nos ensina Frezzatti: “O filósofo alemão dissolve os limites entre cultural e o biológico, [...] não ocorrem isolados um do outro, pois fazem parte da mesma reflexão filosófica”²⁵. Isso quer dizer que toda a cultura grega, segundo Nietzsche, encontrava-se em declínio no início do Socratismo como doutrina, assim, tanto a cultura em seu emaranhado de impulsos, quanto os impulsos regentes em Sócrates, encontravam-se em desestruturação.

25. FREZZATTI jr., Wilson, Antônio. *A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche*, Curitiba: CRV, 2022.

Neste aspecto: “Em Sócrates, a desertificação e a anarquia estabelecidas no interior dos instintos não são os únicos indícios de *décadence*” (GD/CI, § 4). A anarquia dos instintos remete à falta de um centro definido hierarquicamente e representaria uma morbidez fisiopsicológica e a desertificação seria o ponto em que o solo não mais germina algum tipo de vegetação²⁶, em analogia ao estado de incapacidade da criação, mas, quando ele diz que não são os únicos indícios de decadência, o que ele quer dizer propriamente? Em nosso entendimento, ele se refere à fraqueza e que a superfetação do lógico na maldade de raquítico, ou seja, a dialética, também é sintoma dela (cf. GD/CI, § 4).

Onde quer que a autoridade ainda pertença aos bons costumes, onde quer que não se “fundamente”, mas sim, ordene, o dialético aparece como uma espécie de palhaço: ri-se dele, mas não se leva a sério. – Sócrates foi o palhaço que se fez levar a sério: o que aconteceu aí propriamente? (GD/CI, § 5).

Nietzsche argumenta que o recurso dialético é o último dos recursos por não trazer confiabilidade ou provas e só teria uso como uma saída drástica dos impotentes (cf. GD/CI, § 6). Outro fator que incomoda Nietzsche na dialética é ter a razão e a lógica como critérios para o valor de um pensamento, dessa forma, atribui-se valor ao pensamento lógico em detrimento ao pensamento intuitivo, por exemplo. Essa forma de pensar é considerada como um erro e de pouco valor para Nietzsche, ao ponto de ser considerada como obstrução que impede o saudável desenvolvimento das forças expansivas, porque limita o pensamento e estabelece margens mais estreitas no que é múltiplo, nesse sentido, ao contrário de expandir a dialética limitaria à possibilidade de outras interpretações.

Seguindo o que pontuamos acima sobre as interpretações como análise sintomática das configurações dos impulsos, as interpretações socráticas, ou seja, a ironia, a exacerbada racionalidade ou a sua dialética, seriam sintomas de um organismo doente. A sua fórmula: razão é igual à virtude que, por sua vez, é igual à

²⁶. A desertificação, segundo o Dicionário Aurélio: 1. “Transformação de uma região em deserto pela ação de fatores climáticos ou humanos. 2. Desaparecimento de toda a atividade humana numa região aos poucos transformada em deserto” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986, p. 49).

felicidade, também caracterizaria uma interpretação pouco saudável e na contramão das valorações dos fortes instintos dos helenos mais antigos (cf. GD/CI, § 4).

Mas, é importante ratificarmos que, segundo Nietzsche, não era apenas Sócrates um degenerado dos impulsos afirmativos, toda a cultura grega estava em declínio nesse período histórico. Ou seja, além do personagem Sócrates, toda a antiga cultura grega estava em desordem de impulsos, sem direção, e os velhos costumes ou valores entraram em acentuado desmanche. Segundo nosso autor, foi esse o motivo pelo qual as interpretações socráticas foram aceitas como medicamento ou salvação, assim interpreta Nietzsche: “O escape está além de suas forças: o que eles escolhem como meio, como salvação, não é senão uma nova expressão da *décadence*” (GD/CI, § 11). Ele quer dizer que Sócrates e tudo a sua volta estavam ruindo e a saída para essa crise não poderia vir de uma interpretação exuberante que representasse a força ou potência, pelo menos naquele momento, viria de uma interpretação que os atraísse como forma de saída para aquela turbulência cultural, que também podem ser entendidas como, turbulência de sentidos; o queremos dizer com isso é que tanto Sócrates como a cultura de seu tempo só fazia sentido às interpretações de cunho enfraquecido fisiologicamente, como o otimismo em face do pessimismo dos antigos e seu gosto pelo trágico. Para nosso autor, esse tipo de interpretação Socrática traz uma cura (saída) ilusória, paliativa.

Em se tratando da cultura helênica antiga ainda pujante, percebe-se uma preferência aos amargos elementos do trágico de modo geral no gosto do povo grego, aponta Nietzsche, como sintoma de afirmação destas mesmas condições impostas pelo peso da vida real, as condições trágicas, dessa forma, deveriam se caracterizar a arte grega daquele período, como interpretação afirmativa do fator trágico da vida; o que Sócrates faz é negar a vida ao atribuir-lhe um caráter otimista direcionado pela fórmula: virtude é igual a razão que por sua vez é igual a felicidade (cf. GD/CI, § 14). Não que Nietzsche seja um pessimista, nossa intenção aqui é representar o otimismo de Sócrates pelos “proveitos da razão e da lógica dialética” como subterfúgios ao caos que se instalava ao seu redor.

Estes sintomas, sob as lentes da fisiopsicologia, revelariam uma doença dos impulsos, tanto nas interpretações culturais, com sua tábua de valores, quanto nas individuais, como no caso de Sócrates. Desta forma, a racionalidade ou sua

consequente dialética, aparentemente, seriam chave de acesso ao perigo que os rondava: “A luz diurna mais cintilante, a racionalidade a qualquer preço, a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto não se mostrou efetivamente senão como uma doença, uma outra doença” (GD/CI, § 11). E, assim conclui Nietzsche, no mesmo parágrafo do texto quando se refere à noção de salvação para o caso grego: “Os instintos precisam ser combatidos esta é a fórmula da *décadence*. Enquanto a vida está em ascensão, a felicidade é igual os instintos” (GD/CI, § 11).

Depois de apresentarmos as principais noções presentes na fisiopsicologia e uni-las à doutrina da vontade de potência, juntamente com a noção de ascensão ou declínio, é hora de introduzirmos o antagonista de Nietzsche e consequentemente de Zaratustra, o francês Ernest Renan, alvo das críticas de Nietzsche.

Renan tem seu legado, apesar da originalidade da perspectiva, relacionado aos estudos acerca das origens do cristianismo. Seu nome está entre os que Nietzsche decretou como seus antípodas. “É tão bom, tão especial, ter seus próprios antípodas!” (JBM/BM, § 48). Nomes como: Sócrates, Platão e Rousseau também fazem parte desta seleta lista.

Nossa intenção, para o próximo capítulo, depois de introduzirmos o nome de Renan como elemento antípoda, é elucidarmos as questões: é possível demonstrarmos na filosofia de Nietzsche, em sua fase madura, uma crítica fisiopsicológica à personagem Renan? E, feito isso, representar Zaratustra como transbordante força criadora em consonância com o que ele entende como sintomas de impulsos bem hierarquizados. A nossa intenção aqui é promover o antagonismo entre a potência das interpretações de Zaratustra em oposição à impotência das interpretações de Renan.

2. NIETZSCHE, RENAN E A FISIOPSICOLOGIA

Onde, de alguma forma, declina a vontade de potência, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence* (NIETZSCHE, AC/AC, § 17).

Neste momento, trataremos das críticas de Nietzsche às interpretações ou avaliações do autor francês Ernest Renan, as quais se enquadram em diferentes temas. Embora também faça parte do objetivo deste capítulo evidenciarmos as diferenças entre elas, pretendemos, por mais abrangente que possa ser, encontrar algum eixo comum sob o viés nietzschiano da fisiopsicologia, ou seja, inserir Renan na análise das disposições das forças, que, vale lembrar, quando hierarquizadas, remetem à saúde e, quando desorganizadas, remetem à degeneração ou morbidez, nos moldes do exposto no capítulo anterior.

Nossa intenção é investigarmos como Nietzsche enquadra Renan dentro da perspectiva de seu novo instrumento avaliador, a fisiopsicologia. Essa análise só será compatível sob uma nova linguagem, na qual Nietzsche traduz tudo em jogo entre forças, ou seja, a linguagem de uma vontade de potência atuante: forças que disputam entre elas por mais potência; sendo assim, uma relação entre impulsos conflitantes, um *quantum* ou um grupo de impulsos, quando interagem uns com os outros, exercem controle ou domínio temporário sobre seus antagonistas que estejam, também, de modo temporário, enfraquecidos ou desordenados. Uma configuração saudável, então, seria representada por uma hierarquia entre as forças, um impulso ou um grupo de impulsos mais poderoso exercendo domínio sobre os demais. Nesse aspecto, a desordem entre os impulsos revelaria uma obstrução fisiológica, isto é, na linguagem dos impulsos, uma obstrução da vontade de potência.

No sentido da linguagem dos impulsos de Nietzsche, deveremos observar, então, em quais avaliações ou interpretações, tanto as morais como as individuais, o impulso é estimulado ao crescimento e em quais ele é impedido de crescer? Lembrando que a vontade de potência é sempre a mesma: quem cresce ou diminui é a potência do impulso e/ou o grau de hierarquização.

É nessa linha que pretendemos explorar o personagem Renan na filosofia do autor alemão, a questão seria para este momento: a que clamam as disposições

impulsionais do autor francês através de suas interpretações? Retratariam indícios de elevação ou de declínio fisiopsicológico e conseqüentemente cultural?

Para respondermos, iniciaremos pelas críticas a Renan, elas espalham-se entre as obras publicadas por Nietzsche, como também, em textos publicados postumamente, como seus fragmentos e cartas aos amigos e correspondentes. O nome de Renan é citado cinquenta e quatro vezes em todo esse arcabouço literário de quarenta e cinco textos em que ele consta. Em se tratando apenas de seus livros, está presente em *Para além de bem e mal* (§ 48) (1886), *Genealogia da moral* (§ 26) (1887), *O Anticristo* (§ 17, 29, 31 e 32) (1888) e, por último, *Crepúsculo dos ídolos* (“Incursões de um extemporâneo” § 2 e § 6) (1888). De quarenta e cinco textos com menção a Renan, somente oito vezes seu nome é citado em obras publicadas. Vale ressaltar que todas essas obras com citações ao nome de Renan vieram ou foram escritas após o surgimento da noção de vontade de potência²⁷, o que demonstra a exigência desta pesquisa. Grande parte dessas referências se encontra em textos esparsos um dos outros, livros, fragmentos póstumos ou cartas, o que, em certo sentido, dificulta e, ao mesmo tempo, estimula nossa tarefa.

Para Nietzsche, como já evidenciamos, tanto as manifestações culturais como as individuais ou orgânicas estão relacionadas às configurações de impulsos, que, na linguagem da fisiopsicologia, poderemos entender as variações entre o ganho e a perda de potência ou de hierarquização dos impulsos, tanto no homem como na cultura moderna. Assim ele se refere ao homem moderno no seguinte fragmento póstumo de 1887:

“O homem moderno exerceu principalmente o seu poder de idealização em relação a um Deus através de uma crescente moralização dele – o que isso significa? Nada de bom, uma diminuição na força humana - (Fragmento Póstumo 1887,10 [203]).

Essa mesma força pode aumentar ou declinar e isso revelaria a forma como estão dispostos seus impulsos: uma configuração de impulsos bem hierarquizada

27. A vontade de potência aparece pela primeira vez, em uma obra publicada, no discurso “Da superação de si”, na segunda parte de *Assim falava Zaratustra* (1884).

remete à potência de grau elevado, já uma configuração sem um centro de domínio entre os impulsos remete a baixo grau de potência. A consequência disso é que, por estarem enfraquecidos, não haverá potência para criação, apenas para conservação. Quando Nietzsche questiona na citação acima: o que significa a crescente moralização na modernidade em relação ao ideal de Deus? A resposta já foi revelada antes mesmo da questão, pois, segundo o autor, a moralização da figura de Deus é sintoma direto de que a força mesma não está se desenvolvendo, não está crescendo, justamente porque é impedida em sua tendência natural, ou seja, por ela estar enfraquecida, doente.

Com o que acabamos de expor, de forma preliminar, situamos as críticas de Nietzsche referentes às citações em obras publicadas pelo autor e demais formas de registro num direcionamento conceitual quanto à abordagem fisiopsicológica, sendo assim, se faz necessário, neste momento, antes de continuarmos, fazermos uma sucinta apresentação de quem foi Renan.

2.1 Ernest Renan

Anticlerical por convicção depois de sua adolescência, mas conservador nas atitudes sociais e políticas por toda a sua vida, Renan²⁸ escreveu tratados filológicos e textos de filosofia, mas, mesmo assim, geralmente é lembrado ou associado por suas pesquisas e obras a assuntos religiosos, principalmente às questões envolvendo a origem e desenvolvimento do cristianismo.

Francês de nascimento (Tréguier, 1823), deixou o interior do país depois que obteve uma bolsa de estudos no Seminário *Saint-Nicolas-du-Chardonnet*, para residir em Paris, onde ficou a maior parte de sua vida. Depois de um tempo, chegou à seletiva

28. Renan foi considerado historiador, filólogo, escritor e filósofo. Influenciou escritores por toda uma geração em assuntos da religião por toda a França e Europa e muito além dela. Joaquim Nabuco, um dos fundadores e escritor da Academia Brasileira de Letras, em sua autobiografia intitulada *Minha Formação* (1900), escreve o capítulo VII dedicado à sua experiência no período que teve um encontro na França com Renan, assim ele narra: “No mesmíssimo modesto ‘apartamento’ que Carvalho Moreira me havia fotografado em sua carta. Dentro de minutos me aparecia Renan. Na minha vida tenho conversado com muito homem de espírito e muito homem ilustre; ainda não se repetiu, entretanto, para mim, a impressão dessa primeira conversa de Renan. Foi uma impressão de encantamento; imagine-se um espetáculo incomparável de que eu fosse espectador único” (NABUCO, 2019, p. 92).

escola católica *Collège Stanislas*, onde teve contato mais próximo com as ciências naturais, principalmente, a química, com o apoio do seu mestre Marcellin Berthelot²⁹. Nesse período, após sua crise de fé que o leva a abandonar a Igreja, começa a escrever seus primeiros trabalhos sobre o futuro da ciência, rejeitando todo o caráter místico ou sobrenatural (cf. RUDI, 2014, p. 25).

A revolução de 1848 na França o inspirou a escrever *L`Avenir de la science (O futuro da ciência)*, na qual reafirma sua crença na libertação da humanidade pela racionalidade (ciência e tecnologia) e no aprimoramento cultural (política). Renan considerava todo esse ambiente revolucionário como prelúdio a uma nova religião. Entusiasta desses movimentos, dá início aos estudos sobre a história das religiões (*Études d`histoire religieuse*), abordando os princípios éticos de civilização na origem das religiões. Dois anos mais tarde, publicou os *Ensaio de moral e de crítica (Essais de morale et de critique)*, nos quais ele aponta uma convicção de que as reformas sociais devem ser dirigidas por uma aristocracia do espírito (cf. RENAN, 1895, p. 434).

No ano de 1863, publica uma de suas principais obras, *Vida de Jesus*; nesse mesmo ano, inicia o projeto que visa a uma “história das origens do cristianismo”, que é composto por algumas obras, além da citada logo acima, são elas: *Os Apóstolos*, *Os Evangelhos* e, por último, *Marco Aurélio e o fim do mundo antigo*, em 1881.

Suas obras, desde o início da carreira, trazem referências ou debates à temática religiosa, mesmo depois de sua aproximação às ciências naturais e sua mudança de posicionamento para uma postura mais científica, os temas não mudaram muito, continuando nessa mesma linha. Mesmo assim, quem primeiro recepciona e faz uso da linguagem dos trabalhos de Renan são os agnósticos e não propriamente os religiosos³⁰, o que indica que seus estudos estão ligados à religião,

29. Marcellin Berthelot foi um médico e respeitado professor de química orgânica. Foi professor de Ernest Renan e futuramente, além de mestre, também foi seu amigo pessoal.

“RENAN, numa festa anterior, mais íntima, tinha proferido as seguintes e bem significativas palavras em honra do seu amigo: “Na química, a mais filosófica das ciências, dilatastes os limites do que se sabia além do ponto onde tinham ficado os que vos precederam. Era na antiga Roma o ato mais invejado e mais memorável dilatar o *Pomcerium*, isto é, alargar o recinto da cidade. Vós, no setor em que tendes trabalhado, haveis dilatado grandemente o *pomcerium* do espírito humano” (SILVA, F. 1907, p. 5).

30. Cf. RUDI, 2014, p. 74.

mas não por uma via da tradição religiosa dogmática. Ele foi uns dos primeiros a trazer em suas abordagens uma versão mais humana da história de Jesus. Assim ele diz no prefácio da obra *Vie de Jésus*: “Queria que o meu livro mantivesse o seu valor, mesmo no dia em que passássemos a considerar um certo grau de fraude como um elemento inseparável da história religiosa” (RENAN, 1895, prefácio 24^o edição, p. XXV). Engelstein, a respeito de Renan, explica que:

À medida que cada disciplina foi incluída no método genealógico que caracterizou a epistemologia do século XIX, tornou-se cada vez mais claro que as genealogias resultantes dos grupos humanos eram inconsistentes entre os objetivos de estudo. No final do século XIX, o filólogo Ernest Renan explicou (1993, 304): “As fronteiras do indo-europeu, do semítico e de outras línguas, que foram definidas com tão admirável discernimento pela filologia comparativa, não coincidem com as classificações da antropologia.” não correspondia à “raça”, também não coincidia com a religião (ENGELSTEIN, 2024, p. 249).

Renan, segundo Engelstein, em sua filologia, tornou ainda mais nítida às dificuldades em aceitar métodos e resultados inconsistentes dos genealogistas daquela época, século XIX. O trabalho de investigação de Renan, segundo ela, vai além das conclusões antropológicas porque não corresponde a “raça” ou religião a história das línguas indo-europeia e do semítico, isto é, a pesquisa de Renan trouxe uma nova perspectiva científica para assuntos ligados às discussões acerca da herança cultural e da religiosidade dos povos.

Além disso, apesar do que foi dito até aqui, em relação à postura de Renan contrária aos clérigos, não é essa a leitura que Nietzsche faz de seus trabalhos como exemplificado no seguinte trecho da obra *O Anticristo*: “Sou contra, repito, a inclusão do fanatismo no tipo redentor: o termo *impérieux* [imperioso], empregado por Renan, já anula por si só o tipo” (AC/AC, § 32). Segundo Nietzsche, o termo *impérieux* seria o mesmo que “autoritarismo dos mandamentos”, que significa crer nas condições morais necessárias ao desenvolvimento do cristianismo enquanto doutrina. Ou seja, uma espécie de idealização dos fatos históricos e conseqüentemente uma má interpretação sobre o tipo psicológico do redentor. Sendo assim, como já vínhamos concebendo nesta pesquisa, na identificação fisiopsicológica, todos essas

interpretações de Renan seriam sintomas de uma baixa vitalidade de seus impulsos regentes.

O projeto de Renan, consistente, por exemplo, em laurear as massas e glorificar o cristianismo como movimento encarnado de um ideal moral, estaria na contramão da mensagem de Nietzsche, na medida em que atribuir força ou nobreza aos movimentos sociais, para o autor alemão, era um absurdo. Para o autor de *Zaratustra*, apesar de Renan não posar ao lado dos clérigos, ele ainda atenderia aos anseios do negacionismo inerentes ao movimento cristão. Negacionismo no sentido nietzschiano se refere a valorar ou interpretar a vida como ela não é realmente, é buscar fazer uma leitura da vida onde se considera apenas a viabilização do que for benéfico para um único grupo. Disso voltaremos a falar mais a frente nesta dissertação. Na sequência, basta-nos saber como se consolidou ou por quais obras o autor alemão teve acesso às ideias do autor francês. Para respondermos a isso, precisaremos verificar quais obras de Renan o autor alemão teve acesso.

2.2 A leitura de Nietzsche das obras de Renan

Dando sequência ao nosso propósito, é de grande relevância saber o que Nietzsche leu do autor francês em questão. Em sua biblioteca particular, ele possuía grande parte dos volumes que compõem o projeto de Renan sobre a *História das Origens do Cristianismo: Vida de Jesus* (1863), *Os Apóstolos* (1866), *Os Evangelhos* (1866), *São Paulo* (1869), *A Igreja Cristã* (1879) e *Marco Aurélio e o fim do mundo antigo* (1881). Todas essas obras, Nietzsche possuía em sua biblioteca; o livro *Vida de Jesus*, por exemplo, embora possuísse no original em francês, ele guardava mais treze edições em outros idiomas³¹.

Outras obras de Renan encontradas por nossa pesquisa na biblioteca de Nietzsche foram: *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne* (*Os Evangelhos e a segunda geração cristã*) de 1877, *l'Antéchrist* (*O Anticristo*) de 1878 e, por fim, *Index Général avec une carte de L'extension du Christianisme vers* (*Índice Geral com*

31. Todas as informações podem ser encontradas no site: Nietzsche's Writings as a Student, Friedrich Nietzsche's Library, (www.thenietzschechannel.com/library/library.htm), acesso em 03/10/2023.

um mapa da extensão do cristianismo e suas direções) de 1883, este último uma espécie de cartografia da expansão do cristianismo. Não podemos afirmar com absoluta certeza que o filósofo alemão tenha lido todas as obras de Renan presentes em sua biblioteca particular, mas, pelo enfoque de suas críticas a Renan e o maior número de exemplares de algumas edições, indicam suas preferências e isso nos ajudou a realizar a classificação dos teores dessas críticas.

Isto é, conhecer quais textos de Renan o autor alemão teve conhecimento nos auxilia na investigação da interpretação que ele faz desses textos.

Renan, como já dissemos, voltou-se a favor da racionalidade e não propriamente do milagroso. Como o próprio Nietzsche coloca em tom de questionamento nesta passagem de “Incursões de um extemporâneo” quando se refere a Renan: “De que serve todo o livre-pensamento, toda a modernidade, [...] se em suas entranhas o indivíduo permanece cristão, católico e até sacerdote! Renan tem sua inventividade na sedução, exatamente como um jesuíta” (GD/CI, § 2). Nietzsche não está necessariamente afirmando que Renan seja um jesuíta, mas é como se ele agisse como um deles. Ou seja, o autor alemão tem noção das opções mais científicas do que dogmáticas de Renan, mas, nos sintomas de sua configuração de impulsos, Nietzsche ainda o avalia como decadente, tanto que ele termina o parágrafo dizendo que Renan é um espírito que *enfraquece os nervos* porque é doente da vontade (cf. GD/CI, § 2). Quando Nietzsche se refere a Renan como espírito que enfraquece, pretende defini-lo como hipócrita e negador do que há de mais forte e poderoso de algumas configurações bem hierarquizadas. Parece que o autor alemão quer nos alertar sobre isso, vale dizer, que, mesmo com todo o seu conhecimento e aperfeiçoamento científico, Renan trabalha contra a florescência da vida.

