

# Nietzsche e o *ἐγώ εἰμι*. O duplo caráter da ética afirmativa de Jesus

## RESUMO

A expressão “Eu sou” reúne em si toda a dimensão de afirmação de si mesmo. Esta afirmação, ao mesmo tempo que diz tudo de si também reserva grande parte do que poderia falar ao âmbito do mistério, do não dito, do por dizer, mas que não diz para que não venha a se esvaziar. Tal é a intenção do evangelista João por ocasião da redação de seu Evangelho – Reafirmar toda aquela densidade de liberdade e ação típica do Judaísmo, quando o próprio Deus de Israel fala de si apenas que É Aquele que é. Dizer que é, por um lado, revela um caráter metafísico e, por outro, um caráter existencial, ou seja, que não se pode enquadrar em apenas uma categoria, mas é aberta ao todo. Pergnta-se: diante destes dois caracteres, como Nietzsche valoriza a dimensão de afirmação ética, que se depreende da prática de Jesus?

**Palavras-chave:** Ética; afirmação; Jesus; prática; Nietzsche.

## ABSTRACT

The expression “I am” joins in itself all that dimension of affirmation of yourself. This affirmation, at the same time, that show all of itself also reserves big part of that could show the scope of mystery, of non said, of unsaid, but not say for not empty itself. This is the intention of Evangeslist John by occasion of wording of his Gospel – Reaffirm all of that density of liberty and action typical of Judaism, when God himself of Israel says of himself that Is who is. Saying that is, on the one hand, reveals a metaphysical character, and, on the other hand, an existential character, that is, cannot frame in only one category, but is open to all. Considering these two characteristics, how Nietzsche appreciates the dimation of ethical affirmation that so clearly it appears of Jesus practice?

**Keywords:** Ethic; affirmation; Jesus; practice; Nietzsche.

---

\* Doutor em Filosofia, Professor PPGFilosofia da Unisinos. Email: afeiler@unisinos.br

## Introdução

Nietzsche vê a sociedade como uma totalidade orgânica para além da massificação alienante provinda de uma autoridade institucional, de uma moral de rebanho, já que o mesmo, através de uma experiência própria, viveu a repressão de um tipo de Cristianismo moral autoritário. O problema está no tom radical que a crítica de Nietzsche assume contra a moral autoritária de rebanho, o que pode levar a uma leitura que se tornou caricata ao se associar Nietzsche à crítica a toda e qualquer modalidade de vida social. O legado da lei, pela vida social que supera o autoritarismo positivo e moral, contribui para a constituição do todo: a plenitude de pontos culminantes de força. Logo, a negação de toda e qualquer possibilidade de vida social reduz o humano a um átomo, isolado e onipotente e, por isso, incapaz de realizar aquilo que é o seu projeto: o de estabelecer uma nova cultura, a cultura de espíritos livres, em relações recíprocas – *Gegenseitigkeit*, mediante um ethos singular. A constituição de um ethos singular passa, necessariamente, pela vida social: o lugar do confronto entre sujeito e objeto. Como é possível valorizar a vida social assumindo o compromisso da singularidade do legado ético cristão na história?

Nietzsche tem, na figura histórica de Jesus, aquele que assumiu um compromisso ético singular, sem se deixar enquadrar pelos diferentes movimentos massificantes que existiam em sua época, como foi o caso do próprio movimento de João Batista. Em seu compromisso com a sociedade, afirma em tudo o singular. Ou seja, que a massa indiferenciada não venha a eliminar a singularidade de cada particular. Cada singularidade se afirma como unidade plena, cheia de sentido, transbordante de significado. Esta afirmação alcança, em Jesus, um teor todo especial; e isso a partir de sua própria vida e prática. Esta, no fundo, caracterizou-se não inteiramente como algo novo, mas veio reafirmar elementos que já existiam na cultura judaica da qual ele mesmo fazia parte. O novo, em Jesus, está na maneira como reafirma elementos tipicamente judeus, para introduzir uma ética baseada numa prática singular. A força da afirmação dessa singularidade ética reside, de maneira particular, quando Ele se define como “Eu sou”. Carregada de sentido e de significado, tal expressão reafirma toda a ética judaica.

O “Eu sou” judaico denota, ao mesmo tempo, tanto uma explosão de sentido, como um velamento, um escondimento. Foi através dessa expressão que, pela primeira vez, Deus se revelou a Israel. Tal revelação ocorreu para trazer ao povo um conhecimento de quem é o seu Deus. Contudo, esse conhecimento se baseia, em última análise, em seu não conhecimento, ou seja, em seu não desvelamento, pois é neste não dizer que Deus continua sendo Deus – o que se expressa de si, mas ao mesmo tempo reserva para si sua identidade. É, pois neste movimento de expressar-se e reservar-se, nesse sair de si e entrar em si que o “Eu sou” vai adquirindo o seu sentido e valor, enquanto indicador de revelação e dissimulação.