Nesta linha, das críticas do autor alemão quanto à fraqueza em relação às interpretações de Renan, iniciaremos a seção que reúne as principais delas quanto ao seu caráter fisiopsicológico.

2.3 As críticas a Renan como representante da fraqueza fisiopsicológica

Em suas obras publicadas com citações a Renan, podemos visualizar, como estrutura dessas críticas, relatos sobre um homem em declínio, como alguém que não

deveria ser ouvido ou seguido. O que nos interessa, neste momento, é encontrarmos um ponto em comum nestas críticas acerca do pensador francês. Acreditamos que nessa pluralidade de imagens também possa nos revelar uma relação em comum às análises fisiopsicológicas, com o intuito de esclarecermos as questões levantadas até aqui em nossa pesquisa, como também trazermos a tona mais especificidades ligadas às discussões fisiopsicológicas.

Iniciaremos por aquela que curiosamente também carrega o título homônimo à obra de Renan escrita dez anos antes, *O Anticristo* (1888). Nela, Nietzsche detalha o caráter errôneo da historiografia acerca da origem e desenvolvimento do cristianismo elaborado por Renan. Segundo ele, o autor de *Vida de Jesus* erra por seu intuito notoriamente moral religioso, ou seja, Nietzsche o enquadra como um democrata e “teólogo cristão”, ao avaliar que o Deus do cristianismo representaria um progresso em relação ao Deus de Israel, por ter atingido um grande número de seguidores e ultrapassado os muros da região onde nasceu: o deus do grande número ou o democrata entre os deuses (cf. idem, § 17).

Ainda com relação ao que acabamos de dizer, um exemplo do que o autor alemão critica quando se refere ao deus do grande número ou democrata entre os deuses pode ser observado na interpretação que o francês realiza sobre os fatos históricos acerca da mensagem da divindade Jesus, relacionando-a às revoluções sociais e interpretando isso como algo positivo ao progresso moral. Neste sentido, na passagem de *Vida de Jesus* (1895), diz o autor francês:

Uma grande revolução social, em que as classes serão invertidas, em que tudo quanto é oficial neste mundo será humilhado, esse é o seu sonho. O mundo não acreditará nisso; o mundo o matará. Mas seus discípulos não serão do mundo. Serão um pequeno rebanho de pessoas humildes e simples, que vencerão por sua própria humildade (RENAN, 1895, p. 133).

Neste aspecto, esse tipo de crença nos valores revolucionários e na ideia de progresso, no exemplo do aumento do grupo de seguidores, é identificada pela fisiopsicologia como sintoma de morbidez vital, porque os valores democráticos objetivam por igualdade e não por hierarquia das forças e, no caso da ideia de progresso, por proporcionar um falsear das condições do existir no aqui e no agora, promovendo assim uma espécie de esperança num futuro como promissor para

condições melhores. A ideia de que algo está em um “contínuo melhorar”, segundo a filosofia nietzschiana, é uma ideia falsa, pois melhoramento não significa necessariamente elevação. E, como aponta Nietzsche, na *Genealogia da moral*, melhoramento na perspectiva metafísico-cristã é o mesmo que amansamento ou domesticação do animal homem (cf. GM/GM, prólogo). Sendo assim, justamente o oposto seria verdadeiro para algum tipo de interpretação saudável, isto é, isento de fatores evolutivos ou progressivos. Para a fisiopsicologia, o melhoramento representaria a ruína e não a elevação do homem por não permitir acúmulo de força suficiente para ir mais alto do que o já estabelecido como norma de valores vigentes. Há, para Nietzsche, um antagonismo entre o melhoramento e o fortalecimento do homem: “É contra a perspectiva da civilização como melhoramento do homem que a análise nietzschiana vai lançar suas suspeitas” (FREZZATTI, *Civilização*, 2016, p. 145). O homem forte não é o homem civilizado, entende o autor alemão.

Na filosofia nietzschiana, há diferenças de valor entre os termos Cultura (*Cultur*) e Civilização (*Zivilisation*). Em se tratando de cultura, o autor geralmente se refere a um projeto de elevação do homem e suas potencialidades, enquanto civilização designaria um enfraquecimento das mesmas potencialidades humanas, “A civilização não fortalece o homem, pelo contrário enfraquece-o, pois ela realiza a domesticação (*Zahmung*) do animal homem” (Idem, p. 145). Nesta perspectiva, o cristianismo e a sua moral se relacionam de forma conjunta com o processo civilizatório, ou seja, o ódio contra o desenvolvimento dos instintos humanos (cf. Idem. p, 145).

A partir da noção de hierarquia estabelecida pela fisiopsicologia, algum projeto visando o real melhoramento do homem perpassaria por condições ou práticas de distanciamento ou separação do que esteja no topo com o que esteja na base e não por sua igualdade. Esse conceito pode ser entendido como o que Nietzsche designa de *Pathos da distância* ou sentimento de distância, característica de todo tipo de homem e de toda época forte e superior, que veem e estabelecem hierarquias por toda parte (cf. CORBANEZI, 2016, p. 332). O exemplo disso foi o que Nietzsche trouxe na obra *O Anticristo* ao se referir às diferenças entre a dinâmica imposta pelo código de Manu (sistema de castas indiano como dinâmica moral e cultural), como representante da forma hierárquica, e pelo cristianismo, elegendo-o como representante da igualdade ou nivelamento entre as forças. Sendo assim, sem uma

hierarquia de impulsos, o nivelamento estaria mais próximo do processo civilizatório³² do que propriamente um projeto cultural.

Seguindo na crítica fisiopsicológica acerca de Renan, ainda na mesma obra, embora em outro parágrafo, Nietzsche inicia denunciando o historiador francês pela tentativa leviana de extrair a *história* da alma de Jesus a partir dos evangelhos de uma forma não satisfatória e, conseqüentemente, superficial. Assim Nietzsche diz: “o que me importa é o tipo psicológico do Redentor, não a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu” (AC/AC, § 29)³³, ou seja, Nietzsche acredita ser possível realizar essa análise sobre o tipo Jesus através dos evangelhos, mas em outra linguagem, a fisiopsicológica. Ele concebe Jesus como alguém de grande excitabilidade do *tato*, no qual se recusa qualquer contato ou apreensão com objetivos sólidos, ou seja, um ódio instintivo à realidade, como alguém capaz de, a partir disso, criar para si, no seu mundo interior, o eterno: “O reino de Deus está *em vós*”... (cf. AC/AC § 29). Nesse sentido, a proposta de Jesus não seria a tentativa de instaurar mandamentos ou normas morais, era uma espécie de “redenção” de caráter mais íntimo. Como nos esclarece Bittencourt, nesta passagem de seu artigo *Nietzsche e a idiotia divina de Jesus*:

A ideia que se faz de Jesus como aquele que sofreu para redimir a humanidade das suas faltas, assim como da imagem da Paixão como recurso destinado a exercer efeito moral sobre a consciência dos fiéis não corresponde ao genuíno espírito crístico, que suprime justamente toda noção

32. Para Nietzsche, existe uma diferença conceitual entre Civilização e Cultura. Geralmente, o termo Civilização, assim como, o processo civilizatório é empregado pelo autor quando se discute o amansamento ou domesticação do animal homem, sendo assim, o processo civilizatório visaria impedir o desenvolvimento das potencialidades humanas. Já para o termo Cultura, o autor alemão o relaciona quando o tema da elevação de nossas potencialidades é posta em debate. Para ele o projeto cultural, ao contrário do civilizatório, poderia conduzir o homem a elevação de suas forças e potencialidades como um todo.

33. Neste trecho de *O Anticristo* § 29, Nietzsche usa a figura de Francisco de Assis em sua argumentação, algo parecido é escrito por Renan anos antes em *Vie de Jésus*. Os trechos são os seguintes: “O que me preocupa é o tipo psicológico do Salvador. O mesmo poderia estar contido nos Evangelhos, apesar dos Evangelhos, por mais mutilados ou sobrecarregados de características estranhas: assim como o de Francisco de Assis é preservado nas suas lendas, apesar das suas lendas” (AC/AC, § 29, p. 34-35). “Coloquemos, portanto, a pessoa de Jesus no cume mais alto da grandeza humana. Não nos deixemos levar por uma desconfiança exagerada diante de uma lenda que ainda nos mantém num mundo sobre-humano. A vida de Francisco de Assis também é apenas um tecido de milagres. No entanto, alguma vez duvidamos da existência e do papel de Francisco de Assis?” (RENAN, *Vie de Jésus*, p. 465).

de dívida moral a ser quitada pelo ser humano diante de Deus ao longo de sua história de redenção (BITTENCOURT, 2011, p. 111).

Para Bittencourt, na interpretação nietzschiana, o genuíno espírito crístico não concebe à existência de uma “dívida” a ser paga pelos homens, dessa forma, anula algum tipo de pacto moral que tenha relação com os dogmas e divindades. Essa interpretação diverge da interpretação renaniana, que avalia Jesus por dois tipos: a figura do *herói* e também a do *gênio*³⁴, vale lembrar, aqui, que nossa intenção em resgatar esta pauta servirá apenas como exemplo de má interpretação renaniana, de forma que não adentraremos no assunto Jesus por entendermos que também Nietzsche o usou como exemplo para criticar Renan. Assim ele escreve: “O senhor Renan, esse bufão *in psychologis* [em coisas psicológicas], utilizou em sua explicação do tipo Jesus os dois conceitos *mais inadequados* que pode haver nesse caso” (AC/AC, § 29), isto é, da crítica ao mal entendido de juízo democrático acerca do desenvolvimento do conceito de Deus, ao mal entendido psicológico do tipo Jesus. Esse ‘mal entendido’ pode ser interpretado como ‘más avaliações’ e são interpretações de um organismo que declina fisiopsicologicamente porque não se foi a fundo no caso pretendido, a psicologia do “Redentor”. Sendo assim, devemos entendê-la como uma interpretação resultante do enfraquecimento das disposições dos impulsos, porque a vontade de potência e suas forças também lutam por interpretação (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 108). Desta forma, a vontade de potência, isto é, a luta entre os impulsos, através de determinada interpretação, revelaria os impulsos dominantes e como estão dispostas suas configurações.

Ainda acerca das más avaliações ou más interpretações, em outra obra na qual consta o nome de Renan, *Para além de bem e mal*, Nietzsche apresenta uma crítica à sua ‘tolice religiosa’ e se posiciona como antípoda às suas conclusões. Ele descreve esta perspectiva dizendo que Renan avalia da seguinte forma: “que o homem estará mais próximo da verdade quando é mais religioso e mais seguro de um destino

34 . Para maior conhecimento acerca da interpretação de Renan sobre o tipo Jesus ler o artigo de Ernani Chaves: *Nem gênio, nem herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus*. Publicado pela revista *Autora*, Curitiba, v.20. n.27, p. 321-336, jul./dez. 2008.

infinito...”, ou ainda: “é nesses momentos que o homem enxerga melhor”³⁵ (JGB/GM, § 48). Como já vínhamos descrevendo, isso soa contrário ao que Nietzsche concebe como fortificante ou elevação vital. O espírito religioso e a sua crença dogmática não aceitam a transitoriedade dos impulsos e não concebem a vida como dinâmica entre forças atuando por domínio e mais potência. Assim, segundo o pensador alemão, a tolice religiosa e suas ‘verdades’ representariam sintomas de desconjuntura dos impulsos. E, sendo a vontade de potência também uma força interpretativa, isso pode nos confirmar que a interpretação, isto é, atribuir valor, seja um sintoma ou expressão de determinada configuração de impulsos, por se revelar como visão de mundo, no sentido de considerar a interpretação e a vontade de potência como criadora de realidades.

O que uma pessoa considera como bom, ou seja, julga ou interpreta como bom, em muito pode nos revelar de sua configuração de impulsos, justamente por serem os próprios impulsos os interpretantes e não um “sujeito interpretante”³⁶. Sendo assim, concordamos com a afirmação de Frezzatti, no sentido de que: “Para Nietzsche, interpretar é impor um sentido através da dominação dos impulsos concorrentes, o que envolve avaliação e comparação” (FREZZATTI, 2019, p. 169). O modo como o objeto é designado e o modo como é dado esse objeto é sempre resultante. Desse modo não se trata de conotação ou denotação, mas de instituir a própria interpretação, ou seja, do processo anterior que institui e relaciona o signo, o significante e o significado (cf. AZEREDO, 2016, p. 273-274).

Ainda no tema da interpretação e Renan como exemplo de má interpretação, Nietzsche escreve em um aforismo de 1888:

35. A citação de Renan foi extraída de um artigo de 15/10/1860, “*L’avenir religieux des sociétés modernes*” incluindo em *Questions contemporaines*, vol. 1 das *Œuvres complètes de Renan*, Calman-Lévy, p.280. Nietzsche inverte a ordem das duas frases (segundo nota do editor à trad. francesa da col. Pluriel) (NIETZSCHE, *Além de bem e mal*, 2005, – Nota do tradutor Paulo César de Souza).

36. Para a fisiopsicologia a noção de um “sujeito cognoscente” ou “sujeito pensante”, no modelo de Descartes, por exemplo, não faria sentido devido ao fato de que para Nietzsche são os impulsos os intérpretes e não uma alma ou consciência como centro de comando e designação do corpo. Sendo assim, a hierarquia interpretada pelos teólogos quando atribuem maior valor a alma do que ao corpo é falsa. Para a fisiopsicologia, como entendem os teólogos, o psicológico (alma) não se diferencia do fisiológico (corpo), todos são considerados organizações ou conjunturas de impulsos.

Como alguém pode, com a simplicidade do espirituoso Renan, chamar de progresso o desenvolvimento posterior do conceito de Deus, do Deus de Israel à epítome do Deus de todas as coisas boas! Como se Renan tivesse o direito de ser simples! O contrário é óbvio (fragmentos póstumos 1888,17[4] Maio – junho).

Renan não tem o direito de ser simples, enfatiza Nietzsche, essa simplicidade na interpretação também é sintoma de morbidez fisiopsicológica, da fraqueza que tudo pretende simplificar, pois não aceita o mundo enquanto complexidade entre forças sem uma direção ou finalidade definida. Não tem o direito também de chamar de progresso o desenvolvimento do conceito do Deus de Israel na imagem do Deus como bondade suprema, isto é, o Deus dos cristãos.

Apontar que o Deus que tudo perdoa por sua onipotente bondade seria um progresso em relação ao Deus mais ríspido e vingativo do velho testamento (e que não é todo passivo) seria sintoma direto de deformidade dos impulsos regentes e poderia configurar como fraqueza vital. Ora, podemos nos perguntar: a quem interessa esse tipo de Deus bondoso ou complacente? A resposta para esta questão, neste trabalho, seria dizer: aos fisiopsicologicamente obstruídos ou sem força, como definimos em sessões anteriores. O Deus dos enfraquecidos necessariamente nascerá das mesmas configurações de impulsos enfraquecidas, como reflexo ou interpretação de uma configuração decadente, ou seja, interpretar Deus como algo também enfraquecido, como exemplo a mansidão da moral de Jesus.

Em outro livro, *Genealogia da moral*, o autor alemão também descreve Renan como impotente na figura do idealista contemplativo, com objetivos de cátedras e cheirando aos hedonistas da história, que, para ele, são anacrônicos (cf. GM/GM III, § 26). Isso quer dizer que realizam uma interpretação “prazerosa” ou amigável e escondem o amargor como necessário aos fatos do passado ou da historiografia humana. Ele completa no mesmo parágrafo quando se refere à contemplatividade covarde e à impotência diante da história, ou seja, “a tartufesca constância da impotência” (GM/GM, § 26). Neste aspecto, a crítica se refere ao modo como Renan ludibria enquanto afirma fazer ciência ao tentar ler os fatos na história. Nietzsche, mais uma vez, acusa Renan de interpretação ruim e de trabalhar a favor da teologia, mesmo acreditando combatê-la e, com isso, atender à fraqueza. Como nesta passagem de *Vida de Jesus*, no capítulo que fala dos Apóstolos de Jesus, Renan demonstra um

ponto ético na nascente seita, no sentido de que não deveria existir nenhuma hierarquia propriamente dita e de que todos deveriam ser tratados por irmãos, porque Jesus baniu por completo os títulos de superioridade e, segundo aprova o autor, o maior de todos deveria servir aos outros (cf. RENAN, 1895, p. 157). Um exemplo claro de desmantelamento das forças hierarquicamente instituídas: o maior de todos e legitimado como líder mais elevado se voltando aos anseios dos “mais baixos”, seus discípulos. Esse tipo de liderança compartilhada, entendida como benéfica por Renan, vai na contramão do que Nietzsche entende por disposições saudáveis de uma saudável hierarquia entre os impulsos.

O que Nietzsche parece endossar é que, mesmo Renan na disposição de suas críticas aos teólogos dogmáticos, ainda assim estaria em declínio fisiopsicológico, justamente por defender, em sua ciência histórica, os valores cristãos. Segundo Nietzsche, interpretar desta forma seria reflexo de sua morbidez impulsional e sintoma de uma condição debilitada. Na terceira dissertação da mesma obra ele escreve:

Piores são os “contemplativos” – nada conheço de mais nauseante que um desses “objetivos” de cátedras, um desses cheirosos hedonistas da história, meio pároco, meio sátiro, *parfum* Renan, que já com o elevado falsete do seu aplauso revela o que lhe falta, onde lhe falta, onde, nesse caso, a cruel tesoura das Parcas foi manuseada de maneira, oh! tão cirúrgica! Isso contrária meu gosto, e também minha paciência [...] a mim me enfurece uma tal visão (Idem, III, § 26).

Em relação à contemplatividade, ela também pode ser entendida como total lealdade para com o revelar, esclarecer e tornar manifesta a natureza da realidade. Também podemos entendê-la como interpretação, mas, por motivos de fraqueza, não atingiriam a força criativa. Sobre o tipo contemplativo, escreve Nietzsche no aforismo póstumo de 1885: “Desconfio dos filósofos contemplativos, tranquilos e felizes: falta-lhes o poder criativo e a sutileza na honestidade que admite a falta como um poder” (Fragmento póstumo 1885,1[67] Maio – Junho). Deve ser entendido como más avaliações/interpretações de um organismo debilitado fisiologicamente que não consegue reunir força para o ato criativo. A excessiva contemplação representaria um sintoma de decadência das forças por desejar se acomodar e não crescer/expandir, pelo contrário, desejam apenas sobreviver sob uma espécie de hipnose contemplativa e não agregam ou aceitam, como o próprio

Nietzsche disse: “não admitem a falta como um poder” (idem, 1885, 1[67]. Não admitir o que há de mais grotesco e abominável na vida é em si uma negação da própria condição para que a vida floresça, porque, como já colocamos em seções anteriores, a vida não pode ser entendida como constante e equilibrada.

Já em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche ressalta o nome de Renan evidenciando-o como título de um parágrafo que descreve a Teologia como corrupção da razão pela noção de pecado original (cf. GD/CI, “*Incursões de um extemporâneo*”, § 2). Com isso, ele enfoca que Renan teria pretensões cristãs ao defender os valores do povo ou da maioria, quando tenta representar uma ordem contrária à aristocrática, pois se coloca como evangelista dos humildes (cf. GD/CI, “*Incursões de um extemporâneo*” § 2). Neste aspecto, Nietzsche entende que as valorações de Renan são frutos de algo que declina, inclusive sua razão, mais ainda, quando Renan cita Rousseau como seu mestre, isso confirmaria suas suspeitas. Rousseau também poderia ser diagnosticado como decadente por interpretar a democracia como via de expansão as potencialidades humanas. Em um fragmento póstumo de Outono de 1887, Nietzsche assim reporta: “os quatro grandes democratas: Sócrates, Cristo, Lutero e Rousseau” (Fragmentos póstumos 1887,9[25] primavera – verão de 1887), todos esses grandes nomes presentes na história da humanidade teriam o cristianismo, em analogia com a democracia, como guia interpretativo moral do que seria ascendente ou decadente. Sendo assim, poderão ser avaliados fisiopsicologicamente e assim Nietzsche descreve Rousseau neste aforismo póstumo de 1887:

Rousseau, esse típico “homem moderno”, idealista e *Canaille* [canalha] numa só pessoa, e o primeiro por causa da segunda, um ser que precisava da “dignidade moral” e da sua atitude para se sustentar, doente e ao mesmo tempo de desenfreada vaidade com auto-desprezo: esta aberração, que se instalou no limiar da nossa nova era, pregou o “retorno à natureza” - para onde ele realmente queria voltar? (Fragmento póstumo 1887,9[116]).

Nietzsche desenvolve uma crítica a Rousseau que em pontos converge às críticas a Renan. Ambos são criticados pela impotência da valoração dos ideais modernos, como um ser que precisa de dignidade moral para se sustentar, mas, ao mesmo tempo, é vaidoso e, além disso, despreza a vida, o que leva Nietzsche a

questionar qual natureza realmente Rousseau desejaria voltar, segundo nosso autor, a uma moral do amansamento, o “bom selvagem”³⁷. Tudo isso será analisado pela fisiopsicologia como sintoma de uma precariedade de potência. O idealismo como consequência da “*Canaille*”, além de significar uma postura covarde perante a vida, também representaria uma negação da mesma e só serviria como condição de sobrevivência, pois o “bom selvagem” não contribuiria para a contínua autossuperação tão necessária ao desenvolvimento (*Entwicklung*) do homem. Lembrando que o termo desenvolvimento, em Nietzsche, pode ser considerado como o próprio vir a ser e pode se dar tanto no sentido ascendente quanto no descendente. Faz-se importante, neste momento, destacarmos, mais uma vez, a questão da autossuperação que a vida realiza ininterruptamente.

Como já dissemos, aos olhos da vontade de potência, a vida é entendida como disputa entre forças e a quantidade de força maior exerce domínio temporariamente sobre a menor. Essa transitoriedade ou inconstância entre os impulsos configura a autossuperação e demonstra a necessidade do impulso antagônico para que isso ocorra. Os impulsos em conflito por mais potência buscam superar-se uns aos outros, quer dizer que os vitoriosos venceram as resistências impostas pelos outros impulsos. Nesse sentido dos impulsos, a autossuperação pode ser entendida como superação de um obstáculo ou resistência. O que significa que sem a resistência não há superação. Então, a vida para a linguagem nietzschiana é ininterrupta autossuperação das forças que buscam por crescimento ou vias de maior potência.

Outro ponto a se destacar é que, segundo o autor alemão, todo esse modo impotente de Renan tem a ver com o declínio do gosto francês! (cf. GD/CI, “*Incursões de um extemporâneo*”, § 6). Nesse ponto do declínio cultural, para o momento, seria considerar a revolução de 1848 na França como doença cultural da época de Renan. Assim diz Nietzsche: “Esse espírito de Renan, [...] é uma fatalidade a mais para a

³⁷. O “Direito Natural” de Rousseau, sustenta a ideia de que a vida e a liberdade são princípios universais e imutáveis, ou seja, é independente da vontade humana. Segundo ele, as formas democráticas emanariam esses princípios, pois iriam contra a tirania aristocrática de regime (cf. GUIMARÃES, A. Pedro, 2020, p. 45). Dessa forma, a hierarquia ou o *pathos* da distância não é respeitado e, devido à isso, diferencia-se da interpretação de Nietzsche que concebe a hierarquia entre as forças como benéficas ao desenvolvimento das potencialidades humanas.

pobre, doente França, doente da vontade” (GD/CI, “*Incursões de um extemporâneo*”, § 6).

Na introdução de quem fora Renan, nós nos referimos a ele como um entusiasta da revolução que ocorreu na França em 1848. Mais conhecida como revolução de fevereiro, ela teria se originado de uma grave crise econômica e trouxe consigo reivindicações democráticas, sociais e políticas republicanas, com o intuito de abalar a monarquia da época³⁸, sendo assim, em consonância com os valores criticados por Nietzsche, como a tentativa de destituir a monarquia aristocrática (uma configuração hierarquizada de impulsos), diluindo o seu poder em benefício dos valores democráticos (nivelamento ou falta de hierarquia entre os impulsos). Na interpretação nietzschiana, a democracia é entendida como nivelamento que não é capaz de promover o extraordinário ou a exceção, pois quem deveria estar no topo da hierarquia é obrigado a retroceder ao nível mais baixo ou mediano, impedindo a constituição da possibilidade rumo à superação dos valores vigentes e, conseqüentemente, à criação de novas formas de se viver ou da própria moral e seus valores: “Há tantas auroras que não brilharam ainda” (M/A, *prólogo* § 3).

Ainda em se tratando da fraqueza de Renan, Nietzsche, em uma carta endossada a *Resa Schirnhofen* de 11 de março de 1885, descreve o estilo de Renan: “doces que cheiram ao infinito. Esse traço sonhador, suave, insinuante, girando em torno das questões sem espreme-las muito, como pequenas cobras”. Ele enxerga nesse estilo um reflexo ou alguma forma de prazer em ludibriar o sonhador; uma espécie de ilusão para suportarem a imposição da realidade enquanto sonham com a liberdade ou algo longe do real que faz sofrer. “Quem não derruba esses ‘objetivos’ de temperamento fraco como Ranke ou Renan!” (Fragmento Póstumos 1884, 26[449] Junho – Julho).

38. Para maiores informações sobre o tema da revolução de 1848 na França, César Beras: *A Revolução Francesa de 1848: O desenvolvimento do capitalismo e as cartas de Paris de Sebastião Ribeiro de Almeida*, RIHGRGS (Journal of the Historical and Geographical Institute of Rio Grande do Sul), Porto Alegre, n. 154, julho de 2018, p: 47-75.

O temperamento fraco de Renan está longe de uma mente ampla ou algo que cultive uma vontade forte, Nietzsche quer dizer que são subterfúgios para suportar o peso da vida, ou seja, também uma expressão da fraqueza. Renan como alguém que exala a fraqueza, como exemplo de quem defende as ideias modernas, revolucionárias, a favor do povo ou da grande maioria, ou seja, o que há de menos hierarquizado, potente, forte e nobre. Assim, Nietzsche escreve: “Defendemo-nos, ainda, afinal de contas, contra a psicologia do tipo daquele Renan, contra esta maneira de espionar e de farejar as almas” (fragmentos póstumos 1885,35[43] outono de 1885). O questionar sobre a maneira que procede a psicologia do tipo Renan nos compromete a negar também a interpretação do tipo Renan e junta-se a isso seus métodos de investigação.

Indo mais adiante em relação às críticas a Renan, segundo Nietzsche, podemos considerá-lo como promotor do declínio cultural através da exaltação dos movimentos sociais, principalmente do cristianismo, por valorar como benéfico justamente o nivelamento e a destruição das hierarquias de impulsos. Portanto, como promotor da degeneração cultural entende-se também degeneração da potência.

Quando mencionamos Renan como representante da fraqueza e do declínio cultural, isso também significa, para Nietzsche, uma obstrução de potência nos impulsos do próprio Renan, por fazer parte de um contexto cultural declinante e, em vez de negar os valores daquele contexto, ele os afirma e os valoriza como benéficos. Isto é, seu organismo, que, vale lembrar, também são configurações de impulsos, refletem o mesmo sintoma de obstrução quando avaliam essas condições, como no caso dos movimentos sociais já exposto acima, como glória divina encarnada nas ações e na voz do povo ou da grande massa. Esse é um ponto central numa análise fisiopsicológica do tipo Renan: quando por ele passava a Revolução Francesa de 1848, seu comportamento foi de afirmá-la, interpretando-a como a melhor saída. Nesse contexto da derrocada dos valores vigentes, a decadência da velha Atenas no período em que Sócrates ali viveu, o “Problema de Sócrates”, associa-se a mais um caso de decadência cultural. Sócrates e Renan, assim como Atenas e a França revolucionária, também estavam doentes, concluiria Nietzsche.

Renan tem enorme satisfação em defender essas revoluções, mas, sempre como pano de fundo, defendê-las como aspirações cristãs relacionadas à moral

originária, ou seja, entende que foi a partir da instituição da moral cristã que todas as demais revoluções, incluindo a Revolução Francesa, foram possíveis. Aqui, temos uma semelhança conceitual entre Nietzsche e Renan, ambos apontam que o cristianismo foi a mola propulsora que literalmente impulsionou a força revolucionária no povo. Isso fica bem explícito em ambos os autores e está em conformidade com o que dissemos até agora. A diferença entre os autores dá-se no modo como valoram estes fatos históricos que elencamos aqui, como estávamos dizendo, Renan é um entusiasta desta revolução iniciada pela moral do cristianismo e a interpreta como progresso da humanidade, por outro lado, Nietzsche é o oposto, para ele, o cristianismo é concatenação de forças em declínio.

Mas, e para a pergunta quem foi Jesus de Nazaré? Para Renan, foi o pai fundador dos princípios cristãos. Jesus, para o autor francês, foi uma espécie de espírito evoluído bem acima da média de seus pares, bem acima também de Paulo de Tarso, por exemplo, que é considerado pela igreja como o 13º apóstolo, mas que, na interpretação de Renan, não passa de um propagandista de inúmeros argumentos e conclusões pouco plausíveis e que não deixou discípulos. Assim ele define Paulo:

Pouca gente, antes do século XVI, se recorda do seu nome; dificilmente aparece nos monumentos figurados; ele não teve devotos, quase nenhuma igreja é construída pra ele, não lhe ascendem velas. [...]. Não há lenda quem queira: para ter uma é preciso ter falado no coração das pessoas; é ter entusiasmado as imaginações dos populares (RENAN, 1869, p. 565-566).

Embora sua descrição de Paulo o caracterize negativamente e bem diferente da versão da igreja, Renan reconhece seu papel crucial na propagação do já fundado cristianismo, por se tratar de um homem de ação. Paulo, na interpretação de Renan, foi um homem de ação, uma alma forte e avassaladora (cf. Idem, 1869, p. 381). Ou seja, reconhece que, apesar dele não ter muita relevância à questão sobre a origem do cristianismo, foi seu promotor. De um lado, Jesus como o único fundador do movimento cristão e, de outro, Paulo como, apesar de não ter convivido com Jesus propriamente, um de seus apóstolos, dos maiores promovedores do cristianismo. É importante observarmos que Renan avalia uma existência, mesmo que longa, de ligação entre as mensagens de Jesus e Paulo. O que não parece ocorrer em Nietzsche.

Em relação à questão sobre quem teria sido o fundador do cristianismo, enquanto Renan interpreta que teria sido Jesus, Nietzsche aponta que teria sido Paulo. Para o autor alemão, a mensagem de Jesus pouco tem a ver com a mensagem do cristianismo nos moldes pelo qual ele se desenvolveu; é como Nietzsche interpreta esses fatos históricos, dizendo que a mensagem de Jesus foi distorcida e adaptada às necessidades da igreja ou da própria doutrina cristã (cf. AC/AC, § 7). Paulo seria um exemplo disso, uma adaptação que distorceu a mensagem originária, como escreve Nietzsche na mesma obra: “A “boa nova” foi imediatamente seguida pela pior de todas: a de Paulo. Em Paulo se incorpora o tipo contrário “ao portador da boa nova” (AC/AC, § 41).

Sendo assim, há uma semelhança conceitual diante da questão sobre a figura de Paulo dentro do cristianismo, o momento em que elas se diferenciam seria quando se tenta responder qual o valor de Paulo ao cristianismo. Para nosso autor, Paulo parte do ódio ou da vontade de vingança contra os mais poderosos, porque ele também buscava por poder, “*Sua necessidade era o poder*, com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder” (AC/AC, 42), dessa forma, ele reinventou a mensagem originária de Jesus, a mensagem de paz, serenidade e baixa ambição.

As configurações de impulsos de Jesus e de Paulo são contrastantes. Este é justamente o caminho tomado pela interpretação de Nietzsche ao avaliar Paulo como mensageiro do que seria anticristão, até porque, segundo ele, o único realmente cristão que existiu morreu na cruz (cf. AC/AC, § 39). Mas, Paulo foi além, segundo o autor alemão, foi ele o criador do cristianismo e também as bases para o seu desenvolvimento, isto é, com afetos não compatíveis às ideias de Jesus, como já expomos: a vontade de vingança e o ódio.

O cristianismo, para o autor alemão, está repleto de sentimentos ou afetos pouco evangelizadores desde sua raiz originária, a mensagem de Paulo. O trabalho genealógico de Nietzsche interpreta isso: o cristianismo nasce do ódio a tudo que é superior em força (cf. GM/GM, II § 12). Suas avaliações desejam se vingar daquilo que ele não pode realmente confrontar e suas ambições não correspondem ao tipo fisiopsicológico de Jesus, que, segundo Nietzsche, foi alguém mais próximo do desapego à matéria e do próprio corpo do que outra coisa concreta como ações políticas ou revoluções e de nenhum modo poderia ser concebido na forma como

Renan o fez parecer. Nietzsche, em *O Anticristo*, retrata, mais uma vez, a interpretação de Renan como falha:

Utilizou em sua explicação do tipo Jesus [...]: o de *gênio* e o de *herói* (“*héros*”). Se existe algo não evangélico, é o conceito de herói. Justamente o contrário de todo pelejar, de todo sentir-se em luta tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência torna-se aí moral (“não resista ao mal” [Mateus, 5, 39], a frase mais profunda dos evangelhos, sua chave, em certo sentido) (AC/AC, § 29).

Além da errônea interpretação de associar Jesus à figura de um “herói”, segundo o autor alemão, Renan também erra ou, não vai a fundo, devido a sua condição de fraqueza, quando o associa ao “gênio”. Nietzsche recorre a sua filologia para questionar os termos empregados por Renan acerca da psicologia do Salvador, questionando ambos e os validando como algum tipo de superficialidade investigativa: “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 que vive Jesus” (AC/AC, § 29). Isto é, o conceito ou a própria palavra gênio é recente ou moderna e não caberia usá-la para definir Jesus porque em seu tempo ela nem existia.

Voltando aos aspectos do movimento cristão paulino, como Nietzsche o interpreta, seria apenas uma série de sintomas de um corpo empobrecido, enervado e corrompido (cf. AC/AC, § 51). O cristianismo expressa o declínio, pois é um agregado de formas ou configurações decadentes e não foi, como se acredita, a corrupção da nobreza que possibilitou o cristianismo, porque o movimento não derivava de uma raça e sim de um aglomerado de deserdados da vida, o cristianismo tem por base o rancor dos doentes, um instinto voltado contra a saúde (cf. AC/AC, § 51). Assim escreve o filósofo alemão:

Mais uma vez recorro as inestimáveis palavras de Paulo. “Deus escolheu as coisas *fracas* deste mundo, as coisas *loucas* deste mundo, as coisas *vis* e *desprezíveis* deste mundo”: *eis* a fórmula, *in hoc signo* venceu a *décadence*. (AC/AC, § 51).

O cristianismo, então, segundo Nietzsche, teria nascido da impotência, por constituir afetos reativos à vida entendida como vontade de potência, isto é, a vida

como eterno fluxo entre conflitantes. O cristianismo deseja vingar-se dos eleitos por eles mesmos como ‘homens cruéis’ ou das castas superiores que são considerados pela história como aqueles que condenaram Jesus, como Nietzsche ilustra na fábula da águia e das ovelhas na primeira dissertação da *Genealogia da moral*:

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más, e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?” (GM/GM, § 13).

Esta citação exemplifica a perspectiva valorativa do mais fraco em relação ao mais forte (homens cruéis). As ovelhas, os mais fracos, interpretam as aves de rapina, ou seja, o forte, como más por se considerarem vítimas delas. E qual a interpretação do mais forte: qual a sua perspectiva em relação às ovelhinhas? Nietzsche responde: “As aves de rapina dirão para si mesmas, “*nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha*”” (GM/GM, § 13).

Neste ponto, ainda sob a análise fisiopsicológica, um sintoma desse ressentimento, dos mais fracos, é o flerte com o ideal ascético, essa equanimidade da impotência (cf. GM/GM III, § 25). Nesse aspecto do ideal ascético, mesmo Renan se afastando do pensamento religioso e se afirmando num viés mais científico, Nietzsche ainda o considera um contemplativo. Como isso seria possível? Justamente porque Nietzsche não considera a ciência como uma forma antagônica ou adversária do ideal ascético, mas sim seu estado mais desenvolvido, mais refinado. Ou seja, mesmo Renan em sua proximidade com o espírito científico não teria rompido com o ideal ascético por ser sua própria condição, só que mais refinada ou modificada. A ciência, segundo Nietzsche, assemelha-se ao ideal ascético por ter objetivos parecidos, “Ambos, ciência e ideal ascético acham-se no mesmo terreno, [...] na mesma superestimação da verdade” (GM/GM III, § 25). Um desses pontos em comum é que ambas ainda buscam por ‘verdades’, como também buscam por causas para todos os efeitos.

Segundo o autor da *Genealogia da moral*, o mesmo ideal dos ascéticos, que busca por uma verdade, “mais exatamente, a mesma crença na *inestimabilidade, incriticabilidade da verdade*” (cf. GM/GM III, § 25), com o passar do tempo essa mesma vontade por verdade ou causas originárias desenvolveu-se em espírito científico. Sendo assim, a ciência não exerce um ideal contrário ao asceticismo, ela é seu próprio desenvolvimento, como se fosse uma forma de complemento ou um rigor mais apurado, por isso, jamais foram forças ou impulsos com objetivos antagonistas.

Essa seria a razão pela qual Nietzsche, apesar da ciência de Renan, ainda o considera um contemplativo cheirando a cátedras. A ciência até então não representaria um ideal ou força contrária ao asceticismo, seria sim sua forma mais tardia ou madura. Para o nosso caso, a análise fisiopsicológica, Renan, nestes aspectos, da inquestionável busca pela verdade, mesmo que a verdade científica, seria sintoma de uma precária configuração de seus impulsos afirmadores da vida, o que significa o mesmo que fraqueza de suas forças.

No primeiro parágrafo da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, ele elabora possíveis respostas ao problema do significado do ideal ascético, então pergunta: o que significam os ideais ascéticos, para os artistas, para os filósofos, para os sacerdotes e, também, para nosso maior interesse aqui: qual o significado deste ideal para os fisiologicamente doentes? (cf. GM/GM III, § 1). Por se tratar de uma análise fisiopsicológica, nos atentaremos apenas ao último dos tipos, ou seja, os fisiologicamente doentes, que, como já explicamos nesta dissertação, para o autor alemão, o termo fisiológico, na grande maioria dos casos, é sinônimo de fisiopsicológico. Sendo assim, quando Nietzsche se refere a doenças fisiológicas, ele também se refere à abordagem da análise fisiopsicológica. Entre os fisiologicamente enfermos situa-se o alvo de nossas críticas, Ernest Renan. Na resposta para a questão levantada logo acima acerca do ideal ascético, Nietzsche escreve:

O que significam os ideais ascéticos? – Para os artistas, nada ou coisa demais; para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade, [...], para os fisiologicamente deformados e desgraçados (*a maioria dos mortais*) uma tentativa de ver-se “bons demais” para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio (GM/GM, III, § 1).

Essa tentativa dos fisiologicamente doentes de se verem bons demais pode ser relacionada às condições dos arranjos de impulsos analisados pela fisiopsicologia. Segundo o raciocínio de Nietzsche, os “bons demais” para este mundo seriam os seus negadores. Por se sentirem superiores ao mundo, evitam aceitá-lo em suas contradições ou dificuldades da crua realidade. Sinais de que suas configurações de impulsos estão enfraquecidas e sem um comando hierárquico.

A questão da eficácia do ideal ascético contra a dor e o tédio também é vista por Nietzsche como mais uma entre os indícios ou sintomas da fraqueza. O ideal ascético ou o cristianismo paulino foram armas e ferramentas neste combate à dor e ao tédio. Entretanto, o que Nietzsche pergunta é pelo significado desse ideal e não o que ele tenha realizado, justamente porque o interesse de suas questões também se pauta na interpretação que cada configuração de impulsos faz acerca dos ideais ascéticos. É por isso que Nietzsche se pergunta sobre o significado deste ideal para diferentes configurações de impulsos.

Assim, poderíamos perguntar por que, então, o ideal ascético seduz tanto os fisiologicamente deformados? Por que eles o valoram ou interpretam como algo bom? A resposta que buscamos, a da fisiopsicologia, responderá que: seduz porque torna aliviante o desprazer em sentir a dor quando ela é diluída entre muitos, ou seja, um grande número de pessoas (moral de rebanho), e o mesmo ocorre com o tédio. O que queremos apontar aqui se baseia na colocação de Nietzsche quando ele concluiu que o homem depois do desenvolvimento do pensamento ascético instituiu um sentido para as coisas onde faltava um. Por mais precário que seja, agora o homem tinha um sentido sobre a vida, algo para ele mirar com alvo ou meta, assim escreve Nietzsche nesse sentido:

A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o *ideal ascético lhe ofereceu um sentido!* Foi até agora o único sentido, qualquer sentido é melhor que nenhum. [...] Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida. (GM/GM, III, § 28).

Esse ato de interpretação também trouxe à luz um sentido para o homem sobre todas as coisas. Embora uma leitura precária de mundo foi o suficiente para afastar a humanidade do terrível *niilismo* ou, mais especificamente, o vazio da falta de sentido (cf. GM/GM III, § 28).

Nietzsche conclui que, apesar da fraqueza originária do ideal ascético, a vontade mesma estava salva (cf. GM/GM III, § 28) e, ao mesmo tempo, ele se pergunta pela interpretação contrária a tudo isso, pela vontade ou sentido antagonista, cujo ponto será trabalhado no terceiro capítulo desta dissertação. A proposta é apresentar o Zaratustra de Nietzsche como força realmente capaz de confrontar e romper com toda forma de asceticismo e, dentro do proposto por essa pesquisa, realçarmos a questão de Zaratustra como mensageiro de valores afirmativos da vida, isto é, uma interpretação de impulsos bem hierarquizados e potentes. O que propomos é expormos o tipo capaz de uma interpretação que acompanhe o fluxo do efetivar-se das forças antagônicas e aceita a vida em seus mais particulares e dolorosos desafios, pois não busca afastar-se do que seja difícil ou pesado, como também não cria mundos idealizados como saída para todo o desgosto no aqui e agora, como é o caso dos ascéticos. A intenção é demonstrarmos a expressão do tipo Zaratustra como uma nova mensagem capaz de acompanhar a contínua autossuperação necessária a toda a vida ascendente em pleno desenvolvimento.

A princípio, as problemáticas elencadas para este terceiro e último dos capítulos seriam estas: a doença impulsional presente nas valorações do tipo Renan e, em contrapartida, a força e o vigor de uma interpretação saudável do tipo Zaratustra. Essa é nossa proposta ao caminho das respostas que objetivamos aqui, colocar a interpretação presente nos discursos da personagem conceitual Zaratustra em confronto com a interpretação da personagem conceitual Renan, como também é de extrema importância demonstrarmos as diferenças entre os tipos (configurações de impulsos) segundo a fisiopsicologia de Nietzsche.

3. ZARATUSTRA COMO FILOSOFIA DA AFIRMAÇÃO DA VIDA E SEUS ANTAGONISMOS AO MODO RENAN DE VALORAR

Seguindo o estipulado em linhas gerais no final do capítulo anterior, a intenção neste momento é confrontarmos Zaratustra e Renan, mais precisamente as suas avaliações ou interpretações. Queremos propor, ainda, a expressão da filosofia de Zaratustra como afirmadora da complexidade da vida em suas mais trágicas consequências e necessidades e, em contrapartida, demonstrar as expressões ou interpretações históricas e filosóficas de Renan como oriundas da fraqueza que deseja aniquilar ou combater o que há de mais severo e desagradável no viver. Essas diferenças avaliativas, como já vimos nos capítulos anteriores, estão estritamente ligadas às condições de existência de um determinado tipo de organismo (configurações de impulsos), sendo assim, representariam, por um lado, sintomas de robustez e, por outro, fraqueza vital. Essa sintomatologia ou a análise dos sintomas deve continuar presente neste último capítulo, pois necessitamos demonstrar, segundo a fisiopsicologia de Nietzsche, como estão dispostos os impulsos em ambos os tipos: Zaratustra e Renan e se lutam a favor ou contra as contingências de todo viver, em última instância a favor ou contra a própria vida.

O intuito é expormos ambas as interpretações e, ao mesmo tempo, hierarquizá-las (no sentido de estabelecer critérios decrescentes das posições avaliativas), trazendo elementos chaves para a discussão fisiopsicológica dentro da nossa proposta. Nietzsche escreve no primeiro livro de *Assim falava Zaratustra*, quando se refere às diferenças entre as avaliações de um povo para o outro, isto é, de uma cultura para a outra, que suas avaliações ou instituições morais, o que assimilam como bom, segundo a mensagem de Zaratustra, não teriam caído do céu e nem surgido de forma miraculosa como defendem alguns clérigos. Pelo contrário, elas teriam origem demasiada humana e representariam uma expressão tanto da coletividade como individualmente por ser justamente “a voz de sua vontade de potência” (ZA/ZA I, *De mil e um fitos*). Sendo assim, segundo Zaratustra, nesse discurso do primeiro dos quatro livros, esses seriam os modos pelos quais um povo ou um organismo deseja conservar-se e, mais do que isso, crescer. Fica evidente, então, a relação entre vida, valores e vontade de potência, por serem os valores ou valorações as mais íntimas expressões de um tipo em particular de vida orgânica ou moral quando ambos são entendidos como configurações ou hierarquias de impulsos em luta por mais potência.

Nesse mesmo sentido, mas em outro discurso, vale dizer, no segundo livro, intitulado *Do superar a si mesmo*, Zaratustra prossegue com as relações entre vida, valor e vontade de potência, afirmando o seguinte: “como vontade de potência, é também quando falais do bem e do mal e das apreciações de valor” (ZA/ZA II, *Do superar a si mesmo*), mas, sob outra perspectiva, segundo Zaratustra, existem forças enfraquecidas que são perigosas e nocivas ao desenvolvimento natural (disputa por mais potência) das potencialidades humanas. Para ele, a vida também “se sacrifica por potência” e corre-se o risco de um declínio geral das forças criadoras de mundos ou de valores que visem superar-se constantemente (cf. (ZA/ZA II, *Do superar a si mesmo*)).