Neste artigo realizamos uma leitura desta expressão desveladora do Deus judaico cristão “Eu sou”, a partir de algumas referências que Nietzsche apresenta em seu *Anticristo* sobre o caráter afirmativo da ética vivida por Jesus. Fazemo-lo tendo em contrapartida o Evangelho de João, o Evangelho que mais inspirou

Nietzsche na redação de grande parte de seus textos. A pergunta que se põe, é: Em que medida a força afirmativa do “Eu sou” judaico tem influenciado a ética pregada e vivida por Jesus e a leitura afirmativa que dela faz Nietzsche?

Dizer “Eu sou” é apresentar um duplo caráter: por um lado, um caráter metafísico que revela a essência daquele que se expressa de si, e, por outro, um caráter de plenitude, pois dizer “Eu sou” é dizer tudo de si; expressando a totalidade de sentido que guarda essa expressão, sem, contudo, esgotar o seu reservatório místico. As inúmeras metáforas que Jesus apresenta, no Evangelho de João, para dizer de sua identidade: a porta, o pastor, a luz... revelam seu caráter ético afirmativo, sem, contudo esgotá-lo, função sempre melhor exercida pela metáfora. Em que medida esta expressão “Eu sou” serviu de subsídio para as referências de uma ética afirmativa que Nietzsche atribui à figura de Jesus?

Procederemos, em nossa apresentação, através de uma leitura de várias partes do *Anticristo*, compreendendo igualmente os *Fragmentos Póstumos* e o *Epistolário* correspondentes a esse período. Principiaremos com elementos da tradição teológica judaico cristã referentes à expressão “Eu sou” em seu duplo caráter, metafísico e existencial. Em um segundo momento, traremos para a discussão algumas características que Nietzsche extrai de outras tradições religiosas, bem como de outras fontes e referências, como é o caso de Dostoiévski, para a sua apresentação da figura de Jesus. E, finalmente, apresentamos, com base nos referenciais judaico-cristãos do “Eu sou” e na literatura, em que medida essa dupla referência ao caráter afirmativo da figura de Jesus melhor corresponde à leitura de Nietzsche.

## 1 O duplo caráter da expressão “Eu sou”

Quando se usa a expressão “eu sou” se evoca, logo de saída, um sentido metafísico, revelando-se um caráter essencial. Dizer que algo é, é revelar a sua constituição mais íntima e primordial; é dizer que possui essência, o que lhe dá um caráter metafísico. Contudo, este é um caráter que foi introduzido na cultura grega, e só muito mais tarde foi se espalhando em outras culturas, como na cultura semita. Este encontro cultural exerceu papel muito importante nos convertidos do Judaísmo para o Cristianismo, como foi o caso de Paulo em suas viagens missionárias entre os gregos. No entanto, mesmo que na cultura semita, originalmente, não estivesse presente toda a influência metafísica, tipicamente grega, ainda assim poderíamos estabelecer uma aproximação, por analogia, da metafísica entre os semitas. Esta metafísica que estamos aproximando, por analogia, entre os mundos grego e semita, não diz respeito aos contornos filosóficos tipicamente gregos mas evoca elementos que perfeitamente poderiam ser aplicados aos semitas, como é o caso de se dizer que, quando alguém diz algo sobre si, evoca a sua constituição mais íntima, no caso, a sua essência, mesmo em desacordo com os padrões gregos.

Na cultura semita, entre outras culturas, o dizer algo sobre algo ou alguém constitui uma forma de conhecimento sobre este mesmo algo ou alguém. Um conhecimento que traduz, de maneira especial na cultura semita, uma forma de dominação sobre o objeto ou a pessoa que se está conhecendo. Isto aparece muito bem na declaração de Deus, que aparece no Gênesis, quando de sua proposta de

aliança com Abraão “Eu sou (אני)<sup>1</sup> *Eyeh* Deus Todo-poderoso” (Gen, 17,1). O todo poderoso é Shadday, cujo significado é bastante obscuro, no entanto, faz referência a alguém que está acima dos demais, em poder e força, como aquele que não se deixa dominar, nem subjugar. Esta é a primeira referência bíblica onde aparece Deus se referindo a si mesmo. Mas, como o texto do Gênesis não foi o primeiro a ser escrito, ainda que seja o primeiro na ordem em que aparece com relação aos demais textos<sup>2</sup>, temos no livro do Êxodo uma segunda referência importante, e a mais antiga sobre Deus se referindo a si, em resposta à pergunta de Moisés: “Eu sou o que sou” (אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי - *Ehyeh Asher Ehyeh*), (Ex.3, 14) que a Septuaginta traduziu como *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*. O nome não importa, e sim que Deus é o Deus dos patriarcas. Ele não pode ser definido por predicados, pois é o que é, é um ser absoluto. Porém, somente mais adiante Deus diz quem Ele é: “Eu sou o Senhor. Eu apareci a Abraão, Isaac e Jacó como ‘Deus Todo-poderoso’, mas não lhes dei a conhecer meu nome: ‘Yahweh’” (Ex. 6, 2-3). Ainda que tivesse falado sobre si, Deus não dissera seu nome porque conhecer alguém pelo nome constitui uma forma de dominar, e Deus não pode ser dominado. Ele permanece no âmbito do que, ao mesmo tempo, que fala de si e também se esconde, permanece mistério. E, com isso, Deus se afirma como o Todo-poderoso, Aquele que possui domínio sobre tudo, de modo a nada ficar fora de seu controle. Contudo, quando Deus fala seu nome, ao falar seu nome na revelação feita a Moisés, não mais faz promessas, mas faz de Israel seu povo particular. Ou seja, a revelação da identidade de Deus leva ao compromisso para com aquele a quem é revelada essa mesma identidade.

O compromisso que demanda desta revelação da identidade de Deus faz com que o caráter do “Eu sou” adquira um teor existencial. É que comprometer-se é fazer parte da vida daquele com quem se compromete de maneira existencial, e não apenas essencial. O “Eu sou”, para além de, somente revelar algo de sua constituição íntima, evoca um compromisso, ou seja, uma prática, que só pode concretizar-se existencialmente. Deus quer fazer parte da vida de seu povo e não apenas dizer quem é, pois é assim que vai-se afirmando como único Deus em meio a esse povo. A afirmação possui, neste contexto, um caráter de compromisso existencial. O compromisso que envolve a vida e a afirma, na sua efetividade dinâmica para além de sua constituição metafísica. Este aspecto existencial, de afirmação comprometida de si é um dos aspectos mais marcantes da vida e prática de Jesus, que, por sinal não é algo originado com Ele, mas que já está presente na cultura de seu povo, bem como em sua tradição talmúdica. O traço existencial da afirmação de Deus, pelo expressão “Eu sou” não seria uma resposta para aquilo que Nietzsche buscava reverter na cultura judaico cristã? – a superação do “[...] sintoma de fraqueza, como incompatível com uma vida escendente e afirmativa”? (NIETZSCHE, EH, *Porque sou um destino* § 4, 1969, p. 366). O Deus que se afirma não pela força das palavras e das leis, mas pela prática de compromisso com seu povo denota na sua identidade o caráter exis-

<sup>1</sup> A expressão que normalmente se traduz como “eu sou”, na verdade em hebraico significa “serei que serei” אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי Ehyeh asher ehyeh. Este Ehyeh é o verbo “ser” na primeira pessoa do singular, na conjugação futuro, portanto não teria lógica de se traduzir como eu sou, mas sim eu serei. Existem muitas passagens bíblicas que fazem uso deste verbo no futuro.

<sup>2</sup> O livro do Gênesis foi escrito no século X antes de Cristo, no período em que Israel viveu o perigo da desaparecimento do Reino do Sul com todas as suas instituições, entre estas, a figura de Deus e a sua fé. Daí a importância de registrar todo o relato de suas origens.

tencial. Se depreende daí um compromisso com a vida, que na cultura judaica possui um caráter dinâmico, de luta. A esse respeito, Scarlett Marton recorda que

Nietzsche sustenta que tanto na vida social quanto na individual, tanto na vida mental, quanto na fisiológica, há uma e mesma maneira de ser da vida: a luta. Traço fundamental da vida, a luta é necessária: simplesmente não pode deixar de existir. (MARTON, 2016, p. 412).

A vida, com seu caráter de luta, se apresenta como valor fundamental da afirmação identitária de Deus. Nietzsche, na interpretação de Werner Stegmaier: “[...] se eleva ao parâmetro divino, ele faz com o que o suposto parâmetro divino se deixe reconhecer como sendo humano” (STEGMAIER, 2010, p. 06). Há nele uma preocupação em aproximar as distâncias entre o humano e o divino, tarefa esta levada a cabo por Jesus. O traço que marca a atuação de Jesus é o de acentuar este aspecto da afirmação de si enquanto compromisso existencial em uma prática, para além de uma observância estática de um código legal. No compromisso que demanda a identidade de Jesus nada pode ser estático, tudo se apresenta em constante movimento de afirmação. Esta característica de Jesus não passou despercebida por Nietzsche. Inclusive, em diversas passagens de seus escritos, como *A Genealogia da Moral* e *O Anticristo*, enfatiza o caráter crístico, essencial na vida e prática daquele que foi o único cristão que existiu. No entanto, seguindo as reflexões de Curt Paul Janz, cabe “[...] perguntar se Nietzsche realmente assume uma postura tão clara, se, além do Cristianismo com sua fundamentação na metafísica e na ontologia de Platão, ele não começa a atacar também a ética judaica.” (JANZ, 2016, p. 430). Persequimos a ideia de que Nietzsche enfatiza aspectos que se depreendem tanto da cultura judaica quanto da ética de Jesus, a dinâmica afirmativa da vida. Nietzsche, se utiliza de outras fontes para que o auxiliem na caracterização de Jesus. E estas ele as vai buscar, principalmente, na literatura. Dada a sua veia psicológica refinada, é na literatura de Dostoiévski que ele encontra a descrição do tipo mais próximo daquele do Messias. Ainda, com base, em sua formação teológica, o filósofo vai buscar no Evangelho de João, o Evangelho teológico por excelência, traços que melhor se adequam àquelas características que se depreendem da prática de Jesus. Quais os principais elementos que Nietzsche extrai da psicologia e da prática de Jesus com base nas fontes acima evocadas?