Além da demonstração de suas diferentes configurações impulsionalis e a que fim elas prezam, será possível também evidenciarmos com maior profundidade as relações entre valorações e vontade de potência entendidas como aceitação ou tentativa de renúncia perante a vida. Sendo assim, nos compete elucidar fisiopsicologicamente o que, em ambos os tipos, se caracteriza como sintoma de elevação ou de declínio, ou seja, a potência de Zaratustra e a impotência de Renan e, assim, relacionar, segundo a filosofia nietzschiana, as valorações que favoreçam o pleno desenvolvimento da vida e as que representam perigo ou doença a esse objetivo. O que pretendemos é avaliar as estimativas de valor de ambos os tipos para com a vida.

Iniciaremos nosso percurso inserindo, primeiramente, a discussão sobre a importância ou necessidade dos antagonismos entre as forças ou os impulsos no sentido empregado pela filosofia de Nietzsche quando se refere ao necessário e ininterrupto superar-se a si mesmo. Com o objetivo que traçamos, é de relevância, nesse momento inicial, que entendamos melhor o papel dos antagonistas em sua filosofia. Vale ressaltar que, no embate entre aglomerados de impulsos antagônico, mostra-se indispensável a figura do opositor. Sendo assim, devemos entender o Renan aqui analisado fisiopsicologicamente, mesmo descrito de forma negativa, como sinônimo de fraqueza impulsional e, também, como peça indispensável para a filosofia de Nietzsche demonstrar o que ele considera como a “grande saúde”. Nesse sentido, para que ela tenha maior clareza, devemos entendê-la como configurações de forças em conflito: onde o fraco desafia o forte para dominá-lo e o forte sempre terá obstáculos que devem ser superados.

3.1 O papel dos antagonistas na filosofia de Nietzsche

Como já dissemos, Renan é considerado por Nietzsche como um de seus antípodas, ou seja, alguém que anda na contramão de suas avaliações por ser uma vida que declina, tal como buscamos demonstrar nas críticas de Nietzsche a Renan no capítulo anterior. Mas, é sempre válido lembrarmos, como já foi exposto na Introdução desta dissertação, que o “Renan” aqui tratado refere-se a uma figura ou uma personagem conceitual criada por Nietzsche, mais precisamente, um componente e uma importante peça para a estruturação e desenvolvimento de sua fisiopsicologia, por ter o papel relevante na evidenciação de diferentes tipos e condições impulsivas, isto é, uma sintomatologia da configuração de impulsos em cada organismo.

Como componente, o caráter antagonista é marcante na filosofia nietzschiana, sua relevância está no fato de ser este um dos objetivos centrais de suas formulações com a tentativa de buscar promover o seu oposto, lembrando, contudo, que, para Nietzsche, não existem opostos absolutos, logo, neste caso dos antagonismos, nos limitaremos a entendê-lo como confronto de valorações e não como uma dualidade ou contraposição entre opostos extremos, como exemplo, o “bem contra o mal” ou verdadeiro ou falso, justamente porque Nietzsche os entende como facetas da mesma moeda. É a mesma luta da vontade de potência, é também uma luta por domínio de interpretações, ou seja, o domínio de determinada perspectiva que avalia as coisas; assim, o autor diz no aforismo póstumo de meados da década de oitenta: “Nossos valores são introduzidos por interpretação [*hineininterpretirt*] nas coisas” (FP, 1885-1886, 2[77], KSA 12.97). Isso significa que o ato interpretativo também é um ato da vontade de potência, mas, significa também a perspectiva avaliadora por detrás de determinada avaliação, ou seja, a configuração de impulsos que interpretou determinada perspectiva é passível de análise.

Assim ele descreve num aforismo póstumo no ano anterior, 1884: “Em toda estimativa de valor se trata de uma determinada perspectiva: conservação do indivíduo, de uma comunidade, de uma raça, de um Estado, de uma igreja, de uma crença, de uma cultura” (FP, 1884, 26 [119], KSA 11.181). O que no fundo significa: uma conservação de condições favoráveis às existências de determinados tipos de

indivíduos ou, até mesmo, costumes sociais. Tanto o corpo como a cultura serão entendidos como configurações de impulsos, sendo assim, tanto a cultura como o indivíduo poderão ser analisados sintomatologicamente. E, vale lembrar também que Nietzsche não faz alusões a uma determinada raça, nem mesmo de determinada crença, o que lhe interessa é analisar em quais interpretações a elevação é estimulada e em qual o declínio e o pessimismo em relação à vida ganham volume.

O que acabamos de pontuar indica uma relação entre interpretação e introdução de valores. Como se uma fosse indispensável à outra. Por ser o homem um animal avaliador, por onde ele busque entender ou dar sentido à complexidade da vida, sempre estará usufruindo inevitavelmente de sua capacidade avaliativa ou de introdução de valores. Isso também significa que, ao se introduzir um valor, ele traz consigo a instituição de uma perspectiva e, além disso, um sentido propriamente dito para o interpretado. Sendo assim, o que proporemos aqui é um antagonismo entre perspectivas, mas sempre como pano de fundo a questão da ascensão e declínio do próprio homem.

Neste ponto, dentro de nossa tarefa via abordagem fisiopsicológica, as estimativas de valor, de uma forma ou de outra, “estarão relacionadas às condições de existência”, assegura Nietzsche (cf. FP, 1885, 34[247], KSA 11.503). Sendo assim, dentro do que pretendemos, as estimativas de valor constituem sintomas de condições de existência, e podemos dentro de nossas linhas argumentativas estabelecê-las ao menos por duas perspectivas, como pontuado no parágrafo acima: as que representam saúde e robustez perante a vida e as que buscam desnaturalizá-la e acabam adotando subterfúgios em direção oposta, ocasionando concepções fictícias sobre vida.

De volta à questão do papel dos antagonismos, como também das escolhas de seus antagonistas, sobressai o desejo de Nietzsche em disputar ou confrontar um inimigo que lhe honrasse e estivesse à sua altura. Então, seguindo seu raciocínio, “devemos amar os nossos inimigos”, como o próprio autor escreve: “o que seria de nós livres pensadores se não fosse a igreja?” (cf. GM/GM I, § 9). Como já vimos, esse contraponto é essencial na composição filosófica do alemão. Mas, mais essencial ainda é a perspectiva criada pelo autor ao conceber seus inimigos como aliados, assim ele escreve: “Nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de

aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável” (EH/EH, *Por que sou tão sábio* § 7). Essa caracterização que Nietzsche cria de seus oponentes é considerada sintoma de força, pois não visam o ódio, nem mesmo a aniquilação de seus adversários, “pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão” (cf. EH/EH, *Por que sou tão sábio* § 7).

Nietzsche, ao relatar que um dos estímulos que o levou a escrever uma genealogia da moral foi a leitura da obra sobre a *Origem dos sentimentos morais* (1877) do filósofo alemão Paul Rée, considera os princípios ali estabelecidos como antagônicos ao seu pensamento. Assim ele escreve:

O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto –, no qual uma espécie contrária a perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu – com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda (GM/GM, prólogo, § 4).

Como já enfatizamos, o caráter antagonista da filosofia nietzschiana se faz necessário aos seus projetos filosóficos. Queremos ressaltar com isso essa necessidade dos adversários para a criação de suas perspectivas. É como se Nietzsche desejasse disputar com seus antípodas, porém, de uma forma nobre, tanto com pensamentos ou imagens, quanto como personagens que sirvam de exemplos para afirmação de sua contrapartida filosófica e nunca na tentativa de suprimir ou aniquilar o seu oponente, como é comum no cristianismo em sua luta contra o “mal”. Pelo contrário, ele necessita de sempre provar do prazer que emerge quando se ultrapassa uma dificuldade, ou seja, a sensação de ter superado um obstáculo ao crescimento de potência, nesse sentido, necessitará de oponentes, pois esse é o fluxo da vida, superar-se ininterruptamente.

Assim, desejamos ratificar a ideia de que os “inimigos” de Nietzsche são criações de uma filosofia que tem o ímpeto pela luta e atribui maior valor para a guerra do que propriamente para a paz, mas com um dado muito importante, não deseje

exterminar seus oponentes. Como nos esclarece Marton no artigo: *Nietzsche e a Revolução Francesa*:

Do seu ponto de vista, vida é luta, força é impulso agressivo, saúde é capacidade ofensiva e defensiva. Para sentir-se instigado, o forte precisa de adversários, por encarar o obstáculo como estímulo, considera os que lhe opõem resistência como seus parceiros. Querendo prevalecer na relação com os demais, desafia então todos os seus pares. Mas não identifica a procedência com supremacia, nem confunde o combate com extermínio. Para que ocorra o confronto, é preciso que existam antagonistas; para que ele perdure, é necessário que os beligerantes não sejam aniquilados. Revestindo caráter agonístico, a luta aproxima-se muito mais do jogo do que da destruição total (MARTON, p. 85-96, 1990).

O que Nietzsche pretende apontar é uma continuidade e não um descompasso dicotômico quando se estabelece simplificações de expressões como: “vitorioso” ou “derrotado”, porque sua filosofia assemelha-se a um jogo onde os derrotados de hoje poderão ser vencedores no amanhã. A diferença é que o forte encara seus obstáculos como estimulante à grande saúde e não visam um fim onde o inimigo seja derrotado por completo de forma a suprimi-lo da existência, como também, não objetivam o ódio e a vontade de vingar-se diante uma derrota.

Müller-Lauter, na obra *Nietzsche: Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (1971), detalha a importância dos antagonismos na filosofia nietzschiana. Para ele, a concepção pluralista da filosofia hodierna em contrapartida à rigidez lógica da metafísica de sua época só foi possível mediante as noções inauguradas por Nietzsche em seu conceito de vontade de potência entendida como dinâmica estabelecida durante a disputa entre as forças, ou seja, possibilitando entender uma noção de materialidade no próprio movimento e não em separado, como remete a tradição metafísica quando concebe a alma como substância absoluta em relação à matéria, como descrito na interpretação de Descartes.

Nessa linha da necessidade dos opositores é a dominação das forças contrárias que interessa a Nietzsche. Como ocorreria a superação sem seus “inimigos”? Sendo esse um dos motivos que o leva a dizer que devemos ser gratos aos nossos inimigos, no intuito de descrever a escada e os degraus que levam às alturas, assim anuncia Zaratustra: “E, porque precisa de altura, precisa de degraus e

de oposição entre os degraus” e logo após ele já diz: “Subir, quer a vida, e, subindo superar a si mesma” (ZA/ZA II, *Da tarântula*).

Portanto, todas as estimativas de valor constituem sempre, pelo menos, signos que apontam para a maneira de ser de certas formas de vida, sejam estas destinadas a sucumbir, a conservar-se ou a crescer. Mas é importante entendermos que para crescer é indispensável a relação entre antagonistas, porque o fator da conquista é essencial no superar-se a si mesmo e ele não existiria sem a disputa.

3.2 O valor da moral e o valor da verdade nas avaliações de Zaratustra e Renan

Diante do que expomos até aqui acerca da importância dos opositores, é hora de reunirmos, com o intuito de demonstrarmos suas diferenças, as interpretações de Zaratustra e Renan, como também relacioná-las à saúde ou doença fisiopsicológica. Para que isso ocorra a contento, pretendemos usar, como pesquisa, trechos presentes nos quatro livros que compõem os discursos de *Zaratustra*, pois acreditamos que a noção de ascensão de declínio esteja contida em toda a obra. Já para o caso de Renan, as obras aqui exploradas serão *Vie de Jésus* (Vida de Jesus) e *Saint Paul* (São Paulo), por serem obras que nos permitem interrogarmos o teor das avaliações de Renan. Quais seriam suas características e a quais objetivos visam suas avaliações? Estas são as perguntas centrais neste capítulo, tanto em Renan como em Zaratustra.

No primeiro livro de *Assim falava Zaratustra*, no discurso *Das três metamorfoses*, já é possível extrairmos uma diferença avaliativa fundamental entre Zaratustra e Renan. Neste contexto, verificamos que a moral, para o primeiro, representa obstáculos à “grande saúde”, vale dizer, à ascensão de um grupo seletivo de homens, enquanto que, para o segundo, representa algo positivo e desejável, até mesmo indispensável, para a evolução da humanidade como um todo. Neste aspecto, antes de entrarmos propriamente na questão da moral, é importante esclarecer que, em relação ao termo evolução, Zaratustra afirma que o homem não evoluiu ou progrediu durante seu decurso moral histórico, motivo pelo qual o melhor termo a ser utilizado seria desenvolvimento e não evolução, porque o homem pode ao longo de

seu desenvolver-se entrar em ascensão ou em declínio: “Já é tempo de o homem estabelecer a sua meta. [...] plantar a semente de sua mais alta esperança. Seu solo ainda é bastante rico para isso. Mas, algum dia, esse solo estará pobre e esgotado” (ZA/ZA, *O prólogo de Zaratustra*). A princípio, essa diferença de perspectivas entre o evoluir ou desenvolver-se, já configuraria duas avaliações antagônicas que desejam impor também sentidos diferentes. Em Renan, nas obras *Vida de Jesus* e *São Paulo*, o termo evolução é sempre ligado à ascensão e ao progresso da humanidade, como na passagem a seguir da primeira obra mencionada: “A noção de “Reino de Deus” e do Apocalipse, como sua completa imagem, são, desse modo, elevações da mais poética expressão do progresso humano” (RENAN, 1895, p. 272), como também nessa passagem da obra sobre Paulo: “Um enorme progresso moral devido ao Evangelho [...]. É por isso que ele foi [...] um argumento vivo das forças divinas presentes no homem” (RENAN, 1869, p. 72).

Isto posto retornemos às avaliações acerca da moral. No primeiro discurso da obra *Assim Falava Zaratustra*, utilizando-se de uma linguagem figurada, são trazidas as figuras do “grande dragão”, que representa a moral e seu “tu deves”, e do leão, que representa o querer individual, sobrepondo-se à coerção imposta pelo “tu deves”. É o que se extrai do seguinte trecho:

Qual é o grande dragão, ao qual o espírito não quer mais chamar senhor nem de Deus? “Tu deves” chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: “Eu quero”.

Todo o valor já foi criado e todo o valor criado sou eu. Na verdade, não deve mais haver nenhum “Eu quero!”. Assim fala o dragão. [...]

Conseguir a liberdade e opor um sagrado “não” também ao dever: para isso, meus irmãos, precisa-se do leão (ZA/ZA I, *Das três metamorfoses*).

Depreendemos desse discurso que o “tu deves”, como prática moral, deve ser superado, ou seja, à moral e ao dever moral de valores eleitos pela tradição e que venham supostamente de origem divina deve opor-se com um “sagrado não” (Idem). A moral, principalmente a dos mais fracos, é entendida como algo a ser confrontado, porque não seria o caminho à elevação, isto é, não há potência necessária para forjar novos valores. Ela seria, em verdade, um obstáculo à viabilidade do “Eu quero”, criação ou escolha particular de novas valorações. Porém, é importante salientar que

fica claro qual moral está sendo criticada, de forma que, conforme será demonstrado abaixo, entendemos se tratar da moral instituída pelo cristianismo.

A aversão e desconfiança acerca da moral ficam bem evidentes já de início, ao dispor não ser ela via pela qual a vida ascende. Nesse sentido, o caminho para a elevação consiste em superar a própria moral, o que seria sintoma de saúde forte (o leão que objetiva liberdade e conquistas).

Por outro lado, questiona-se: como Renan avalia a moral cristã e seus valores?

O autor de *Vida de Jesus* via na moral e seus instituídos valores cristãos uma correlação positiva entre ela e o que ele designa de “Fé da humanidade”. Lembrando o que já expomos no capítulo anterior, para Renan, o fundador do cristianismo foi Jesus de Nazaré, logo, quando nos referirmos ao cristianismo, estamos querendo dizer, em relação à interpretação de Renan, o mesmo que a mensagem de Jesus. Diante disso, para o autor francês, o cristianismo como doutrina de milênios teria, através de seus discípulos, conservado o propósito de seu fundador Jesus. Já para Nietzsche, o cristianismo pouco se aproxima da mensagem do Salvador, razão pela qual seu fundador só poderia ter sido outro e não Jesus. Segundo Nietzsche, os fundamentos originários do cristianismo são criações de Paulo de Tarso e de forma alguma seria um prolongamento da mensagem de Jesus.

Neste contexto, Renan escreve em *Vida de Jesus*: “A tendência geral do cristianismo tem sido afastar-se cada vez mais do judaísmo. A sua melhoria consistirá em regressar a Jesus, mas certamente não regressar ao judaísmo. A grande originalidade do fundador permanece inteira [...]” (RENAN, 1895, p. 455). Por sua vez, Nietzsche estabelece outra posição em *O Anticristo*:

Aqui eu apenas toco no problema da *gênese* do cristianismo. A *primeira* tese para sua solução diz: o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu – ele *não* é um movimento contra o instinto judeu, é a sua própria consequência, uma inferência mais em sua lógica apavorante. Na formulação do Redentor: “a salvação vem dos judeus”. — A *segunda* tese diz: o tipo psicológico do galileu ainda é reconhecível, mas apenas em sua completa degeneração (que é, ao mesmo tempo, mutilação e sobrecarga de traços alheios –) pôde ele servir para aquilo para que foi usado, como o tipo de um *redentor* da humanidade (AC/AC, § 24).

Essa é mais uma diferença avaliativa em relação à origem e ao desenvolvimento do cristianismo e da própria moral cristã, que já serviu para demonstrar as críticas do autor alemão ao autor francês no capítulo anterior, e, agora, também servirá como demonstrativo das diferentes avaliações entre os dois acerca de um mesmo ponto. A partir dessa diferença, conseguiremos estabelecer um tipo de análise fisiopsicológica, buscando avaliações sobre o valor da vida para com cada uma das personagens. É por esta razão que nos guiamos pela linha da moral e seus valores, porque nos possibilita averiguar a questão sobre o valor que ambas as valorações acarretam à própria vida como um todo e se possuem uma base hierárquica sólida ou um desarranjo impulsional enfraquecido.

Ainda acerca da estima de valor de Renan pela moral, ele a considera como condição necessária ao desenvolvimento da humanidade, a julga de extremo valor, como nesta passagem de *Vida de Jesus*: “A Galileia criou o ideal mais sublime no estado da imaginação popular; porque por trás do seu idílio se agita o destino da humanidade, e a luz que brilha no seu quadro é o sol do reino de Deus”. (RENAN, 1895, p. 64). Páginas à frente, Renan chega a exclamar em defesa da moral do cristianismo como doutrina: “Se Jesus tivesse morrido antes, não teria uma passagem que nos tocasse e teria se perdido na multidão das grandes almas desconhecidas, a verdade não teria sido anunciada e o mundo não teria se beneficiado da imensa superioridade moral que seu Pai lhe concedeu” (Idem, 1895, p. 92). Nota-se também que Renan relaciona a moral cristã com a ‘verdade’. Ou seja, mesmo sendo de vertente mais cética (científica), ele parece estabelecer uma espécie de dogmatização entre moral cristã e verdade.

Zaratustra também fala do cristianismo e sua moral, todavia, de uma forma mais velada e não insere diretamente a palavra e o termo, somente a expressa em sentido figurado, como é o caso no uso do substantivo “Redentor”. Sendo assim, quando se manifesta contra o “tu deves”, na figura de um “grande dragão”, ele está se referindo ao combate à moral cristã, embora seja uma moral edificada pelo discípulo Paulo e não a ideia promovida por Jesus em suas pregações no decorrer de sua vida. Em que pese, para Zaratustra, a moral seja algo a ser superado e não caminho ao além-do-homem, ela se faz necessária como degraus ao cume e ao mais elevado, isto é, cada degrau conquistado significa uma superação sobre a moral.

O que pontuamos até agora, na diferença avaliativa, tem a intenção de respondermos como Renan avalia a questão da moral e conseqüentemente a moral do cristianismo. Ele a faz sempre na forma de aprovação dos valores cristãos e seus ideais, ao contrário de Zaratustra. Outro ponto importante é que Renan também atribui o valor moral da 'verdade' quando defende o valor da moral do cristianismo. Também sobre o valor da verdade como ascensão moral, mas, agora, para Zaratustra, ela ganharia o mesmo status?

De imediato, à luz do que foi exposto até aqui, a resposta seria não, porque para Zaratustra a verdade também é colocada em questão, mas ele se pergunta pelo valor da verdade e a relaciona com a questão da expansão da vida. Sendo assim, para Zaratustra o valor da verdade só pode ser legível como sintomatologia das configurações de impulsos, saúde ou doença: quando nasce uma 'verdade' ela seria o reflexo de determinadas configurações de impulsos.

Por exemplo, a própria crença em um Redentor, que se anuncia como o caminho ou a própria verdade àqueles que nele creem, destaca-se como um enfraquecimento das forças vitais pelo fato de desejar diminuir o peso da vida em não aceitar carregar sozinho o fardo da existência. Justamente o oposto ao ensinado por Zaratustra que pretende todo peso agregar sob sua conquista. Nessa perspectiva fisiopsicológica, a expressão dita como verdadeira, ao mesmo tempo que é instituída, poderá também ser diagnosticada como afirmação ou negação da complexidade da vida. Outro exemplo viria da vontade de instituir uma verdade acerca da igualdade entre os homens, diante da ideia de um Deus único, pai de todos sem distinção entre os seres humanos, que, segundo a mensagem de Zaratustra, só alimentaria a esperança dos mais enfraquecidos e incapazes de suportar o peso da individualidade e das relações hierárquicas entre as forças.

Como não padecer de fome na alma quando alimentadas pelo amor à verdade, pergunta-se Zaratustra, como também, entrar na água suja, se for à água da verdade e não enxotar de si as frias rãs nem os ardorosos sapos? (cf. ZA/ZA I, *Das três metamorfoses*). Portanto, a verdade tem o significado sintomatológico e deve-se sempre desconfiar dela interrogando-a.

Seguindo com o problema da verdade, Zaratustra exclama no discurso *Das moscas da feira*: "Não invejes esses homens absolutos e apressados, ó amante da

verdade! Nunca, até aqui, andou a verdade de braço dado com qualquer ser absoluto” (ZA/ZA I, *Das moscas da feira*). Nesse sentido, a verdade não pode ser encarada como absoluta e estanque, devendo denunciar qual a condição vital ou fisiológica de quem a criou. Para o caso de Zaratustra, no exercício de sua força, a verdade, além de servir como diagnóstico, teria o papel de ascender as potencialidades humanas. A verdade que tudo deseja simplificar, numa igualdade entre os homens, é combatida por Zaratustra por entendê-las como anseio de uma configuração decadente dos impulsos. Suas mensagens, “verdades”, fluem em sentidos opostos ao da decadência, pois desejam incorporar toda a responsabilidade sobre os piores pesos, tornando-as ferramentas capazes de proporcionar a elevação, como uma transformação individual e não moral ou em conjunto com o grande número. Em outra passagem, no segundo livro denominado *Dos virtuosos*, Zaratustra continua estabelecendo a verdade como algo que teria o papel de destruir antigas e enraizadas concepções, possibilitando o nascimento de novas perspectivas, embora seja raro para a o grande número, ou seja, a maioria das pessoas:

Ai de mim, é este o meu desgosto: introduziram, mentindo, prêmios e castigo no fundo das coisas – e, agora, também no fundo de vossas almas, ó virtuosos!