## 2 A figura de Jesus em Dostoiévski e no Evangelho de João: a lei e a vida social

Pelo itinerário já realizado pudemos verificar que o caráter de uma ética dinâmico-afirmativa-existencial do “Eu sou” é, basicamente, o que caracteriza a identidade do Deus judaico cristão, para além daquele caráter estático-afirmativo-metafísico. Há uma verdadeira explosão de sentido na expressão “Eu sou”, o que, ao mesmo tempo, não deixa de apresentar sua dimensão de mistério. Nesta mesma linha, Jesus em sua vida pública volta a utilizar tal expressão, contudo, com uma densidade existencial mais plena, razão pela qual utiliza adjetivos concretos para completá-la; “Eu sou a porta, eu sou o pastor...”

É bastante esclarecedor, a esse respeito, o que diz Stegmaier: “Segundo o evangelho de João, Cristo disse acerca de si: ‘Eu sou o caminho, a ver-

dade e a vida' (Jo 14,6). Nietzsche não disse 'Eu sou a verdade', mas sim 'a verdade fala em mim.' (STEGMAIER, 2010, p. 23).

Nietzsche acentua o caráter de uma afirmação, acerca de si, que está sempre em processo, algo se fazendo, uma verdade em ação, e não extática, como uma verdade única. Ele quebra aquela verdade conceitual engessada para dar vazão a uma verdade que fala nele. Contudo, a atitude afirmativa de Jesus não pode ser enquadrada em uma cristalização conceitual, mas em um compromisso ético que se traduz em acolhida das diferenças, da diversidade, portanto, do valor da dimensão social. Ao desenharmos o valor da vida social no legado da ética cristã tomamos, por guia, a descrição de Jesus, de Nietzsche, influenciada pela figura do príncipe Michkin, vivida pelo Idiota de Dostoiévski. É a Dostoiévski que Nietzsche tributa a sua inspiração como primeiro psicólogo da Europa, não uma psicologia como unidade da alma, mas como pluralidade pulsional, como ciência da subjetividade. Em Dostoiévski e em Nietzsche, nas suas respectivas obras: (*O Idiota* e *O Anticristo*) é possível verificar a evolução de seus personagens principais: o príncipe Michkin e Jesus, capazes de se sacrificarem pelo bem de todos. Contudo, embora o Idiota esteja voltado ao bem dos demais, ele não se confunde com eles. A própria denominação de "Idiota" não carrega o significado de "parvo", "ignorante", "tolo", mas aquele, que se mostra livre, aberto e indiferente aos costumes e padrões politicamente estabelecidos. Aquele que é capaz de amar e ter compaixão, mesmo em meio às piores vilezas, "um verdadeiro enviado de Deus" (DOSTOIÉVSKI, IV, 2002, p. 41), embora, na aparência, "[...] não passasse de um pobre idiota, quase um pedinte, pronto até a aceitar a caridade alheia" (*Ibidem*, V, p. 41). A prática cândida de vida do Idiota se aproxima da prática de Jesus em meio aos abusos farisaicos da lei judaica. Jesus não se apresentou como negador, opositor ou combatente do Judaísmo, mas conservou em tudo o seu si mesmo (JANZ, 1978, p. 651), um renunciante, um Idiota. Nietzsche conserva, com isso, uma atitude simpatética para com Jesus, um misto de simpatia e deboche, valorizando o que em Jesus há de mais singular: sua prática. É mediante esta prática que ele elabora a sua ética, uma ética do "Sim", para além de uma vida degenerada pelo Cristianismo dogmático e pela filantropia moderna. A prática de Jesus pode ser comparada à neutralidade científica, como recorda Figt (FIGT, 2007, p. 335), que não faz diferença entre estrangeiro e nativo, entre judeu e não-judeu (NIETZSCHE, AC, KSA, § 33, 1969, p. 203); uma postura não-doutrinária e cautelosamente comprometida com a crítica de estruturas cristalizadas para a criação do espírito que contribui com a ética do "Sim". A ética do "Sim" não é uma ética da negação da realidade, pois Jesus mesmo é descrito no *Anticristo* como aquele que não pode negar (FIGT, 2007, p. 335), mas da "[...] afirmação, como libertação para a totalidade da vida." (SLOTTERDIJK, 2004, p. 49). Uma totalidade que se aproxima, inclusive, do Evangelho de João, "o Evangelho que melhor encarna a totalidade da vida em Jesus, sua divindade e humanidade, sua unidade com o Pai, e com os seus discípulos." (HEGEL, CEC, TWS, 1994, p. 302).

O Evangelho de João, escrito nos anos de 80-90 d. C., ao centrar sua mensagem na pessoa de Jesus, combate a centralidade de uma determinada hierarquia religiosa judaica que obstacularizava a aceitação de Jesus. Por isso, a tese principal que o autor do quarto Evangelho apresenta, a fim de corroborar a aceitação de Jesus, é a de sua encarnação no mundo, uma unidade com Deus selada no Espírito