Mas, igual às presas do javali, deverá minha palavra rasgar o fundo das vossas almas; relha de arado, quero ser para vós.

Todos os segredos das vossas almas deverão vir à luz; e quando estiverdes deitados ao sol, resolvidos e dilacerados, também a vossa mentira terá deixado a vossa verdade (ZA/ZA II, *Dos virtuosos*).

O problema para Zaratustra é que introduziram mentiras, castigos e recompensas em todas as coisas e no fundo da alma dos que se denominam de virtuosos. Seu objetivo seria justamente trazer à tona uma verdade mais amarga e indigesta que realmente nutra todos os espíritos. Ele diz: minha palavra deverá rasgar o fundo de vossa alma como um arado que corta profundamente na intenção de renovar o solo (cf. ZA/ZA II, *Dos virtuosos*). Ou seja, que brotem novas interpretações, valorações e virtudes a partir daí e que encham a humanidade de orgulho e prazer pelas alturas: “Tudo o que é mau e bom deve se unir para que nasça uma verdade: oh meus irmãos, vocês também são maus o suficiente para esta verdade?” (ZA/ZA III, *De velhas e novas tabuas*). O conceito da morte de Deus como verdade, que será

tratado mais a frente neste trabalho, embora represente um perigo rumo ao niilismo, é uma verdade nascida da plenitude e da saúde dos arranjos de impulsos, porque possibilitam, através do declínio dos ideais que vigoravam no homem, criar novas interpretações.

Zaratustra propõe uma total afirmação da vida, inclusive com a incorporação do mal, sendo assim o seu mais exímio advogado. Isso, sem dúvidas, é uma demonstração de força ou de saúde fisiopsicológica, assim como, demonstra uma hierarquia de impulsos fortes e agressivos, capazes de sobressaírem, dominando quando estimulados os impulsos mais fracos. Eles desejam abraçar a vida no seu todo, independentemente de sua procedência, ao contrário do velho Sócrates e seu problema perante a vida, que desejava morrer por chegar à conclusão, naquele momento, que dizia “dever um galo a Asclépio”, de que a vida mesma já não tinha mais valor. O problema de Sócrates também é um problema para Zaratustra, mas um, por estar doente, desejou a morte, o outro, pela saúde que tem, deseja provar os seus piores sabores.

Renan, por outro lado, valoriza a verdade a todo custo, embora não acreditasse que essa verdade viesse somente da ciência. Ele é declarado anticlerical e antidogmático e via na verdade um objetivo nobre para toda humanidade. Assim ele escreve a respeito da verdade: “No historiador só há uma preocupação, a arte e a verdade, são coisas inseparáveis – a arte guarda o segredo de leis muito íntimas do verdadeiro)” (RENAN, 1895, prefácio 24^o edição, p. X), e, mais a frente, “somente a ciência busca a verdade pura” (Idem, 1895, prefácio 24^o edição, p. XXIII), mas existiriam outras verdades para o caso do historiador, ou seja, não apenas o que ele chamou de ‘verdade pura’, seria uma espécie de arte que revela o segredo implícito. Em história, por exemplo, quando dois autores se prestam a fazer uma leitura dos mesmos fatos, as verdades nem sempre serão as mesmas, parece ser isso que Renan deseja revelar. Nesse sentido, nos afirma o autor francês, os detalhes não serão literalmente verdadeiros, mas são verídicos para uma verdade superior e são mais verdadeiros que a verdade pura (cf. Idem, 1895, p. 60). E, no final do capítulo, em relação ao verdadeiro e à arte por detrás dele, ele escreve:

Uma condição fundamental nas criações de arte é a formação de um sistema vivo cujas partes todas se relacionem e se comandem. Nas

histórias, a verdade é ter conseguido combinar os textos de um modo que resultem num relato lógico, em que nada se desvie. [...]; o que se procura não é a mínima certeza das minúcias, é a justeza do sentimento geral, a verdade [...] (Idem, 1895, p. CI).

Renan possui plena noção a respeito da não rigidez científica acerca dos relatos sobre a vida de Jesus ao escrever sua obra. Para o autor, a leitura dos evangelhos bastaria para demonstrar que seus redatores, mesmo tendo um plano justo em transmitir tais verdades sobre o seu salvador, não foram guiados por dados cronologicamente rigorosos (cf. Idem, p. 63). O que Renan quer argumentar é que uma verdade não se faz apenas na forma de uma veracidade completa dos fatos, pois ela pode ser uma mentira que seduz e acaba por convencer ser verídica. Por isso, ele faz esta divisão entre as verdades científicas e as de verdades oriundas da “justeza do sentimento geral” ou de cunho organizacional de ideias que passam a fazer sentido como um fato real. Não é porque os evangelhos não tenham exatidão em seus relatos que eles não sejam verdadeiros, essa é a interpretação mais aprofundada de Renan acerca da questão da verdade. Uma forma de se fazer história ou ciência dos fatos históricos em conjunto com arte do intérprete.

De certa maneira, trata-se de uma interpretação que não condiz com o que prega Zaratustra sobre os degraus (resistências) ou pesos de verdades indesejadas. A questão da verdade em Renan sustenta uma harmonia entre o que é verídico e o que se faz por verídico, assim sendo, para o autor, existiria uma verdade dos céticos, de comprovação científica e a verdade para as massas, comprovadas pela crença e fidelidade religiosa de um povo. Sob esses aspectos, seriam fisiopsicologicamente enfraquecidos porque não afirmam as contradições da vida e sim sua harmonização ou equilíbrio, isto é, interpretações oriundas de uma configuração decadente dos impulsos fortes e afirmadores seriam sintomas de impulsos enfraquecidos de uma vida que não deseja mais confrontar a própria vida e sim ser dela seu mais calmo amigo. Essa vontade de apaziguar as dificuldades da vida em si já configura uma negação da vida ou pelo menos da batalha por mais vigor e força que é imposto por ela.

No caso de Renan, é que mesmo ele se posicionando mais a favor da ciência do que dos clérigos, por não aceitar a interpretação dos teólogos, porque, para ele,

Jesus não teria dogmas ou sistemas, interpreta que sua maneira de ser ainda dirige os destinos da humanidade (cf. RENAN, 1895, p. 46). Assim ele diz:

A armadilha das sutilezas metafísicas, contra as quais o cristianismo iria se opor a partir do século III, não foi de forma alguma colocada pelo fundador, Jesus não tinha dogmas nem sistema; mas uma resolução pessoal e fixa que, tendo ultrapassado em força qualquer outra vontade criada, que ainda dirige o destino da humanidade neste momento (RENAN, 1895, p. 48).

O que nos chama a atenção também nesse trecho é a afirmação de Renan sobre a intensidade da vontade criada que ainda hoje permanece como causa ou direção para todos os destinos (cf. Idem, 1895, p. 48). Ou seja, Renan considera o cristianismo como algo nascido a partir de uma exuberante força porque ultrapassou em intensidade qualquer vontade já criada. Para o autor, a moral cristã com a instituição do cristianismo ainda hoje perdura devido a sua magnitude em força. No caso de Zaratustra, mesmo de forma enigmática, ele relaciona os 'redentores' com a fraqueza ou a vontade de morte, nos seguintes termos: "E não souberam amar o seu Deus de outro modo, senão crucificando o homem! Pensaram em viver como cadáveres; também em seus discursos ainda sinto o mau cheiro das câmaras mortuárias" (ZA/ZA II, *Dos sacerdotes*). Isto é, fisiologicamente exauridos. Ou seja, a interpretação de Zaratustra é oposta àquela de Renan para estas questões acerca das forças atuantes no desenvolvimento dos valores instituídos pelo cristianismo. Enquanto Renan exalta a força com que brotou uma nova era de "fé na humanidade" com o nascimento do cristianismo, Zaratustra faz justamente o contrário, para ele, esse episódio foi o início da decadência de tudo o que há de mais vigoroso, saudável e digno de crença.

Em outro discurso, no terceiro dos livros, Zaratustra, nos apresenta mais evidências que denunciam a fraqueza dos impulsos, destacando o seguinte em *Da Virtude amesquinhadora*:

Vejo tanta bondade, quanta fraqueza; tanta justiça e compaixão, quanta fraqueza.

Sinceros, leais e bondosos são uns com os outros, tal como os grãos de areia são sinceros, leais e bondosos com os grãos de areia.

Ingenuamente, querem acima de tudo, no fundo, apenas uma coisa: que ninguém lhes faça mal. São, assim, obsequiosos com todos e lhes fazem bem. [...].

Isto, porém, é *covardia* – muito embora se chame “virtude”. [...].

Virtude é, para eles, o que torna modesto e manso; com isto, transformaram o lobo em cão e o próprio homem no melhor animal doméstico do homem. (ZA/ZA III, *Da Virtude amesquinhadora*).

A partir daqui abrem-se novas questões, porém, sob o mesmo objetivo de identificarmos as diferenças avaliativas. Sendo assim, como já vínhamos discutindo sob o plano de fundo da moral, surge a questão: o que é ser virtuoso? Essa pergunta estende-se, novamente, para ambos os tipos que aqui estão em evidência.

3.3 A virtude sob as perspectivas de Zaratustra e Renan

Zaratustra entende a virtude dos fracos como covardia perante os perigos da vida: “Ingenuamente, querem acima de tudo, no fundo, apenas uma coisa, que ninguém lhes faça mal” (cf. ZA/ZA III, *Da Virtude amesquinhadora*). O que os debilitados valoram como virtude ele interpreta como fraqueza com ausência de hierarquia dos impulsos e que devido a esta condição negam a vitalidade da expansão e acreditam que o conservar-se na vida é mais importante do que o desenvolver-se. Isto é, a virtude, para eles, tem interesse no que torna o homem modesto e manso, sendo assim, em contraposição ao saudável antagonismo entre as forças em busca por vias de maior potência, por ser, neste caso, uma vontade de estagnação ou harmonização das forças. Sob estes aspectos, os exauridos desejam imprimir valorações e preceitos que, mesmo não tendo a noção disso, “ingenuamente”, como disse Zaratustra, visam tornar o homem um animal domesticado ou amansado. Essa é a mensagem de Zaratustra a respeito da distorção interpretativa que os fracos fazem acerca dos valores primordiais do tipo virtuoso.

Para a questão da virtude como possibilidade de conservar-se, qual seria a perspectiva de Renan? E, para o caso de Zaratustra, suas interpretações acerca das

virtuosidades visam ao homem ascendente? Serão questões que responderemos nesta seção.

Logo no prólogo, Zaratustra começa a nos responder à questão formulada acima quando introduz o conceito de “além-do-homem” como alvo ou objetivo a ser alcançado pelas virtudes. Outro ponto importante nesta mensagem de Zaratustra diz respeito à “morte de Deus”, ou seja, o aviso sobre os homens correrem o risco de declinarem em profundo niilismo do vazio sem sentido. Segundo ele, pelo risco que o fato traz, deve de ser encarado sadiamente, isto é, como possibilidade de incorporação desta verdade, transformando-a num momento de novas atribuições ou criação de valores. É portando com esta mensagem que ele inicia sua trajetória, dizendo que, depois de passar por um longo tempo sozinho na montanha e ter conseguido com isso uma potência elevada, sentiu necessidade de compartilhar o que apreendeu e, então, desceu a procura da multidão. Zaratustra gostaria de compartilhar o que para ele já era excedente e devido a sua intensidade ou força transbordava em seu espírito. Essa ‘pesada’ perspectiva que o solitário gostaria de revelar aos homens seria que o homem é algo a ser superado e, segundo ele, com a morte de Deus, esse era o momento oportuno para o homem se afastar do perigo do niilismo degenerado e dar a luz a novos valores mais afirmadores perante a vida. Ele gostaria de ensinar que, apesar de pesadíssimos, esses fardos da responsabilidade, depois que a mão de Deus se foi, também poderiam abrir as portas para o nascer de novas condições, interpretações e virtudes. O que não poderia acontecer é o homem, diante desses pesados fatos, entrar em estado declinante e não mais desejar crescer ou desenvolver-se, entendendo que o melhor a se fazer é estagnar (conservar-se). Nesse sentido, a princípio, o ser virtuoso para Zaratustra é aquele que deseja desconstruir, trazendo tais instituições e virtudes passadas no intuito de apontá-las como derivadas de forças enfraquecidas e nocivas ao desenvolvimento de novas formas de virtuosidade perante os desafios da vida que deseja ascender.

Um exemplo de Zaratustra contra todas as formas de transcendência metafísica na ideia de um mundo divino relacionado à compreensão do que seja virtuoso e comum ao tipo enfraquecido seria o ‘sentido da Terra’. Mas qual seria este sentido virtuoso elaborado como contraposição às valorações ultraterrenas dos enfraquecidos? O sentido da Terra também significa o sentido do corpo, assim nos ensina Zaratustra: “Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos

homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra! (ZA/ZA I, *Dos trasmundanos*). É no sentido do corpo e da terra que está a “vontade nova” que Zaratustra deseja ensinar aos homens, declarando o corpo e a terra como bons e não mais se afastando deles sorratamente, “como fazem os enfermos e os moribundos” (cf. ZA/ZA I, *Dos trasmundanos*). E segue discursando sobre o seu sentido: “Escutai-me, antes, a mim, meus irmãos, escutai a voz do corpo são; [...]. De modo mais honesto e mais puro fala o corpo são; [...], e fala do sentido da terra” (ZA/ZA I, *Dos trasmundanos*).

A virtude pelos caminhos de Zaratustra, ao contrário de criar mundos ultraterrenos ou fictícios, fixa-se na materialidade da terra e do corpo e não almeja entregar nas mãos de Deus seus destinos ou vislumbrar diminuir o corpo atribuindo vida eterna de uma alma indestrutível e superior. O sentido da terra significa acompanhar o fluxo dos impulsos competindo por aumento de potência. Isto é, interpretar a vida como movimento. Fisiopsicologicamente uma avaliação saudável por se alinhar ao fluxo da vontade de potência que visa o confronto na intenção de expandir-se.

“O homem é algo a ser superado!” – Exclama Zaratustra em meio a uma multidão que só tinha olhos e ouvidos para o funâmbulo que pretendia atravessar por uma corda estendida entre duas grandes torres, porém, ninguém o ouviu porque todos ali presentes estavam entusiasmados com o artista. Zaratustra insiste e diz em voz alta: “o homem é uma corda estendida entre o animal e o além do homem”³⁹ (ZA/ZA I, *O prólogo de Zaratustra*). Essa noção de desenvolvimento rumo ao além-do-homem é presente, mas não na formulação que estabelece a ideia de progresso ou evolução, como já explicamos anteriormente; a intenção de Zaratustra é “trazer o sentido para a terra” (ZA/ZA I, *O prólogo de Zaratustra*). Assim, as virtudes devem ser entendidas como algo que busque a afirmação da vida diante de suas maiores adversidades, o que se aproxima do que tínhamos pontuado a respeito das verdades em Zaratustra,

³⁹. O “além do homem” (*Übermensch*) busca a ideia da inconstância das forças e que o homem é algo que deve ser superado (cf. RUBIRA, *Dicionário Nietzsche*, 2016, p. 106). Esta definição ao termo empregado por Nietzsche está atrelado ao conceito de vontade de potência pois seria a resposta ao problema da “morte de deus” e do avanço do niilismo. Assim define Rubira: “O além do homem, assim, pelo caráter intrínseco de autossuperação da vontade de potência, é aquele que pode ir além do niilismo e possibilidade de sua repetição eterna” (Idem, 2016, p. 106).

com o diferencial de que as virtudes são ações diante de tais verdades indigestas. O que se fazer ou como agir depois da superação digerindo o que há de mais indigesto? Essa é a questão neste ponto em relação à virtuosidade. Além da assimilação de tudo, tanto do mais amargo desprazer, quanto da mais doce das felicidades, ele deve agir virtuosamente e nisso cabe também renunciar destituindo velhas virtudes ou velhas formas de se avaliar e agir. Assim ele diz a esse respeito: “Que podeis experimentar de mais excelso?” Ao grande desprezo às antigas valorações e aos antigos sentidos ele diz: “a hora em que também a vossa felicidade se converter em náusea, do mesmo modo que a vossa razão e a vossa virtude” (ZA/ZA I, *O prólogo de Zaratustra*). E assim ele prossegue:

Eu vos rogo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! Envenenadores, são eles, que saibam ou não.

Desprezadores da vida, são eles, e moribundos, envenenados por seu próprio veneno, dos quais a terra está cansada; que desapareçam, pois, de uma vez!

Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra! (ZA/ZA I, *O prólogo de Zaratustra*).

Permaneceis fieis a terra, é esse o sentido de Zaratustra, como também, uma demonstração de virtude, não acreditar naqueles que pregam recompensas no além mundo, porque eles são desprezadores da vida e, por isso, necessitam envenená-la. Como Zaratustra bem frisou em relação à vingança contra a vida imposta pelos impotentes, que seria uma forma de envenená-la. O resumo do raciocínio parece ser: quando não se tem força suficiente para com as durezas da vida, emerge a vontade de vingar-se. Mas vingança contra quem? Contra a própria vida, quando atribuem valor para ideias de mundos ultraterrenos puramente imaginários, ou seja, na contramão do sentido da Terra.

Para o caso da morte de Deus, apesar de Zaratustra nos alertar do vácuo que se abre em relação à falta de sentido, como dissemos, é também o momento de uma virtude capaz de impor novos sentidos, como é o caso do sentido da terra.

O que Zaratustra quer propor é o sentir-se virtuoso, sem necessariamente a ideia de uma recompensa no além mundo para se sentir assim, ou, até mesmo, a virtude como algo possível de se alcançar em comunhão com o grande número de indivíduos, como exemplo, a moral. Definitivamente não era essa sua proposta, sua crítica abre espaço ao surgimento de um tipo de virtude mais íntima: “Amais a vossa virtude como a mãe ama o filho; mas quando já se viu qualquer mãe querer ser paga pelo seu amor?” (ZA/ZA II, *Dos virtuosos*). Agora, ressaltando mais uma vez o que Renan disse em relação à intensidade, na criação do cristianismo, que, de tão poderosa, ainda interfere no destino da humanidade, Zaratustra parece rebater na direção oposta: “Que a vossa virtude sejais vós mesmos e não algo de estranho, uma epiderme, um envoltório: é esta a verdade do fundo de vossa alma, ó virtuosos!” (ZA/ZA II, *Dos virtuosos*). Assim segue Zaratustra: “A luz de vossa virtude continuará caminhando, mesmo depois de realizada a obra. Pode a obra estar esquecida ou morta: teu raio de luz ainda vive, percorrendo o espaço” (ZA/ZA I, *Dos virtuosos*).

Enquanto Renan faz referência à extraordinária força moral que originou o cristianismo, porque sua chama ainda está acesa por séculos e foi capaz de alterar os rumos da história, principalmente a história ocidental, ou seja, de um grande número de pessoas, Zaratustra vai por vias opostas, entendendo que primeiro vem a individualidade e só depois os casos de virtudes coletivas ou morais. Somente assim “a luz de nossa virtude” continuará viva, iluminando como uma obra de arte particular que prova da imortalidade no tempo e no espaço, o que seria um sintoma da mais poderosa força em sua origem.

Voltando à questão da gênese do cristianismo, ao contrário do que propõe Renan, ele germinou de impulsos vingativos e degenerados sem uma base hierárquica definida, como diria o próprio Zaratustra: “E, por isso, agora, vos assanhais contra a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no vesgo olhar de vosso desprezo” (ZA/ZA I, *Dos desprezadores do corpo*). Ou seja, a vontade de se vingar da vida e um sintoma disso seria o desprezo pela realidade. Continua ele a discursar: “Não sigo o vosso caminho, ó desprezadores da vida! Não sois, pra mim, ponte que leve ao além do homem!” (ZA/ZA I, *Dos desprezadores do corpo*). Assim, para Zaratustra, a vingança não integra o caminho ao mais elevado.

Zaratustra também estabelece que sua virtude não é aquela que ocasionou a crucificação, ou seja, não está disposta a ter como plano aquele tipo de compaixão em comunhão com as ânsias do grande número e muito menos uma recompensa por isso. Sua virtude diz: “Que me importa a minha compaixão! Não é a compaixão a cruz na qual se prega aquele que ama os homens? Mas a minha compaixão não é crucificação” (ZA/ZA I, *O prólogo de Zaratustra*).

As virtudes de Zaratustra não buscam viabilizar uma meta, porque elas são pontes que permitem aos homens se deslocarem pelos vários abismos contidos na profundidade da vida. Essa é sua função, não a chegada ou ponto final, mas sim a força geradora da contínua passagem, a perpétua autossuperação no desenvolver-se

Renan, nesse ponto da virtude com objetivos de colher recompensas, também não estabelece que nela deva conter essa esperança em sermos recompensados no além túmulo, porque isso seria contrário ao pregado por Jesus que desejava instaurar um novo mundo visível para a humanidade e assim ele escreve:

Jesus sentou-se lá vinte vezes, sem dúvida. Livre do egoísmo – fonte de nossa tristeza, que nos faz buscar ferozmente um interesse além das sombras da virtude, ele pensava apenas na sua obra, na sua raça, na humanidade. Estas montanhas, este mar, este céu de azul, estas altas planícies no horizonte, não eram para ele a visão melancólica de uma alma que questiona a natureza sobre o seu destino, mas o símbolo certo, a sombra transparente de um mundo invisível e de um novo céu (RENAN, 1895, p. 58).

A questão é que esperar por uma recompensa seria um ato egoísta e a virtude, aos olhos de Renan, assim como a mensagem de seu mestre Jesus, não deveria ir por este caminho, como já indicamos, do individualismo, porque deve ser entendida como benfeitoria para a coletividade. Ou seja, ao oposto da virtuosidade pretendida por Zaratustra. Renan avalia que esta seria a força da mensagem contida nos evangelhos, uma virtude doadora de significados e que trouxe ao mundo um estado de espírito mais comprometido em sentir o bem e em se praticar o bem. Assim escreve Renan sobre esse duplo sentido do bem: “Com efeito, não basta conceber o bem; devemos fazê-lo ter sucesso entre os homens” ou “Na moral, como também na arte, dizer não é nada, fazer é tudo” (RENAN, 1895, p. 96-97). Jesus, segundo Renan, tinha

força nas palavras, mas, mais força ainda nos atos, por isso foi realmente virtuoso, fundando uma moral que, pela grandeza de seus atos e aforismos, atravessa milênios, com o objetivo de atingir a coletividade, desprezando a individualidade.

Isso, para Renan, trouxe a virtude divina para os homens, ou seja, Jesus teria propiciado à espécie humana o maior passo em direção ao divino (cf. Idem, 1895, p. 452). Para o autor francês, a liga necessária na sustentação desse amálgama moral foi e continuará sendo, porque consegue atingir da mesma forma distintas culturas e povos, o amor, ou seja, a moral da compaixão entre os homens. Para ele, de certa forma, toda a humanidade colaborou para a instituição do cristianismo e assim ele escreve a este respeito: “Tudo isso foi feito através de canais secretos e daquele tipo de simpatia que existe entre diversas partes da humanidade” (Idem, 1895, p. 470-471). Esta simpatia que Renan se refere é o amor em forma de virtude da compaixão entre os homens e seria de interesse de diferentes culturas promoverem os mesmos valores naquela determinada época histórica. Segue novamente Renan: “A história do espírito humano está repleta de sincronismos estranhos, o que significa que, sem terem comunicado entre si, frações muito distantes da espécie humana chegam ao mesmo tempo a ideias e imaginações quase idênticas” (Idem, 1895, p. 454). Ainda nesse sentido seria possível complementar dizendo que Renan admite algum tipo de progresso histórico de revoluções religiosas e, conseqüentemente, revoluções sociais e seria papel das ciências identificá-las dando-lhes um sentido.

Como isso deveria ocorrer: uma ciência identificar algo tão de posse de preceitos e dogmatização religiosa? A resposta para essa questão já iniciamos anteriormente quando dissemos que, na visão de Renan, tanto as ciências, como as religiões, trariam consigo verdades independentes. Ou seja, uma ampliação de perspectivas em relação ao problema da verdade. Uma verdade científica é passível de ser rejeitada por um povo que já tenha instituído suas verdades religiosas, ou o que a ciência comprova como inverídico quando aceito pela grande maioria, passa à categoria de veracidade. Aqui, é importante pontuarmos que, embora não se trate de Zaratustra e sim de Nietzsche, podemos averiguar uma semelhança teórica entre este e Renan. A ideia de a verdade atuar no âmbito do coletivo, como mencionamos para o caso de Renan, encontra semelhanças teóricas no jovem Nietzsche: no texto *Sobre Verdade e mentira no sentido extra-moral* de, 1873. Para ele, no início de sua carreira como filósofo, mesmo de forma embrionária, a pergunta sobre a questão da verdade

é considerada no âmbito do fisiológico. Nietzsche discute a relação entre verdade e a conservação ou sobrevivência de um tipo ou grupo específico de homem, o homem “bom” ou o bom moral. As verdades, então, surgiriam como “acordos” ou “concessões” entre os mais fracos, instituindo uma espécie de crença ou elo entre as partes de homens que vivam em grupos. Nesse sentido, Nietzsche busca responder questões como: por que o homem possui essa necessidade de acreditar em verdades e de aceitar certas coisas como verdadeiras? Ou até mesmo a questão sobre o papel do intelecto humano, criador de tais verdades. O intelecto, segundo nosso autor, age de forma enganosa e também trabalha a favor da manutenção, “meio auxiliar” de tipos impotentes, ou seja, homens decadentes (cf. NIETZSCHE, 1991, p.63).

No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como “vermelha”, outra como “fria”, uma terceira como “muda”, desperta uma emoção que se refere moralmente à verdade: a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia, que todos excluem, o homem demonstra a si mesmo o que há de honra, digno de confiança e útil na verdade (NIETZSCHE, 2009, p.71).

É notável que o intelecto seja capaz disso, justamente ele, que foi concedido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e percíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência, da qual, sem essa concessão, eles teriam toda razão para fugir [...]. Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer (NIETZSCHE, 2009, p.63).

A verdade, então, para ambos os autores, é estabelecida nos grupos (ou no grande número). A diferença reside no fato de que isso é valorado como benéfico por Renan e, por outro lado, por Zaratustra, seria exemplo de criação declinante, justamente porque viria do grande número, que é representado pela maioria, os mais fracos (povo). Os valores morais (bem e mal) entendidos como verdades absolutas são exemplos de valorações que tem por objetivo atingir uma maioria de indivíduos.

Desse modo, para a questão da semelhança entre o conceito de verdade em ambas as concepções, renaniana e nietzschiana, concluiremos que, neste ponto sobre a questão da verdade, não há grandes divergências. Tanto para Renan, como para Nietzsche, a verdade beneficia o grande número, a diferença está na

determinação para quais fins tais verdades auxiliarão e, é preciso ressaltar, como bem esclarece Campioni (2016): “Apenas a *Artisten-Metaphysik* do jovem Nietzsche, fortemente influenciada pela ideologia romântica de Wagner, tem vários pontos comuns com temas desenvolvidos por Renan”⁴⁰. Isso quer dizer que, o Nietzsche “amadurecido” não possui as mesmas semelhanças perante às ideias de Renan, pois o descreve como seu antípoda, como já adiantamos no final do primeiro capítulo deste trabalho. Seguindo na análise acerca das semelhanças entre o jovem autor alemão, vislumbrado pela filosofia schopenhaueriana e a interpretação de Renan, segundo escreve Campioni, se aproximaram em alguns pontos mas deixou de ser com o amadurecimento da sua filosofia⁴¹. Percebe-se também, que, mesmo ainda jovem, em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, embora dotado de traços de seus influenciadores, ele inaugura uma perspectiva diferente acerca do uso da verdade e para quem ela beneficiaria. Isso reforça o que dissemos logo acima sobre o antagonismo entre os autores depois do amadurecimento da filosofia de Nietzsche, porque o germe de sua perspectiva o acompanha desde o início de suas análises. Por exemplo, tanto o “conhecimento”, como também, a “verdade”, estariam mais relacionados aos enfermos e aos infelizes do que propriamente aos mais sadios e satisfeitos, o que por sua vez, contrapõe o valorado por Renan; para o autor francês, como já vimos, a verdade tem uma função positiva para o desenvolvimento da humanidade. Isto é, tanto a verdade científica quanto a crença do grande número de pessoas (verdade moral) designaria um mesmo significado, como benéfica ao todo. Não é a ciência e sua rigorosidade a única produtora de verdades quer indicar Renan, que, mesmo um idealista da ciência, admite outros papéis para o uso das verdades e do intelecto humano, embora, como já ressaltamos, que sejam benéficas e contribuam para o crescimento de um grande número de pessoas.

⁴⁰. CAMPIONI, *Nietzsche e o Espírito Latino*, 2016, p. 121.

⁴¹. Para Campioni, 2016, os pontos de convergência entre as ideias do jovem Nietzsche e as de Renan estariam basicamente na concepção essencialmente aristocrática da história: segundo ele, quando Renan escreve: “Em suma, a finalidade da humanidade não é produzir massas esclarecidas, mas alguns grandes homens” ou, “Toda civilização é a obra de aristocratas”, encontram-se os mesmo objetivos na obra do jovem Nietzsche, ou seja, o “mesmo sonho de ver, uma dia, desenvolver-se no seio da humanidade uma espécie superior: o *deva* de Renan é o *Übermensch* de Nietzsche (CAMPIONI, 2016, p. 120).

Por sua vez, no caso de Zaratustra, ele concebe os homens, seus contemporâneos, como “apequenados” em “*sua doutrina da felicidade e da virtude*” (ZA/ZA III, *Da virtude que apequena*). Isto é, o oposto ao que Renan se refere como “humanidade desenvolvida”, ele interpreta como fruto da interiorização, ao longo do tempo, dos valores impotentes. Um exemplo disso está na origem da moral da compaixão⁴², que, literalmente significa: sofrer pelo sofrimento do outro. Zaratustra, o ímpio e menos compassivo, diz: “Amai, pois não, o vosso próximo como a vós mesmos, mas sede, antes, daqueles que *se amam a si mesmos*” (ZA/ZA III, *Da virtude que apequena*), ou seja, ele também se preocupa com a felicidade do homem, a diferença reside no fato de sua doutrina buscar a felicidade e a virtude não na dor alheia do grande número de pessoas (moral), mas na individualidade de cada um, pois não existe uma regra ou fórmula geral de felicidade ou virtude a serem atingidas, nos ensina a doutrina da vontade de potência. A “resignação” proposta na moral da compaixão, ao contrário de salvar apequenou a humanidade concluiria Zaratustra. A alegria só pode ser realmente desfrutada individualmente, diria ele, e, se existe uma meta, é o amor próprio.

3.4 O homem da ciência e o debate entre o feiticeiro e o homem consciencioso

Renan, no início da obra *A vida de Jesus*, diz: “Eu sou um crítico profano” (RENAN, 1895, prefácio 24^o edição, p. XX), sua intenção não é se revelar um radical racionalista ou alguém que deseje ir contra as escrituras sagradas. Sua observação equivale ao que ele mesmo esclarece depois: “esse crítico sustenta que todas as explicações devam ser almejadas, ou melhor, que se deva demonstrar a possibilidade de cada uma delas” (Idem, 1895, prefácio 24^o edição p. XXVI). Renan também deseja demonstrar que o radicalismo do teólogo, sempre sistemático, é uma simplificação da magnitude dos ocorridos porque prefere uma única explicação que se aplique do início

⁴² . A compaixão (*Mitleid*) e sua moral, para Nietzsche é entendida como propagadora da dor entre homens e não representaria algo que estimule a elevação, pelo contrário, segundo o autor, é um dos maiores perigos à humanidade. A compaixão produziria um efeito deprimente que faz com que a vida tenda a se negar enquanto vida; ela produziria *décadence*. A compaixão também é compreendida como uma espécie de estratégia psicológica que é usado como alta defesa do fraco por não ser capaz de defender-se contra o mais forte, com a tentativa de comovê-lo. Nesse sentido, assume o caráter de subterfugio que protege o fraco contra a opressão do mais forte (Cf. NETO, João, *Dicionário Nietzsche*, p. 147).

ao fim da Bíblia, diferenciando-o do crítico profano justamente por seu radicalismo aplicado (cf. *Idem*, p. 29). Assim descreve o autor:

Uma explicação que repugna o nosso gosto não é absolutamente uma razão para a rejeitarmos. Há no mundo uma mistura entre comédia infernal e divina, onde o bem, o mal, o feio, o bonito aparecem nos lugares marcados, mas, sempre visando o cumprimento de um fim misterioso. A história não será história se não nos tocar ao lê-la, nos deixando encantados, revoltados, entristecidos ou consolados (RENAN, 1895, prefácio 24^o edição, p. XXX).

Essa complexidade do mundo não deveria de imediato ser suprimida, mas sim levada em consideração, alerta Renan aos radicais. Logo, o que o autor entende por ciência parece demonstrar uma visão mais ampla dos fatos ou fenômenos. Sua perspectiva crítica deseja nos posicionar diante dos fatos verídicos e dos não verídicos com pesos semelhantes. Sua preocupação não é puramente com a veracidade ou materialidade do relatado, pois isso é característica das culturas escolásticas, de fechar o espírito a tudo quanto é delicado, estimar apenas as difíceis puerilidades em que se tem gasto a vida e que se vê como a ocupação natural (cf. *Idem*, 1895, p. 208). Nesse sentido, o homem da ciência deve manter o respeito e também uma certa distância das conclusões a que chegam os teólogos. Mesmo quando o tema é de ordem religiosa, a ciência, segundo o autor, deve dar conta de entendê-lo e, para isso, ela precisa ter um caráter mais dinâmico e flexível do que o radicalismo dogmático. O desempenho de “polir o espírito” viria da ciência e não da teologia, conforme se observa da seguinte passagem: “Essa cultura unicamente teológica e canônica em nada contribui para desenvolver o espírito” (*Idem*, 1895, p. 215).

Essa relevância das diferenças conclusivas dos fatos históricos entre a ciência de Renan e a interpretação teológica é bem marcante em sua obra e indica uma forma de valorizar a ciência em contraponto às versões teológicas. Renan dá valor à interpretação mais humanizada dos fatos. Para o caso dos milagres, por exemplo, sua validação ou legitimação viria da necessidade humana da vontade de vê-los como verdadeiros e isso, em certos aspectos, realmente os transformam em verdadeiros. Mesmo sem a comprovação rigorosa da ciência, eles são acolhidos por todas as

culturas como verdadeiros, pois em muitos aspectos direcionam os costumes de tal sociedade.

Para a questão dos milagres, Renan é bem incisivo e dedica o décimo sexto capítulo da referida obra para comentá-los. Segundo o autor, cientificamente, milagres não existem, mas o povo pede por eles. E, por mais ilógicos ou irracionais que sejam, possuem respeito e legitimidade. No caso relatado na obra que trata da vida de Jesus, as antigas profecias constantes do velho testamento a respeito do messias o descreviam como milagreiro, assim, segundo o autor, o messias vindouro que deseja se afirmar como o escolhido inevitavelmente também deveria atender as expectativas que recaiam sobre si. Renan destaca que, segundo os evangelhos, Jesus realizava os ditos milagres a contragosto. O que mais lhe agradava era praticá-los com os necessitados e foram, na grande maioria deles, milagres de cura ou exorcismos (crença na apropriação de espíritos demoníacos em pessoas, o exorcista então é aquele capaz de extrair demônios dos possuídos). Devido à falta do conhecimento da medicina, o povo hebreu, de sua época, atribuía todas as doenças de difícil diagnóstico, o que hoje entendemos como doenças psíquicas, às divindades, por terem cometido algum tipo de pecado ou algo contra Deus:

A medicina científica, fundada há cinco séculos pela Grécia, era, à época de Jesus, praticamente desconhecida dos judeus da Palestina. Em um tal estado de conhecimentos, a presença de um homem superior, tratando o doente com carinho, e dando-lhe por meio de alguns sinais sensíveis a certeza de seu restabelecimento, é frequentemente um remédio decisivo. Quem ousaria dizer que, em muitos casos, e fora as lesões devidamente caracterizadas, o contato de uma pessoa delicada não substitui os recursos farmacêuticos? O prazer de ver tal pessoa, cura. Ela dá o que pode, um sorriso, uma esperança, e isso não é em vão (RENAN, 1895, p. 270).

Quando Jesus era companhia para os doentes que queriam se isolar pelos montes e cavernas, o simples fato de proferir palavras de conforto aos que passavam por aquelas condições equivalia a remédios para a sua recuperação. Nesse sentido, os milagres possuem também uma base empírica de resultados eficazes. Não foram, no caso, apenas truques sem o menor grau de retorno efetivo, eles realmente lhes deram resultados visíveis. Sendo assim, para o contexto de sua época, o não conhecimento prévio da medicina transformava isso em uma ação milagrosa, o doente

realmente se sentia melhor quando na presença dele e não poderíamos descrever aquilo como mentira, defende Renan. A resposta ou reação realmente ocorreu depois da ação e surgiu algo concreto, um verdadeiro milagre para a época. Assim, Renan estabelece uma diferenciação entre os milagres puramente imaginários ou oriundos da cultura popular e os fatos ocorridos, como no caso de Jesus, e não descarta as incertezas que são tão combatidas aos olhos da ciência moderna quanto ao assunto dos milagres.

O homem da ciência, então, para Renan, precisa ter uma postura mais abrangente e menos radical e não deve descartar nenhuma das evidências. Mas, ainda assim, estabelece uma causa originária para essas evidências. Logo, como poderíamos entender, sob o âmbito da fisiopsicologia, essa avaliação de Renan acerca da postura metodológica do cientista diante das causas das evidências? Se admitimos, nos capítulos anteriores, que o mundo é vontade de potência e nada além disso e entre suas características está o movimento das forças e não há ponto estático, toda postura científica que busque explicar os fenômenos, até mesmo os históricos, através de uma causalidade originária, configura-se como uma interpretação derivadas do declínio das forças impulsivas⁴³. Sendo assim, o cientista que visa descobrir uma causa para determinados efeitos, para a análise fisiopsicologia em consonância com a doutrina da vontade de potência, é diagnosticado como interpretação que beneficia a conservação de tipos decadentes de homens, porque, ao se estabelecer um ponto fixo como no exemplo de uma causa para determinado fenômeno não se acompanha o movimento imposto pela vontade de potência como dinâmica entre os impulsos sem um fim determinado ou uma causa originária. Nos mesmos aspectos, mas agora na questão de uma ideia com objetivo último de um progresso dos homens, diz Frezzatti, na obra *Nietzsche contra Darwin*: “A ideia de

43. “A partir de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche desenvolverá uma linha de argumentação e considerará a causalidade, como origem privilegiada de erros metafísicos. Nesse momento, Nietzsche questiona o conceito de causalidade seguindo os passos de Hume. Na causalidade, o que é observado é apenas uma sequência temporal: a um determinado estado, segue-se outro. Que acha uma relação de causalidade entre eles, isso é pressuposição humana, por observar frequentemente essa sequência. Nada garante, contudo, que haja uma necessidade ligando os dois estados, e várias causas podem ser atribuídas ao mesmo fenômeno. Nietzsche se separa de Hume, no entanto, quando considera que o hábito que determina a apreensão causal não é um mero hábito de observar a mesma sequência de mudanças de estados nos eventos, mas a introdução de uma intencionalidade nos fenômenos” (ITAPARICA, *Dicionário Nietzsche*, 2016, p. 138).

uma meta suprema da humanidade ou progresso, são considerados por Nietzsche estratégias de conservação de tipos decadentes” (FREZZATTI, 2014, p.207). Isto é, esta condição revela um estado de morbidez dos impulsos porque não visam o ininterrupto da batalha entre as forças. Mas não é justamente isso o que Renan tenta fazer ao eleger Jesus como princípio para uma evolução moral da humanidade? Segundo o autor alemão, são estratégias de um grupo decadente de homens para sua manutenção ou sobrevivência. Sendo assim, todo tipo de tentativa de frear o movimento entre as forças, em fixá-lo como causa ou ponto explicativo de determinado efeito, é uma vontade de “nada”⁴⁴, porque priorizam estancar, através de abstrações lógicas, uma condição indiscutível que é o ininterrupto fluxo da vida. Contudo, um impulso para manter-se no domínio dos demais necessita autossuperar-se constantemente e não conservar-se, ou seja, uma expressão que busque, em primeiro plano, o conservar-se na vida não traria desenvolvimento ao homem, pelo contrário, seria sua renúncia pelo fato do processo de luta garantir o revezamento de comando e obediência, que é o que propicia a transformação.

E para o caso do homem consciencioso de Zaratustra? Depois de especificar a valoração que Renan faz a respeito do fazer ciência, será oportuno agora, explorarmos o que Zaratustra, em sua linguagem metafórica, entende por homem consciencioso do espírito que figura o “homem da sanguessuga”.

No discurso do quarto livro, *A sanguessuga*, Zaratustra fala do homem *consciencioso do espírito*, nós acreditamos que não se trata de figurar alguém em específico, algum nome ou referência, mas sim de um modo de reflexão sobre o espírito científico que domina o homem do conhecimento ou da ciência e, mais especificamente para esse caso, os psicólogos. Ou seja, o homem que busca desvendar as profundezas da consciência; o homem consciencioso diz “a verdadeira consciência do saber”; por isso, Zaratustra lhe pergunta: “Então és, talvez, o pesquisador da sanguessuga?” [...] e acompanhas a sanguessuga até os últimos fundamentos? O homem então responde: “Do que, porém, sou mestre e conhecedor

44. Segundo Frezzatti: “O darwinismo, por postular a luta pela sobrevivência, serve àqueles que, por não conseguir superar sua própria situação, inventam conceitos transcendentais, ou seja, o “nada” [...] Nietzsche apresenta a vida como luta por domínio. Um impulso ou um conjunto de impulsos para manter seu comando não deve-se conservar-se, mas, ao contrário, expandir-se. Essa expansão é a própria autossuperação” (FREZZATTI, 2014, p.208).

é o *cérebro* da sanguessuga” (cf. ZA/ZA IV, *A sanguessuga*). Entretanto, no discurso de Zaratustra, há um porém: esse homem sempre fica ferido pelo acaso dos atos excepcionais do não explicado e remete a Zaratustra como uma dessas sanguessugas que o ferem com o seu anti-idealismo, mesmo assim ele se anima dizendo que é de extremo interesse seu tentar entendê-lo e acaba contente por ter esbarrado com Zaratustra. O homem ainda diz: “Naquilo que quero saber, porém, quero, também, ser honesto, ou seja, duro, severo, escrupuloso, preciso, cruel, implacável” (ZA/ZA IV, *A sanguessuga*). Vale dizer, a sanguessuga representa a extrema especialização de uma cientificação regrada por um severo rigor. O homem diz que foi do próprio Zaratustra que aprendeu isso. Zaratustra então vai embora não entendendo porque aquele homem, mesmo ensanguentado, continuava a tentar decifrar os espíritos alheios.

Outro personagem imerso no mundo de Zaratustra que remete ao caso da ciência e que gostaríamos de ressaltar é a figura do feiticeiro. No discurso intitulado *Da ciência*, Zaratustra presencia um debate entre o feiticeiro e o homem consciencioso. Depois que o velho feiticeiro cantou sua canção melancólica, todos, que ali estavam, foram “colhidos como pássaros em uma rede”, ou melhor, foram capturados pela sedução da música e somente o homem consciencioso do espírito não se deixará apanhar e então exclamou: “Ar! Deixem entrar ar puro!” (cf. ZA/ZA IV, *Da ciência*). Depois disso o homem consciencioso diz: “Deixem entrar Zaratustra e acusa o velho feiticeiro de transformar o ar naquele recinto venenoso e sufocante” (cf. ZA/ZA IV, *Da ciência*). O desejo do homem consciencioso por ar puro que viria com Zaratustra revela que o mesmo acarretaria numa nova forma de se interpretar o mundo e a vida, empenhando-lhe um novo sentido de ser. O homem consciencioso continua a dizer que, aquele tipo de verdade que o velho feiticeiro deseja instalar é o maior entre os perigos para os espíritos livres (os que não se submetem a códigos morais criados por outros) e por isso devem se precaver contra aquele tipo de mensagem, pois seria uma volta a prisão (cf. ZA/ZA IV, *Da ciência*). O velho feiticeiro então diz para aquele homem se calar, porque para uma boa música é necessário o silêncio se não ele nunca iria conseguir escutá-la. O homem consciencioso responde que está feliz por não escutar a música, mas reconhece que os homens superiores⁴⁵

⁴⁵. O homem superior (*höherer Mensch*): “No contexto da filosofia do espírito livre, o conceito de homem superior tem o sentido de ser exceção, com poder de contradizer e de opor-se à tradição e ao que é

ali presentes estavam encantados pelas canções do feiticeiro (cf. ZA/ZA IV, *Da ciência*). Mas, porque isso ocorria? O próprio feiticeiro já nos dá, a princípio, uma resposta: o silêncio como necessidade para se apreciar uma boa música. E o que isso quer dizer? Que uma boa música seria referência ao bom moral, o homem que se cala diante da vida e não busca constantemente superá-la ou ir além de convenções instituídas socialmente.

O homem consciencioso, então, começa a indagar os homens superiores ali presentes falando sobre o valor da liberdade e da importância de sempre buscar por ela, mas ele chega à conclusão de que o medo é a origem de tudo. Assim ele diz:

Porque o medo é o sentimento hereditário e fundamental do homem; pelo medo, tudo se explica, o pecado original e a virtude original. Do medo nasceu também a *minha* virtude, que se chama: ciência.

Esse longo, antigo medo, finalmente, afinado e espiritualizado é o que hoje em dia, creio, se chama: *ciência* (ZA/ZA IV, *Da ciência*).