Santo. Com a divindade não separada de sua humanidade, mas unida ao concreto de seus atos e discursos. Esta mediação entre divindade e humanidade se comprova, inclusive, pelo recurso utilizado por Jesus diversas vezes: a expressão *ἐγώ εἰμι* “Eu sou”, vinte e quatro vezes esta expressão é utilizada no Evangelho de João. Através desta expressão Jesus reporta ao primeiro século do Judaísmo quando Deus se dirigia à humanidade com a expressão “Eu sou” sem o predicado<sup>3</sup>. Logo, o “Eu sou” de Jesus com o predicado, conduz o primeiro século do Judaísmo a sua plenitude, pois faz mediação com elementos naturais como a luz (Jo 8,12) e a vida (Jo 11,25). Jesus atribui esta expressão a si e o faz de forma tão fértil, que não provê qualquer predicado imediatamente identificável. É do Evangelho de João aquela expressão que inspirou, inclusive, o título de um texto de Nietzsche, o “Ecce homo” *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* (Jo 19, 6). Embora a declaração de Pitalos pudesse indicar desprezo ou pena, na mente do autor do quarto Evangelho, pode ser correlativo ao título de “Filho de Deus”. Depreende-se desta declaração um misto que pode carregar um significado duplo e contrário razão pela qual somos levados a crer que Nietzsche a aproveita para elaborar um controvertido autorretrato. É, além disso, um Evangelho não dirigido para leitores provindos de outras religiões, mas para aqueles cristãos provindos do Judaísmo que insistiam em obrigar a todos os não-judeus, que abraçavam a fé crista, à circuncisão. O autor do Evangelho aponta para o sentido de plenitude das práticas judaicas, a partir da prática apresentada por Jesus. No entanto, o uso da expressão “os judeus” no Evangelho deu azo a uma crítica anti-semita, porque com esta expressão não se designa um grupo étnico ou religioso, seguidor do Judaísmo, mas sim as autoridades religiosas do templo. Jesus, mesmo foi condenado, de acordo com os relatos do Evangelho, não exatamente pelas suas palavras e ações em si, mas por transgredir as autoridades religiosas do templo, através do que ele disse e fez. Jesus, em João, é o Filho do Homem que cumpre a vontade de Deus à luz do espírito de Deus para além das autoridades religiosas. Ao ultrapassar o tempo histórico em que foi escrito, o Evangelho de João se apresenta como o livro da vida, com orientações e experiências que inspiram uma prática de vida. João, com seu Evangelho, mostra que o ethos cristão, para além de um conjunto de doutrinas, é uma experiência de vida, que ele mesmo tem vivido a partir de seu contato com Jesus. Desse modo, o Cristianismo não pode ser concebido como uma teoria da qual demanda uma prática, “[...] um conceito fora, uma única realidade em seu lugar – [...] uma religião não só depende de erros, mas inventiva até genial apenas em erros nocivos, que envenenam a vida e o coração” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1969, p. 210), mas uma prática que surja do coração, de um ethos, da vida compreendida em sua plenitude.

Com isso, Nietzsche pretende dizer que Jesus não tinha um suporte teórico para sua prática. Embora sua vida se resumisse a uma praxis sem ressentimento, mas com magnanimidade, a inexistência de uma base teórica conduziu os cristãos a um mundo da imaginação e conseqüentemente a uma alienação, onde as contradições sociais, econômicas e políticas estariam resolvidas internamente, na conversão do coração (OTTAVIANI, 2007, p. 19).

<sup>3</sup> Cf. Êxodo, 13,14, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 87); Isaías, 41,4, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 1033); Isaías, 43,10, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.1037); Isaías, 46,4, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.1042).

Dado que a prática de Jesus não possui um suporte teórico que a antecede e a sustenta, ela é conduzida para além das contradições sociais e políticas, ditadas pela conversão do coração, numa organicidade pessoal e social. Essa experiência, segundo Morgan Rempel, Jesus em seu misto “[...] de sublime, de doente e de infantil” (REMPEL, 1964, p. 36), viveu com intensidade.

Este ideal, no entanto, foi vivido em meio à coletividade, numa prática de vida singular, que supera a massificação sob o jugo de uma lei universal. Uma vivência social que supera o estranhamento e o Positivismo da lei no Judaísmo e na modernidade,<sup>4</sup> contaminada pela lei moral kantiana que fragmenta o ser humano a partir da oposição que se instaura entre razão e inclinações. Ora, o “[...] Cristianismo foi, na visão de Hegel, uma religião privada, por causa de seu Deus transcendente, distante da comunidade e de sua moralidade convencional.” (REMPEL, p. 34). Por outro lado, o verdadeiro espírito do Cristianismo, assentado sobre a prática cristã, encoraja o compromisso social e político para além de uma sociabilidade compreendida como massificação e moral gregária, tal como Nietzsche critica. Por essa razão, a inspiração na nobreza de alma de Jesus fez Nietzsche reconhecer uma expressão da vontade de potência *Leistungsfähigkeit*, de força que supera constantemente os limites que se pretendem cristalizar em diferenças *Vielfältigkeit* para culminar no além-do-homem, o herói que age como uma metáfora social em redes constituídas por pólos em oposição e luta *Gegenseitigkeit* (LÂANDA, 2009, p. 09) contra o igualitarismo e o totalitarismo da sociedade moderna em favor da plenitude de si, de sua vida: *Lebensfülle*.

A referência a um Deus monoteísta, pois, em forma de lei, é substituída pela prática de vida: uma ética singular que afirma a existência social sem perder a sua referência singular. Por essa referência se entende que “[...] a meta da humanidade não pode situar-se no fim, mas apenas nos mais altos espécimes.” (KAUFMANN, 1968, p. 319). *Lebenshöhepunkte*, que se constituem na plenitude de cada instante que se atinge. Uma reconciliação sempre em movimento que se aproxima da noção nietzschiana de múltiplas unidades potenciais como “[...] a suprema exaltação do momento.” (KAUFMANN, p. 321). São momentos que constituem uma síntese, um ponto intermediário entre o ser e o devir, como o momento que se abre à eternidade, como momento eternizado no todo simultâneo. Não é progresso, nem aniquilamento infinito, mas retorno infinito de tudo o que se viveu em inúmeros e vastos epiciclos cósmicos que constituem redes *Gegenseitigkeit* e maximizam a vida, o que representa desejo de vivê-la eternamente num mundo que em si é finito, como é o caso da vinculação mediatizante da expressão infinita “Eu sou” de Jesus a elementos finitos como a luz e a vida. É o círculo do eterno retorno que não é oposto ao Cristianismo, mas antes uma afirmação jubilosa e presentificada da vida, a eternidade mesclada ao transitório. Na transitoriedade de momentos que atingem a sua culminância, a vida alcança plenitude concretizada (vivida e praticada) pelo Jesus histórico, razão pela qual o alvo de seu ataque tanto de Hegel como de Nietzsche, é à cristandade que se tornou anticristã. No entanto, a crítica nietzschiana está centrada mais no aspecto da psicologia do redentor, fornecida por Thomas Renan e outros tantos que escreveram sobre Jesus.

<sup>4</sup> Hegel e Nietzsche buscam nos gregos: “[...] o paradigma de humanidade e esta imagem da comunidade política foi usada para criticar a cultura política e social alemã” (Cf. PLANT, 1973, p. 24).



Ao invés do modelo do gênio e do herói de Renan, Nietzsche apresenta o do Idiota, de Dostoiévski: aquela figura cândida, serena, forte que não se deixa corromper pelas influências externas, no entanto permanece entre elas, ou seja, não sucumbe a um individualismo solipsista, tal como Frederick Copleston apresenta ao enfatizar o caráter social da cultura. Como ele diz, “tentar restringir a cultura a certas camadas é desprezar a relação entre a cultura e a natureza humana, e tal tentativa envolve uma falsificação da cultura e uma errada compreensão do seu caráter social (COPLESTON, 1979, p. 276). O traço característico da sociedade moderna, segundo Oswaldo Giacóia Júnior, é o de ter se tornado individualista, “[...] o que a torna incapaz de se integrar numa totalidade viva, a partir de um projeto ético comum.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 65). A figura histórica de Jesus Cristo, no *Anticristo* de Nietzsche, supera os valores da cultura ocidental massificadora e gregária para assumir uma ética singular que envolve a vida em sua plenitude, para além de um individualismo afeito a si mesmo, completamente fechado e isolado e de um coletivismo moralizante que destitui o indivíduo da característica de protagonista, envolvido numa prática concreta afeita à terra, como atesta a mediação do Jesus joanino do divino “Eu sou” ao humano. É um indivíduo que se constitui no social, porém não é por esse determinado; como força *Leistungsfähigkeit* supera o individual e o social pela manutenção da diferença no múltiplo *Vielfältigkeit* para, na plenitude ética, estabelecer reciprocidade *Gegenseitigkeit*.

Logo, a vida social, para além de uma compreensão massificadora, contribui para a afirmação da singularidade ética, não de uma moral de rebanho, mas de uma lei que é prática de vida cândida e singular, tal como vivida pelo Idiota, como plenitude de vida que se concretiza em redes *Gegenseitigkeit* mediadas no mundo em seus diferentes elementos naturais, tal como atesta o Evangelho de João. Isto se traduz numa ética afirmativo-existencial-singular. Como, porém, o caráter afirmativo do tipo Jesus, seja pela sua dimensão existencial como singular, pode ser realçado a partir dos escritos de Nietzsche?

### 3 Nietzsche e a afirmação de Jesus pela prática

Vimos no primeiro capítulo que a dimensão existencial do “Eu sou” foi, desde a antiga tradição judaica, mais valorizada pelo seu viés dinâmico em detrimento da estaticidade da dimensão metafísica. Assim como toda aquela capacidade afirmativa da dimensão social e singular de Jesus em meio as situações confusas e controvertidas, como acentado por Dostoiévski. A partir destas referências fica bastante evidente o acento que ambos capítulos concedem à dimensão da prática de Jesus. Foi esta prática de vida, implicada numa dimensão de totalidade da vida, que ele mesmo veio inaugurar, “[...] apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã.” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1969, p. 209). O Cristianismo inspirado na prática de Jesus consiste numa verdade que, para além de teórica e contemplativa é, como na concepção grega, operativa (KÜNG, 1976, p. 356). A prática concreta de Jesus confere o elemento crístico a todo cristão, sua vida, morte e destino, para além da casuística moral e da lei. É no conjunto da pessoa e do destino de Jesus que se compreende o sentido do ethos cristão, “[...] a reconciliação no amor. A reconciliação do destino no amor”

(*Ibidem*, 1973, p. 166). É com este Cristianismo genuíno da prática de Jesus que Nietzsche se mostra simpático, tal como Heinrich Köselitz se expressa a Nietzsche em uma carta de agosto de 1881: “Eu seria um homem muito melhor se tivesse tomado o Cristianismo mais a sério.” (NIETZSCHE, CR, KSA, 1981, p. 179). O tipo Jesus é exaltado por Nietzsche por ser um homem de ação, por ser aquele em que a estaticidade não tem espaço, em que tudo é dinâmico.