Porém, Zaratustra, e isso é importante frisarmos aqui, pegou um punhado de rosas e deu ao homem consciencioso e rindo de suas “verdades” disse: vou virar tua verdade de cabeça para baixo (cf. ZA/ZA IV, *Da ciência*). Assim, com sua linguagem, contesta Zaratustra: “o medo, com efeito, é nossa exceção. Mas coragem, gosto pela aventura, pelo incerto, pelo que ainda não foi ousado *coragem*, parece-me toda a pré-história do homem” (ZA/ZA IV, *Da ciência*). Mas isso não significa que Zaratustra tenha saído em defesa do feiticeiro. Na sequência do diálogo, ele completa a respeito do homem e do medo: “Ele invejou e arrebatou todas as virtudes dos animais mais bravios e mais corajosos; somente então tornou-se homem. Essa coragem, finalmente afinada e espiritualizada, ao que me parece, chama-se o hoje” (ZA/ZA IV, *Da ciência*). Isto é, quase que o oposto do que disse o homem consciencioso em relação ao medo

tido por sagrado na cultura e na sociedade. Em contraposição ao homem inferior, o homem superior distingue-se pela quantidade de estímulos e vivências, assim como pela profusão de forças de prazer e desprazer, que estão organizados por uma arte de “redenção” e “cuidado” de si” (ARALDI, *Dicionário Nietzsche*, 2016, p. 258). Contudo, mesmo com a semelhança entre as definições dos homens superiores e o além do homem, é bom lembrarmos que, apensar de sua força o homem superior ainda estará preso ao plano da crítica, isso significa, que os homens realmente prenhes de futuro ainda estão por vir. Isto é, o homem superior contribuiu para sua vinda mas não é o único caminho ao além do homem.

instintivo no homem por detrás de suas façanhas. O feiticeiro riu e disse que não tinha dúvidas que o homem consciencioso era também um logrador e os que ali estavam, entre eles, os homens superiores, aplaudiram o feiticeiro e deram a mão para Zaratustra, o qual ficou imaginando que os que estavam ali não compreenderam sua mensagem.

O que podemos extrair deste embate entre concepções é que, segundo as avaliações de Zaratustra, o pensamento que ainda procura por verdades e não pelo valor de uma verdade, está fadado ao erro, e essa também é a crítica de Nietzsche à postura científica de Renan, porque mais busca conservar-se do que propriamente crescer, assim como na figura do homem consciencioso, que de tudo quer dar conta de conhecer e acaba, ao mesmo tempo, ferido pelo acaso e inexplicável, como também as canções do feiticeiro e sua melancólica volúpia de crenças que aprisionam mais do que libertam o homem.

A menção à figura do feiticeiro exige uma análise mais apurada. Nós entendemos que se trate de uma referência ao compositor clássico *Richard Wagner*, que, segundo Nietzsche, no final de sua vida, curvou-se ao idealismo alemão. Suas obras mais aprisionam do que libertam o homem, diria Nietzsche⁴⁶.

Zaratustra contesta o homem consciencioso a respeito dos primórdios da humanidade, de que não é o medo a origem de todas as coisas, porque o que levou o homem a sempre ir além teria sido a coragem e o erro e não o medo em arriscar-se. Zaratustra, ao contrário de pregar que os homens deveriam conservar-se, foi o primeiro que indagou: “Como se *superará* o homem?” (*ZA/ZA IV, Do homem superior*). Sendo assim, devido à sua originalidade, não foi plenamente compreendido pelo povo na praça do mercado e tampouco pelos homens superiores que se encontravam

46. Nietzsche, em início de carreira como filósofo nos textos: *O nascimento da tragédia e Verdade e mentira no sentido extra-moral*, ambos do início da década de setenta, incorpora elementos relacionados à filosofia de *Arthur Schopenhauer* como também à de *Richard Wagner*. Depois desta fase inicial, sua filosofia sofre uma mudança conceitual e de perspectiva. Os dois antigos mestres, depois disso, passam a fazer parte de um grupo de autores criticados por Nietzsche. Quando ele inicia o projeto Zaratustra, os autores *Schopenhauer e Wagner* já eram considerados como seus antípodas. Em nosso entendimento, a figura do feiticeiro nesta mesma obra, traz consigo elementos como: “a música que aprisiona os pássaros” ou, que “enfeitiça” quem a escuta, isto é, apontam uma referência a *Wagner*. O interessante a se destacar em relação à importância dos antagonistas na filosofia de Nietzsche é que mesmo com a crítica ao compositor alemão, Zaratustra o considera como um feiticeiro, ou seja, um dos “homens superiores” capazes de elevar a condição homem embora não conseguissem romper com os valores regentes.

reunidos na sua caverna. Zaratustra, com esse tipo de interpretação que incorpora o movimento da disputa e a busca pela liberdade de fato, demarca, ao alinhar-se à vontade de potência, uma configuração saudável dos impulsos.

3.5 A contraposição entre o homem absoluto e o homem superior em Zaratustra e o homem revolucionário de Renan

Dentre os discursos do livro IV, Zaratustra fala *Do homem superior*, aqueles capazes de desenvolver ou elevar os homens. Nesse discurso, também é relembando que os homens na praça do mercado não o entenderam porque era a plebe vivendo na baixa e jamais teriam ouvidos para sua elevada mensagem: “Aprendei isso de mim, ó homens superiores: na praça do mercado, ninguém acredita em homens superiores” (ZA/ZA IV, *Do homem superior*). O que Zaratustra desejava realmente ensinar quando diz que aqueles homens do povo não têm ouvidos para ele? Aprofundando, por que aquela multidão não tinha interesse na mensagem de Zaratustra? E, posteriormente, em termos fisiopsicológicos, como podemos caracterizar a mensagem de Zaratustra como valorização de algo elevado?

A resposta para a primeira delas é um complemento do que ele realmente gostaria de expressar: os homens da praça não teriam ouvidos para seus ensinamentos devido a sua condição de rebanho, o grande número, que só ouvem quando se fala para a vontade geral, para todos, isto é, fisiologicamente obstruídos. Zaratustra então orienta que os homens sãos e com vocação à superioridade afastem-se de perto da “gentalha”, cuja vontade não permite alçar individualmente voos, porque sempre pedem por igualdade ou nivelamento em grupo. Ou seja, não desejam por superioridade, não desejam também entenderem a vida como hierarquia de forças, pelo fato de terem o objetivo de tudo nivelar por baixo, até mesmo suas vidas, anseios e paixões, como se fosse uma espécie de alinhamento da vontade em que a criação necessária à autonomia seja enfraquecida. Assim, para eles, responde Zaratustra: “não há homens superiores, somos todos iguais, um homem é um homem: diante de Deus – somos todos iguais!” (ZA/ZA IV, *Do homem superior*). O povo ainda acredita (ou não querem deixar de acreditar) que Deus esteja vivo, o Deus que lhe trouxe a mensagem da igualdade entre os homens, ou seja, o cristianismo. Esse tipo de valorização por igualdade pode ser entendido como fraqueza fisiopsicológica, porque

se valora como benéficas interpretações que tenham por objetivo último a igualdade e não a hierarquia entre relações humanas. A mensagem de Zaratustra tem outro sentido: devemos afirmar a diferença entre os homens e não a sua semelhança. Fisiopsicologicamente saudável pelo fato de se alinhar ao fluxo da vida e sua necessária hierarquia provocada pelo domínio de determinados impulsos sobre os demais.

O pensamento que dá valor à autonomia e liberdade de ser não teria vez na boca do povo. Para Zaratustra, o que o grande número valora como “bom” procura atingir a necessidade da grande massa ou do rebanho. Ele quer dizer que dificilmente surgiria elevação sob esse tipo de atribuição de valor, devido à sua impotência fisiopsicológica. E, segundo “o advogado da vida” que é Zaratustra, aquele tipo de valoração não seria caminho à elevação, justamente por desvalorizar o que é múltiplo e hierarquizado, numa interpretação que insira uma dinâmica entre forças que comandam e forças que obedecem.

Outro ponto importante ressaltarmos em relação ao que Zaratustra atribui e, ao mesmo tempo, busca ensinar aos homens superiores é que, além do povo representar uma ameaça rumo ao mais elevado, o seu Deus, do grande número, também era o vosso maior perigo (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Era porque ele agora está morto, diz Zaratustra: “Somente desde que ele jaz no túmulo, vós ressuscitasses, somente agora chega o grande meio-dia, somente agora o homem superior se torna – o senhor!” (ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Isto é, mesmo que a morte de Deus seja um risco para o homem de cair no vácuo do sem sentido, ou seja, o niilismo em suas formas mais prejudiciais, seria uma oportunidade para que os homens prosseguissem seu desenvolvimento criando novos valores e sentidos: “Compreendestes estas palavras, meus irmãos? Estais assustados: sente vertigens o vosso coração?” Indaga Zaratustra, que, ao mesmo tempo, convoca os homens superiores: “Vamos! Coragem! Somente agora a montanha do futuro humano sente as dores do parto” (ZA/ZA IV, *Do homem superior*).

Para Zaratustra, a saúde necessária para o grande meio-dia, ou seja, para o triunfo do além-do-homem, não está nos homens medianos ou medíocres, como já vimos, e nem no que eles elegem designar como maior divindade. Ele diz que os mais preocupados hoje indagam: como se conservará o homem? Sendo, porém, o primeiro

e único que perguntou: como se supera o homem? (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Interessante notar que Zaratustra é alheio a sistemas ou doutrinação e não apontará um caminho por onde todos os que desejam crescer devem percorrer. Ele não elabora fórmulas ou manuais com valores morais, suas expectativas limitam-se a uma transformação particular, íntima, de si mesmo. Preocupemo-nos, agora, com o anseio de Zaratustra, que diz: “Pelo além do homem, almeja o meu coração, não pelo mais pobre, não o mais sofredor, não o melhor” (ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Afirma, ainda, que o que ele pode amar no homem é que este é uma transição e um ocaso (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Isto é, uma possibilidade ou ponte ao mais elevado, com o objetivo de superar em si mesmo. O homem é algo que deve ser superado diz o mensageiro Zaratustra e, embora não se tenha uma fórmula para tanto, ele nos apresenta a necessidade de se acumular forças, essa é a metáfora do período recluso na caverna. Depois que se sentiu fortalecido, com uma trasbordante força e elevação, Zaratustra desejou doar um pouco do excesso de conhecimento que adquiriu e decliná-lo, juntando-se ao povo lá embaixo. Vencer o período de reclusão lhe deu força e, mais do que isso, a necessidade de declinar como a intenção de apropriar-se até mesmo dos amargos sabores que isso possa trazer a sua alma.

É considerado um declínio porque em seu entendimento os homens de hoje são fisiologicamente cansados, na medida em que perguntam por fórmulas com objetivos de conservar-se, mais longamente, mais agradavelmente (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Assim ele exclama: “Superai, meus irmãos, esses senhores de hoje, esses pequenos homens são empecilhos ao além do homem, [...]. Superai, ó homens superiores, as pequenas virtudes, [...] a felicidade do maior número!” (ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Interessante analisarmos que, ao mesmo tempo, Zaratustra diz que as virtudes do rebanho são empecilhos à elevação, elas também teriam serventia, pois as suas superações seriam como degraus que levam para cima, para o mais elevado. Isso resgata o que vínhamos pontuando desde o início do capítulo, a importância dos antagonistas e das resistências. O superar-se para Zaratustra é o superar sobre seus antagonistas, perpassando inclusive ao superar-se a si mesmo. Vejamos:

Não me basta que o raio não cause mais danos. Não é desviá-lo que eu quero: ele deve aprender a trabalhar pra *mim*.

[...]. Assim faz toda a sabedoria que, algum dia, deverá dar à luz *raios*.

Para esses homens de hoje, não quero ser *luz*, não quero chamar-me luz. Quero, a esses cegá-los. Raio da minha sabedoria, furar seus olhos! (ZA/ZA IV, *Do homem superior*).

Neste aspecto, a filosofia de Zaratustra não deseja “desviar o raio” que causa danos. Pelo contrário, ela quer colocar o raio a seu serviço. Isto é, fazer proveito até mesmo dos males e adversidades impostos pelo viver. Somente assim, diz Zaratustra, com toda a sabedoria, que um dia deverá dar à luz aos raios (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Essa força necessária de Zaratustra para forjar novos “raios”, como também novos valores ou interpretações de mundo e de vida, necessita converter ou usar, a seu favor, o que se apresenta, aos seus olhos, como desagradável ou injusto e incorporá-lo como elemento complementar da complexidade que é a vida. E, assim, ao contrário do que prega o cristianismo, o mal deve ser resignado e não suprimido. Zaratustra não deseja aniquilar o mal ou o maligno no mundo, como objetivam os cristãos, ele quer redefini-lo como serventia e oportunidade de superação. Outro fator importante é que Zaratustra não quer ser luz ou caminho que traga uma nova forma de valorar o mundo, sua maior estima é cegá-los com o raio de sua sabedoria (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Ou seja, para que o homem fique sem enxergar o mundo pelo qual ele sempre acreditou existir.

E, ainda dentro da concepção de uma transformação individualizada, ele prega: “Se quereis atingir as alturas, usai as vossas próprias pernas!”, (ZA/ZA IV, *Do homem superior*), com esta exclamação inicia Zaratustra a décima seção do mesmo discurso. Continua ele exclamando: “Não vos deixeis *levar* para cima, não vos senteis nas costas e cabeças alheias!” (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Mas, para isso, como já nos alertou, essa criação individual, sem precisar de interpretações ou ideias alheias, depende de força própria. O homem superior é o criador do seu próprio caminho, por isso, ele é forte. O ato criativo exige força. A esse respeito fala Zaratustra: “Ó criadores, ó homens superiores! Só se é grávido em vista do próprio filho” (ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Mais adiante Zaratustra declara: “Esse ‘pelo próximo’ é virtude somente dos homens do povinho: é ali que se diz ‘somos todos filhos de Deus’ e ‘uma mão lava a outra’; não tem, eles, o direito nem a força para o vosso egoísmo” (ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Quanto ao termo “egoísmo” usado por Zaratustra, não se trata de entendê-lo como sinônimo de egocentrismo, a

referência indica algo próximo de um estado de vontade para agregar toda a complexidade da vida, seria um egoísmo que deseja de tudo se apropriar sem deixar passar nada, nem sua felicidade e nem mesmo seus desprazeres escapariam de sua força afirmadora que não descarta nada, pelo contrário, a aproveita como uma útil ferramenta que aumente sua potência.

Para se estar grávido, como Zaratustra define, é necessária uma exuberante força criadora de mundos possíveis e os “homens superiores” teriam essa possibilidade de gerarem seus “próprios filhos” e ter olhos só para eles, mesmo que sejam interpretados como egoístas. Sendo assim, os homens superiores deveriam aprender a rir das valorações oriundas do povo, do grande número, da vontade por igualdade, compaixão, democracia, moral e coisas afins, como também rir de si mesmo. A força esmagadora de Zaratustra ri de todos e de si mesmo. Quando o homem superior atingir a sua meta, ele deve rir também dela. Assim diz Zaratustra: “Quando chegares à tua meta, [...] justamente na tua *iminência*, ó homem superior tropeçarás!”. [...] Aprendei, como convém, a rir de vós mesmos. Quantas coisas são ainda possíveis, ó homens superiores!” (ZA/ZA IV, *Do homem superior*). E, além disso, ele também aprendeu a rir para além dele mesmo, o que quer dizer que Zaratustra não é um pessimista e muito menos um ressentido pelo contexto dominado pelo “povinho” que o cerca, ele sabe que deve rir disso, mas sua sabedoria também quer promover uma “ridente tempestade”, que sopra poeira nos olhos de todos os reativos da impotência (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Assim, o homem poderá rir de si e para além de si mesmo. Zaratustra chega à conclusão de que é melhor, quando se deseja dançar, ter pesados “pés de chumbo” do que não conseguir parar em pé (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Então ele diz:

Aprendei isso, portanto, da minha sabedoria, também a pior das coisas tem dois bons reversos – também a pior das coisas tem boas pernas para dançar; aprendei, portanto, vós mesmos, ó homens superiores, a apoiar-vos firmemente nas vossas pernas!

Desaprendei, portanto, a agoniar-vos de toda a tristeza plebeia! Quão tristes parecem-me, hoje em dia, até os palhaços da plebe! Mas o dia de hoje é da plebe (ZA/ZA IV, *Do homem superior*).

O que pontuamos até o momento neste capítulo entra em divergência com o que Zaratustra designa como “homens absolutos”, os pregadores da moral dos ressentidos e malogrados. Acreditamos que Zaratustra faça referência a Jesus como exemplo de homem absoluto, insinuando que ele não teria amado tanto assim, pois, se assim fosse, teria amado também os risonhos (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Outra crítica se dá em relação à falta de amor próprio ou amor por si mesmo do homem absoluto, porque, do contrário, não se zangaria tanto dos que não o amam (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Zaratustra pede que nos afastemos do tipo de homem absoluto porque eles possuem pés pesados e não sabem dançar, assim ele se pergunta como poderia a vida ser mais leve para tal gente? (cf. ZA/ZA IV, *Do homem superior*). Os pés pesados podem ser entendidos como insegurança perante a vida, de quem a interpreta como perigosa, injusta, ou seja, pesada.

Zaratustra, ao falar do homem superior, se apresenta como antagonista da mensagem do homem absoluto, ou seja, o metafísico, segundo ele, representa uma forma de valorar a partir da perspectiva da fraqueza perante a realidade que o cerca. Isto é, Zaratustra se apresenta como antípoda a esse modo de leitura de mundo e, mais do que isso, contrário também à sua moral. Contudo, é importante lembrarmos que não estamos viabilizando nesta pesquisa um Zaratustra *versus* Jesus, não seria essa nossa intenção. O que pretendemos neste terceiro capítulo é nos concentrarmos nas diferenças entre ambas as interpretações, as personagens Zaratustra e Renan, que, por consequência, ao fato do autor francês escrever sobre a vida de Jesus é o motivo pelo qual seu nome é citado, porque, também, não podemos deixar de levar em conta o valor especial que Renan atribui para este protagonista histórico que foi Jesus. Dessa forma, é a partir dessa narrativa do autor sobre a vida de Jesus que estabelecemos um perfil das interpretações do autor, ou seja, quando ele concorda ou discorda das ideias ou dos valores pontuados na moral de Jesus.

Isto posto, é preciso, então, entendermos melhor a posição ou valoração de Renan acerca das ideias de Jesus, com o afim de extrairmos, a partir daí, uma perspectiva de suas próprias valorações. O autor, como já foi exposto neste trabalho, é um crítico das versões dogmáticas sobre as ciências históricas acerca das religiões e da religiosidade, em especial, às origens do cristianismo. Embora suas pesquisas visassem um panorama mais abrangente para cada fato documentado, os limites da ciência são estritamente respeitados. Um exemplo foi levantar a questão sobre

veracidade em relação à autoria de duas epístolas atribuídas a Paulo, o que é uma prova da coragem e de fato manter-se na contramão dos clérigos; assim ele diz a respeito das pesquisas científicas e suas dúvidas:

Na minha visão, o melhor é estar o mais próximo possível dos relatos originais, que promove por todo canto sinais de questões e apresenta as conjecturas das diversas formas do que pode ter de fato ocorrido. Tenho dúvidas em relação a conversão de São Paulo, que se tenha passado como contam os Atos, mas aconteceu de uma forma não muito longe disso, porque o próprio São Paulo nos conta que teve uma visão de Jesus ressuscitado e que isso gerou uma nova direção em sua vida (RENAN, 1895, prefácio 24^o edição, p. XXI).

Renan deixa bem claro que não tem dúvidas em relação ao ocorrido com São Paulo, sua preocupação é sobre a forma como foi narrado o fato e isso o coloca em colisão com os clérigos, por aceitarem as narrativas sem questioná-las, e aos dogmáticos por estabelecerem aquilo como verdade absoluta incontestável.

Esse é o espírito do historiador francês e, para o caso do homem revolucionário, como estampado no título desta seção, concentra-se na figura de Jesus. O autor descreve o 'Jesus histórico' como alguém que revolucionou a forma como a humanidade entendia a religião, a moral e, mesmo sem aspirações políticas, também a transformou profundamente. Como alguém disposto a redefinir os rumos da humanidade, através de uma mensagem, não foi um ato político que pretendesse estabelecer uma derrocada das configurações sociais de sua época, foi a mensagem mesma, segundo Renan, que perdurou e continuará assim por gerações adiante. Então, mesmo o elegendo como revolucionário era no sentido espiritual e não político, ou seja, uma transformação espiritual perante o entendimento do que seria a vida e de nosso papel enquanto filhos do mesmo Pai. Embora, de início, esta transformação espiritual possa ter consonância com a mensagem de Zaratustra aos homens superiores, quando ele se refere à transformação pessoal, ela destoa em seus objetivos, porque para Zaratustra a transformação é particular e não poderia ser compartilhada, enquanto a de Jesus, aponta Renan, tornou-se e continuará sendo revivida como revolução para o grande número de pessoas gerações a fora: "O Sermão da Montanha não será superado. Nenhuma revolução nos impedirá de nos ligarmos [...], cujo topo brilha o nome de Jesus" (RENAN, 1895, p. 447), continua o autor francês a glorificar o nome de Jesus para a história da humanidade afirmando

que: “Jesus funda a religião na humanidade, como Sócrates nela fundou a filosofia e Aristóteles a ciência” (Idem, 1895, p. 446).

Sendo assim, fica-se entendido que Renan valora como benéficas as ideias de Jesus e, talvez, com ainda maior entusiasmo, o que essas ideias e o comportamento do Salvador conseguiram com mérito atingir na humanidade como um todo, criando uma religiosidade de caráter universal para toda humanidade, Sobre isso o autor escreve:

O germe desta imensa revolução será, primeiramente inconcebível. Será como um grão de mostarda, que é a menor das sementes, mas que, quando lançada ao solo, torna-se uma árvore sob cuja folhagem os pássaros pousam; ou será como fermento que, adicionado à massa a faz crescer toda. [...] Um novo céu será criado e o mundo inteiro será povoado por anjos de Deus. Uma revolução radical, abrangendo até a própria natureza, foi o pensamento fundamental de Jesus (RENAN, 1895, p. 121-122).

Renan diz que Jesus sempre quis fazer uma revolução moral, mas, nos homens e pelos homens que ele queria agir (cf. Renan, 1895, p. 132). Como indica nesta passagem páginas adiante: “A natureza idílica e gentil de Jesus tomou conta agora. Uma enorme revolução social, onde as posições serão invertidas, esse é o seu sonho” (Idem, 1895, p. 133). O francês é um entusiasta destas ideias e não é à toa que ele dedica tempo e conhecimento para atribuir a Jesus uma personalidade heroica, genial e revolucionária, como aponta Nietzsche. Ele coroa as revoluções atribuídas ao povo que conseguiram provocar mudanças nas estruturas hierárquicas, por isso, reconhece a Revolução Francesa como um marco épico para a humanidade. Assim o autor diz: “Com exceção da Revolução Francesa, nenhum outro ambiente histórico foi mais adequado como aquele onde Jesus foi treinado para desenvolver essas forças ocultas que a humanidade mantém como de reserva para dias de febre e perigo” (Idem, 1895, p. 47). Nesse aspecto o caráter revolucionário das transformações sociais viria de uma força intrínseca ao coletivo, bem o oposto do que prega Zaratustra e sua busca pela força individual, como também enquadrar Renan nas críticas de Nietzsche acerca de sua postura democrática ao se buscar laurear como força o desenvolvimento do coletivo.