Pelo movimento do eterno retorno as diferenças se encontram e se anulam sucessivamente, tal como o movimento solar, as faces de uma mesma realidade, razão pela qual não permanece estático. Nietzsche concebe a vida como um todo orgânico em luta, como pontos que vão atingindo a sua culminância: a expressão mais alta da vida. Nas palavras de Paul Valadier a

[...] afirmação e oposição são vigorosamente opostas uma frente a outra e essas não são apenas alternativas vazias. Mais precisamente, a base de sua posição provém da oposição que se obtém a respeito daquela realidade que Nietzsche equivocadamente chama o todo – vida, existência. (VALADIER, 1985, p. 247).

Nietzsche tem no todo a força que se depreende da luta entre as partes, onde, na reconciliação e luta, estão subentendidas redes *Gegenseitigkeit*. O todo é vida em rede elevada a sua plenitude – *Lebensfülle*, transvalorando os valores da lei que dividem para afirmar aqueles que reconciliam dos quais se depreendem momentos máximos de força, a culminância da vida – *Lebenshöhepunkte*. Nesta perspectiva é compreendido “Deus como momento – culminante: o ser aí uma eterna adoração e acentuação. Porém, nisto não é a palavra ponto culminante senão apenas pontos culminantes de potência.” (NIETZSCHE, FP, Outono 1887-9 [8], 1970, p. 07).

Por isso a ética cristã não pode cristalizar-se em mandamentos e doutrinas, sob o risco de tornar-se estranha e colocar-se contra a razão; mas deve ser um caminho de vida que, em harmonia entre Deus e o ser humano, traz um sentido de plenitude. Vale acentuar que a vida que se depreende desta compreensão é potencialidade aberta à diversidade e que se manifesta em redes que a cada instante se plenifica em pontos culminantes. Isso demanda um movimento dialético de elevação da vida finita para a vida infinita, representada pela reconciliação no amor: de uma moral individual, baseada no dever que subjuga, para uma ética social baseada numa política que inclui. Não uma ética social gregária, como Nietzsche critica, mas como força *Leistungsfähigkeit* que reconhece as diferenças que se depreendem da *Vielfältigkeit* elevando-as até a sua plenitude em redes *Gegenseitigkeit*. Em Jesus, o amor se institucionaliza, para além da positividade da lei, assumindo a vida em plenitude: *Lebensfülle*, até atingir seus pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*, pois nele nenhuma estrutura se torna estereotipada, mas em contínua mudança. Essa mudança é plenitude da vida, abertura, destino que se institucionaliza no amor para culminar na tragédia da morte de Jesus. Contudo, os adeptos da religião cristã não compreenderam, no martírio de Jesus, a afirmação da vida e a dignidade do amor. Assim, a afirmação da vida e a dignidade do amor que se depreendem da morte de Jesus assumem uma forte demonstração da prática evangélica; pela demonstração pública dessa prática de vida, o amor se institucionaliza, para além de uma lei e/ou ditame socialmente consensuado. Contudo, ocorre, segundo a leitura nietzschiana, uma apropriação inde-

vida do Crucificado, como aquele que inspira um efeito moral ao invés de um instante de plenitude. Dessa renúncia de viver decorre um apelo moral coercitivo, de parâmetros normativos de conduta somados à noção de culpa e de pecado. “O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem.” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 49, 1969, p. 227). Assim, longe de se pensar que em Nietzsche não há mais sentimento do sagrado, esse é fortemente defendido por ele, porém, não ligado a um mundo suprasensível, mas terreno.

Mas não se diz ‘nada’: diz-se ‘além’; ou ‘Deus’; ou ‘a verdadeira vida’; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... Esta inocente retórica do âmbito da idiosincrasia moral-religiosa parece  *muito menos inocente* quando se nota  *qual* a tendência que aí veste o manto das palavras sublimes: a tendência *hostil à vida* (NIETZSCHE, AC, KSA, § 07, 1969, p. 171-172).

Esse sentimento de que a totalidade do real entretém consigo uma relação plena (de paternidade) ou se reconhecer a si mesmo numa relação filial com esta totalidade, formam o verso e o reverso de uma mesma atitude. Não se trata mais de uma atitude una, parcial, limitada, exclusiva, mas de uma abertura graças à qual se percebe a si mesmo no seu enraizamento, ou o que é equivalente, na qual a gente percebe a superabundância viva, amante, paternal, da realidade. Para aquele que, estando assim aberto a este sentimento da presença, se deixou invadir pela bem-aventurança, “Deus” não está mais situado numa distância separadora, exterior à existência (VALADIER, 1974, p. 414-415). É um Deus que ao afirmar a sua identidade pelo “Eu sou” concede à humanidade um caráter existencial e que em Jesus tal caráter é levado a sua plenitude. Pois atribui ao “Eu sou” elementos concretos que reconciliam o humano ao divino, como a “porta”, o “pastor”, a “luz”... Tudo em Jesus, desde seus gestos e suas palavras, conduz à superabundância. Pois nele, tudo é elevado à prática, portanto, à dinamicidade por excelência.