Nesse sentido, o homem revolucionário, que Renan identifica em Jesus, condiz com uma postura também revolucionária de interpretar o mundo e a vida. Uma forma

diferente da ortodoxia judaica dos sacerdotes de sua época, em reposicionar o que seria o “bem” e o que seria o “mal” e, principalmente, o que seria o amor e a moral do amor (compaixão), como também, uma nova integração, no mesmo sentido, com o divino. Renan é satisfeito por essa mensagem e o que ela transformou, ele é um entusiasta do povo e as revoluções que sua força pode gerar ao longo da história. Como se a força fosse oriunda do povo elegendo o que seria o bem em tudo o que beneficia o grande número de pessoas.

Bem diferente é Zaratustra, como já foi dito: tudo que venha do povo, do grande número é suspeito, superficial, diluído ou fraco. A força viria de cada indivíduo, do seu íntimo, a princípio, não muito distante da mensagem original de Jesus como interpreta Renan, mas com a diferença de que a mensagem de Zaratustra não é ouvida pela massa, pelo povo, vai para além disso e não fica no estágio de camelo para sempre, ela necessita crescer individualmente e virar um leão disposto a defender o seu território, assim sendo, a manada lhe terá serventia como alimento, somente com essa força individual é possível vir à tona a criança, que, com sua inocência e sadio egoísmo, cria novos mundos. Assim ele diz: “Esta coroa do homem ridente, esta coroa de rosas entrelaçadas: a vós, meus irmãos, atiro esta coroa! Eu santifiquei o riso; ó homens superiores, aprendei – a rir!”. O riso é sintoma de força e ele só seria possível depois que se coroa a si mesmo, lembrando que essa é uma coroa de rosas, sendo assim bonita, mas também espinhosa para a grande maioria dos homens.

Renan foi alguém que se interessou pela história de um homem que, segundo ele, em analogia ao que dissemos logo acima, poderia, sem fadiga, levar sobre sua cabeça essa coroa de rosas com espinhos. A interpretação difere em relação aos preceitos de Zaratustra pelo fato de objetivar um bem comum, isto é, uma igualdade das forças e não uma hierarquia entre as mesmas. Nesse sentido, o que Zaratustra, o advogado da vida, entende por solo doente onde dificilmente brotará algo, devido a sua infertilidade, Renan avalia, na ânsia do povo, um berçário de revoluções que beneficiaram o homem e a humanidade, que, segundo a fisiopsicologia, seria sintoma de enfraquecimento vital das potencialidades humanas, enquanto para a interpretação de Zaratustra é diagnosticada como exuberante força afirmadora da complexidade inerente à vida e ao viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Se se põe o centro de gravidade da vida, não na vida, mas no ‘além’ – no nada –, tirou-se da vida toda a gravidade”

(AC/AC, § 43).

Nosso objetivo neste trabalho foi mostrar o antagonismo entre Zaratustra e Renan, tendo como perspectiva a fisiopsicologia nietzschiana: a vitalidade (saúde) das interpretações realizadas por Zaratustra e, em contrapartida, a fraqueza (doença) das realizadas por Renan. Para tanto, foi necessário conceituar o que seria uma análise fisiopsicológica das configurações de impulsos e relacioná-las com as críticas de Nietzsche ao autor francês. Entendemos que Nietzsche realmente usa como pano de fundo de suas críticas a Renan questões fisiológicas como a fraqueza do crente e o fanatismo como declínio das forças. Tal como pontuado no segundo capítulo, Renan, apesar de anticlerical ou, como ele mesmo se intitulou, “crítico profano”, é considerado por Nietzsche como um teólogo fanático cristão que, sob o pretexto de julgar a partir do âmbito das ciências, necessitou criar o seu próprio deus, como o autor alemão escreve na seguinte passagem de *O Anticristo* quanto ao grupo que o autor francês se enquadra:

Conhece-se muito bem a inescrupulosidade dos sectários em confeccionar sua própria *apologia* com base no mestre. Quando a primeira comunidade necessitou, *contra* os teólogos, de um teólogo julgador, querelante, colérico, maldosamente sutil, *criou* para si seu “deus” conforme sua necessidade (AC/AC, § 31).

Nietzsche o descreve como alguém que realiza uma forma diferente de atuação, mas, em que pese o discurso científico, é a mesma teologia com uma certa repaginação, isto é, seriam os mesmos impulsos decadentes em atuação. O “teólogo julgador” que, apesar da diferença com os demais teólogos, não cria ou não rompe com a interpretação clerical. Assim sendo, para Nietzsche, pela forma como valora Renan, ele não seria via ou caminho à superação do sentido teológico, mas, sim,

apenas seu prolongamento ou refinamento acrescido de uma carga de peso moral, como ele nos indica no trecho a seguir da *Genealogia da moral*:

A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade, entendido de modo cada vez mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em anseio intelectual a qualquer preço. Ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar toda a vivência [...] como se fosse tudo providência, tudo aviso, tudo concebido e disposto para a salvação da alma (GM/GM, § 27).

Renan, como explicamos no segundo capítulo, é um idealizador da moral, principalmente daquela instituída a partir do cristianismo como doutrina. Ele a vislumbra com otimismo, como vias ao que entende por “progresso moral”. Segundo ele, essa moral foi germinada por Jesus e teria como destino crescer e romper com a finitude, renovando-se eternamente, porém, esse renovar-se, para o autor de *Vida de Jesus*, é entendido como progresso em desenvolvimento ao longo do tempo e, vale lembrar, a relação entre crescimento e progresso, que, para ele, é determinado a partir do grande número de pessoas que conseguiu atingir.

Para fins de análise fisiopsicológica, como exposto no primeiro capítulo, entende-se morfologicamente um tipo de configuração desorganizada (falta de hierarquia) dos impulsos, no caso de Renan; entende-se também como sintomas de morbidez das forças realmente afirmadoras da vida, como o próprio cansaço ou renúncia do viver, exposto aqui no caso de Sócrates, pelo fato de ambos valorarem a partir do declínio das forças.

Em um sentido oposto, Nietzsche aponta a necessidade de se efetivar a força contrária e realmente opositora a tudo isso, uma força afirmativa da complexidade da vida e sua eterna transitoriedade e que, de forma mais eficiente, crie novos caminhos que nos proteja dessa condição fisiopsicológica doentia, cujo papel, segundo ele, caberia apenas a Zarathustra, o realmente “Redentor”⁴⁷, com fins de superar a condição

⁴⁷. Um corcunda, no discurso *Da redenção*, interpela Zarathustra: “Vê, Zarathustra! Também o povo aprende de ti e adquirir fé na tua doutrina; mas, para que acredite em ti totalmente, uma coisa ainda se

homem, até porque nem mesmo a racionalidade das ciências (incluindo-se, aqui, a sua representação talvez mais radical – o ateísmo) seria capaz de romper a atribuição de valor a algum tipo de crença ou ideal, tendo em vista que, segundo o autor de Zaratustra, o ateísmo não estaria em oposição a esse ideal e só poderia ser entendido, por ainda se incomodar com a questão da verdade, como um tipo refinado de ciência e configuração dos impulsos, todavia, desenvolvido a partir do mesmo ideal ascético, que pertence, por isso, ainda ao plano da crítica por não ter força capaz de criar para superar sua condição.

Quando o autor questiona pela valoração efetivamente contrária à fraqueza no propósito do ideal ascético, ele pergunta e depois exclama: “quem tem coragem o bastante para isso? – está em nossas *mãos* “idealizar” a Terra inteira!...” (GM/GM, § 26), mas, através de uma redenção diferente da do “Redentor” de Renan, isto é, libertar-se aqui na Terra, no aqui e agora, e de forma alguma por algo transcendente. Como já exposto, Zaratustra nos ensina a andar com nossas próprias pernas (cf. ZA/ZA, *Da redenção*), sendo assim: “Pedi-lhes que rissem dos seus grandes mestres de virtude, dos santos, dos poetas e dos redentores do mundo” (ZA/ZA III, *Das velhas e novas tábuas*). A redenção ou, como queiram, a libertação, nesta perspectiva, pelo seu caráter individualizante não poderia ocorrer no plano moral. Mas, então, como entender o Zaratustra?

E vós, também, muitas vezes vos perguntastes: “Quem é Zaratustra, para nós? Como deveremos chamá-lo” E, tal como eu mesmo, vos destes, como respostas, perguntas.

faz necessária – deves, primeiro, convencer-nos também a nós, os aleijados! [...]. Podes sarar cegos e fazer caminhar paralíticos; e bem que poderias, também, tirar um pouco de cima de alguém que tem algo demais nas costas. Penso que este seria o modo certo de fazer os aleijados acreditarem em Zaratustra!

Zaratustra, porém, assim respondeu àquele que falara: “Se ao tiramos a corcunda, tiramos-lhe o espírito – é o que ensina o povo. E, se ao cego se dá a vista, vê eles demasiado coisas ruins na terra: a tal ponto que amaldiçoa aquele que o sarou” (ZA/ZA II, *Da redenção*, p.72). No caso de Zaratustra é um tipo de redenção que não prevê retirar o peso da vida ou trazer a felicidade para aquele que não a possui, trata-se de uma redenção em justamente romper com a vontade do povo e buscar uma individualidade criativa, como também, não se deixar seguir pelo apetite dos mais fracos e trilhar seu próprio caminho de plena aceitação das condições impostas pela vida.

Será um prometedor? Ou um cumpridor de promessas? Um conquistador? Ou um herdeiro? Um outono? Ou uma relha de arado? Um médico? Ou um doente que sarou?

Será um poeta? Ou um assertor da verdade? Um libertador? Ou um forjador de grilhões? Um bom ou um mau? (ZA/ZA II, *Da redenção*).

Zaratustra é tudo isso ao mesmo tempo; mais à frente ele continua seu discurso: “Eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro: daquele futuro que descortino” (ZA/ZA II, *Da redenção*). Isto é, a grande promessa de Zaratustra é não ter nenhuma promessa, mas descortinar as coisas. Nesse sentido, seria apenas entender os fatos como resultados de forças atuantes por vias de maior potência, o que equivale a interpretar alinhado com a vontade de potência num fluxo contínuo de impulsos sem uma direção determinada ou um progresso instituído a partir de um ponto fixo. Mas, mesmo sem promessas ou fins últimos, Zaratustra deseja descortinar, isto é, em nosso entendimento, revelar a abertura para a criação mesmo que seja indeterminada e não definida previamente. Depois desse revelar, abrir os olhos, seria possível, para quem tiver coragem, instituir uma visão de mundo menos dualista que é tão presente nas concepções dos valores ocidentais e isso se reflete na própria filosofia ocidental. E, no caso do passado, do que já se foi, sua transbordante força exclama: “Redimir os passados e transformar todo “Foi assim” num “Assim eu quis!” – somente a isso eu chamaria redenção!” (ZA/ZA II, *Da redenção*), assim entendemos a redenção de Zaratustra, diferente da proposta libertária daquele a quem Renan caracteriza como alguém que anunciou ao mundo uma nova mensagem de amor, fé e liberdade, Jesus de Nazaré (cf. RENAN, 1895, p.31).

“O reino de Deus está dentro de vós”, essa nova mensagem, em sua essência, por mais paradoxal que possa soar, tem o objetivo de relacionar a “fé” e a “liberdade”: a primeira entendida como crença dualista e a segunda como progresso moral. Segundo Renan, um estado pessoal revolucionário de aperfeiçoamento moral, que mantém acesa a ideia do amor de um “Deus-Pai” e que todos nós podemos sentir isso, em particular, nos nossos corações⁴⁸. Essa noção de infinitude, isto é, de

⁴⁸. “Este nome “reino de Deus” ou “reino dos céus” era o termo preferido de Jesus para expressar a revolução que ele estava inaugurando no mundo” (RENAN, 1895, p. 82). Ou seja, a ideia do “reino de Deus” é sua completa imagem, é o modo mais elevado e mais profundo da expressão do progresso humano (Cf. Idem, 1895, p. 286).

rompimento com o tempo porque se manterá viva (eterna), encanta Renan, como se fosse a vitória da vida sobre a morte, em analogia ao feiticeiro, que, com a sua música, encantou os homens superiores presentes na caverna. O problema é que, para Zaratustra, as estruturas são temporárias e estão em movimento, alternando-se constantemente e não conseguiríamos entendê-las como eternização de uma única forma.

Diante do exposto, quando analisadas sob a perspectiva de uma íntima transformação, entendemos que as propostas de Zaratustra e Renan estimulam a mudança pessoal, individualizada, divergindo, porém, quanto aos objetivos. Enquanto Zaratustra, como já anunciamos no terceiro capítulo, também prega por uma mudança pessoal, mais precisamente uma autossuperação, valorando o amor aos seus feitos (tanto no passado como no futuro), Renan, com a sua interpretação acerca das ideias de Jesus, apesar de também partir do individual, tem como fim transformar um grande número de pessoas, apontando um caminho de salvação comum a todos. Renan, o defensor democrático! – crítica Nietzsche⁴⁹.

Para concluirmos, entendemos a personagem Zaratustra como um defensor advogando a favor da pluralidade e do acaso da vida. Por isso, necessita da particularidade em cada um e jamais se estabeleceria no plano da maioria. Nessa pluralidade, entende-se como diferenças entre cada um e não sua igualdade. A transformação pessoal ensinada por Zaratustra propõe aceitar todo o peso vivenciado, das alegrias e tristezas, do que já se foi ou do que virá, em cada individualidade, e caberia a cada um buscar isso de maneira particular sem a figura de um mestre ou mentor externo:

Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois os meus crentes: mas que importam todos os crentes!

Ainda não vos havíeis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças.

⁴⁹. Uma das críticas de Nietzsche a Renan é em relação a sua valorização do espírito democrático: a grande quantidade de adeptos que o Deus cristão chegou a atingir, o “grande número”, um democrata entre os deuses (cf. AC/AC, § 17).

Agora, eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós.

Em verdade, com outros olhos, meus irmãos, procurei então, os que perdi; com outro amor, então vos amarei (ZA/ZA, *Da virtude dadivosa*).

A transformação interna não viria de fora, da figura de um guia ou mestre, não serviria à grande massa e não tomaria tudo por igual, como concebe o “espírito democrático”, ela viria sim de uma mudança particular de cada um. O sentido da Terra é a responsabilização no aqui e agora e não na crença em um futuro prometido. Por esses motivos que apresentamos até aqui, o sentido ou interpretação de Zaratustra configura-se como sintomas ou expressões de um conjunto saudável de impulsos, porque, ao contrário de negar a vida ou se esconder buscando subterfúgios no além mundo, a valoriza em todas as suas possibilidades: infortúnios, alegrias, tristezas, acasos, finitude, etc.: “Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações” (ZA/ZA, *Nas ilhas bem-aventuradas*), ou seja, a necessária morfologia de um tipo de estrutura hierarquizada das forças com um centro de gravidade bem definido, exemplo do que Nietzsche definiu como transbordante saúde.

Nesse sentido, Zaratustra e sua mensagem alinham-se ao que o autor avalia como saudável, por defender a vida em vez de atacá-la, que, no mesmo sentido, seria defendê-la contra interpretações nascidas da fraqueza, como é o caso do ressentimento e da vontade de vingança, que em sua origem o cristianismo trouxe consigo. O amor pelos homens, que em um determinado momento também se apresenta em Zaratustra, traz a mensagem de que Deus está morto, o que significa dizer que não estará em ninguém a não ser em você mesmo a salvação do perigo rondante do niilismo que aniquila, por isso a necessidade do ato criativo, quer dizer, criar um novo sentido, uma nova direção para a vontade.

Em Renan, a mensagem do Mestre é arrebatadora porque anuncia a vinda de um novo Deus, mas, agora, vivo em nossos corações e determinado por uma nova perspectiva moral, a da compaixão como algo que possa salvar toda a humanidade, mantendo-se em paralelo às fervorosas revoluções sociais que visem o bem comum a todo custo.

Percebe-se, assim, a diferença de princípios entre as duas perspectivas apresentadas. A primeira interpretação nasce de uma afirmação íntima que visa continuar assim, tratando-se de uma espécie de amor próprio, isto é, uma forma mais nobre de se interpretar. Segundo Nietzsche, o mais potente ou mais nobre interpreta a partir de si mesmo e faz pouco juízo de valor acerca do mais fraco, o qual, por sua vez, interpreta a partir do outro, ou seja, primeiro vem o juízo de valor pelo outro e somente depois uma valoração acerca de si mesmo (cf. GM/GM I, § 10). Para este caso, o da impotência, a valoração parte de fora para dentro: “Enquanto toda moral nobre nasce de triunfante Sim a si mesma já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, “outro”, um “não eu” – e este é seu ato criador” (GM/GM, § 10), ou seja, na figura de um mestre e, além disso, teria pretensões doutrinárias para os mesmos fins e de atingir o maior número possível de pessoas visando a transformação de tipos particulares em um único tipo, o bom moral, o que Nietzsche critica sendo vontade por igualdade ou de rebanho.

O mundo ou a vida de modo geral, quando entendidos como vontade de potência, assumem características próprias, uma delas é a interpretação de que tudo está em movimento, como *Heráclito* já anunciou milênios antes, a outra, é a que Nietzsche propôs dois séculos atrás: que o fluxo das forças em luta por mais potência pode ser entendido como desenvolver-se em variadas formas. Como demonstrado na morfologia e na tipologia de diferentes configurações de impulsos. O que nos chamou a atenção é a possibilidade de verificarmos esse desenvolver-se na ascensão como também no declínio das forças. Acreditamos ser essa uma das preocupações (amor aos homens) de Zaratustra – de que forma está se consolidando o desenvolvimento do homem? Esta é uma das missões do Zaratustra de Nietzsche, revelar ao mundo sua forma mais ascendente de desenvolvimento, isto é, sua forma mais potente ou saudável para o desenvolvimento do homem, sendo assim, a redenção proposta por ele mira abrir nossos olhos para isso, é uma preocupação com a degenerescência das forças e a incapacidade da fraqueza em desenvolver as potencialidades humanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARALDI, Clademir. Verbetes “*Homem superior*”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Editora Loyola, 2016, p. 258-259.

AZEREDO, Vânia Dutra de. Verbetes “*Interpretação*”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Editora Loyola, 2016, p. 273-276.

BARROS, Lineu, *Sobre Religião*, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1996.

BERAS, Cesar. *A Revolução Francesa de 1848: O desenvolvimento do capitalismo e as cartas de Paris de Sebastião Ribeiro de Almeida*, RIHGRGS (Journal of the Historical and Geographical Institute of Rio Grande do Sul), Porto Alegre, n. 154, julho de 2018, p: 47-75.

BITTENCOURT, N. Renato. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte: v.52, nº 123, Jun./2011, p. 105-119.

CAMPOS, Jr., L. Vieira. *Ego Fatum: Nietzsche e o imperativo do impulso*. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019, p. 18.

CAMPIONI, Giuliano. *Nietzsche e o espírito latino*. Tradução Vinicius de Andrade. São Paulo: Loyola, 2016.

CHAVES, Ernani. *Nem gênio, nem herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus*. Publicado pela revista *Aurora*, Curitiba: v.20. n.27, p. 321-336, jul./dez. 2008.

CORBANEZI, Éder. *Sintomatologia e filosofia da afirmação em Nietzsche*. *Cadernos Nietzsche*: Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.2, p. 33-51, 2019.

CORBANEZI, E. R. *Perspectivismo e relativismo em Nietzsche*. 2013. 107 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

DELEUZE E GUATTARI. *O que é a Filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 2006.

DESCARTES. *Discurso do Método*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Editora Nova Cultural, 2012, p. 95-142.

DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Filosofia Moderna, São Paulo: Editora Brasileira, 2008.

DESCARTES. *Paixões da Alma*, Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultura, p. 120-121.

DICIO, *Dicionário Online de Português*. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/antipoda/>. Acesso em: 17/09/2023.

ENGELSTEIN, Stefani. "Der Osten kehrt heim: "Rasse und Religion". *Geschwister-Logik: Genealogisches Denken in der Literatur und den Wissenschaften der Moderne*, Berlin: De Gruyter, 2024, pp. 210-270.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986, p. 49).

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *NIETZSCHE e a psicofisiologia francesa do século XIX*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2019.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *Nietzsche e Ribot: Multiplicidade e Filosofia da Multiplicidade*. Universidade Federal de Goiás. *Revista Philosophos*, Goiânia, 2013: p. 56-79.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *Pequena política e saúde: uma reflexão sob a perspectiva do ciclo cultural de Humano, demasiado humano*. *Revista Estudos Nietzsche*. Espírito Santo, 2020, jul./dez, v. 11, n. 2, p: 10-40.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. 2a edição ampliada e revista. São Paulo: Loyola, 2014.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. Verbetes "Fisiopsicologia" In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo, Editora Loyola, 2016, p. 145-147.

GUIMARÃES, Pedro. *Direito natural e lei natural na teoria moral e política Jean-Jacques Rousseau*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2020.

ITAPARICA, André Luís Mota. Verbete “*Causalidade*” In: GEN. *Dicionário Nietzsche*, 2016. São Paulo: Editora Loyola, p. 138-139.

MARTON, “A Nova Concepção do Mundo”: *Vontade de Potência, Pluralidade de Forças, Eterno Retorno do Mesmo*. Tradução brasileira do texto “*La nuova concezione del mondo: volontà di potenza, pluralità di forze, eterno ritorno dell’identico*”, in BUSELLATO, S. (org.). *Nietzsche dal Brasile. Contributi alla ricerca contemporânea*, Pisa: ETS, 2014, p. 21-39.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Doutrina da Vontade de Poder*. São Paulo: Editora AnnaBlume. 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, tradução, Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

MELO NETO, João Evangelista T. Verbete “*Compaixão*”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Editora Loyola, 2016, p. 147.

SANTOS NETO, Artur, *Luta de Classes, Educação e Revolução*. Revista *Germinal: marxismo e educação em debate*. Teleologia e História, Periódicos Universidade Federal de Alagoas, 2011, p: 115-127.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos 1885-1887 (Volume VI)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Verdade e mentira no sentido extra-moral*. In: SEED-PR. Antologia de textos Filosóficos, Curitiba: CEDITEC-SEED, 2009, p. 518-530.
- Nietzsche's Writings as a Student, Friedrich Nietzsche's Library*, (www.thenietzschechannel.com/library/library.htm), acesso em 03/10/2023.
- PLATÃO. *A República*, tradução Leonel Vallandro. – [Ed. Especial]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Saraiva de bolso), 2011.
- RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*, Paris: Calmann Lévy Éditeur, 1895.
- RENAN, Ernest. *Saint Paul*, Paris: Michel Lève Frères, Libraires Éditeurs, 1869.
- RIBOT, Théodule A. *As Doenças da Personalidade*. Tradução de W. A. Frezzatti Jr. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.