A bem-aventurança é compreendida por Nietzsche como aquela prática baseada numa experiência de plenitude, uma superabundância de vitalidade: *Lebensfülle*, como pontos culminantes de vida: *Lebenshöhepunkte*. Um gozo na paz; é o verso e o reverso de uma mesma totalidade em rede *Gegenseitigkeit*; um sentimento superado e guardado em um nível superior. Paul Valadier acentua o aspecto de uma fé crística não fechada em fórmulas dogmáticas, mas aberta à vivência prática. Assim, também Georges Morel afirma que “[...] a visão anterior santificante (*sanctifiante arrièrevue*) sobre a qual se funda a vida de Jesus, significa que esta vida permanece essencialmente aberta; o contrário de um sistema fechado e antropocêntrico.” (MOREL, 1985, p. 332).

Pela compreensão de um sistema aberto, o destino é compreendido como porvir e, em Jesus, Deus, deixa de ser um estranho, como o detentor da lei para ingressar na vida dos seres humanos<sup>5</sup>. É de todos conhecido, no entanto, que a

<sup>5</sup> Hegel apresenta a figura do Jesus histórico como aquela que se “[...] opõe a tal mandamento o gênio mais elevado da reconciliabilidade (uma modificação do amor), que não apenas age contra aquela lei, porém a torna inteiramente supérflua, assim encerra uma plenitude tão rica e tão viva dentro de si, que para ele é assim algo escasso como uma lei que sequer existe” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 327).

vida humana no Cristianismo é conduzida pela história voltada a um fim; o que se coloca diametralmente em oposição à noção do tempo cíclico de Nietzsche, em que o único fim que se espera é o do retorno. Contudo, o que nos interessa é aproximar este aspecto do ethos cristão que acentua a vida como prática que vai tecendo a plenitude já no instante presente. Nesta história, como religião do coração<sup>6</sup>, a prática cristã vivida por Jesus é um ethos singular que se coloca contra a degeneração do Cristianismo institucionalizado para fazer com que o Cristianismo se afirmasse como algo nada mais “[...] senão praxis” (JANZ, 1978, p. 651). Não que a institucionalização em si do Cristianismo seja indevida, mas sim os rumos que tal institucionalização tomou: a de uma submissão moralizadora sob o peso de uma lei positiva ditada pela autoridade soberana de Deus. O problema do “[...] Cristianismo está no seu ‘niilismo’, seu desdém e desprezo para as coisas do mundo em favor de um ‘mundo próximo’ [...], especialmente no reino da moral. A moralidade cristã é niilista.” (SOLOMÃO, 2000, p. 25), pois impede que se pense nas coisas do mundo, ou seja, nas instituições niilistas criadas para manter uma disposição de ânimo que encoraja a criação. Cai-se, assim, num ressentimento depressivo que se guia através de um Deus estranho: eis as consequências do positivismo da fé e da moral que moveram a luta de Nietzsche contra o Cristianismo.

Logo, com a destituição dessa visão soberana e distante de Deus, o Cristianismo passa a sedimentar-se, enquanto religião do coração, que se afirma naquilo que se é enquanto prática de vida, num tornar-se o que se é pela prática, uma “[...] consciência, um sentido ardoroso de vida e destino, o ‘amor do fato’” (*Ibidem*, p. 26). Portanto, a afirmação da identidade, o “Eu sou”, é algo que se constrói existencialmente e não algo dado externamente. Se torna o que se é pelo empenho afirmativo, magnânimo e operativo.

## Considerações finais

Nosso itinerário mostrou que, em Nietzsche a expressão “Eu sou”, típica da tradição judaico cristã, possui um caráter eminentemente existencial. Desde a tradição dos antigos judeus todo o culto ao Deus único tem como meta afirmar a vida. Portanto, é uma afirmação dinâmica e não extática; Deus se dá a conhecer como aquele que é força por excelência, e nesta força convida a humanidade a tomar parte. O convite a fazer parte deste projeto é elevado às suas últimas consequências com Jesus, que se empenha totalmente no projeto até a sua morte. Contudo, a morte não é resignação, mas vida em plenitude, pois é um gesto de acolhida amorosa e unitiva, em que não há espaço para divisões. Assim, na vida e na morte, Jesus segue sendo sempre um homem de ação, disposto a tudo pela reconciliação. Nas situações mais constrangedoras, difíceis e aparentemente irreconciliáveis, ele, com a sua presença simpatética, ama e tem compaixão.

Portanto, a ética que se depreende da expressão “Eu sou” é uma ética afirmativa, uma ética de plenitude que maximiza a vida *Lebenshöhepunkte* pela imedia-

<sup>6</sup> Nietzsche em seu *Anticristo* diz que: “O ‘reino do céu’ é um estado do coração – não algo que virá ‘acima da terra’ ou ‘após a morte’”. (NIETZSCHE, AC, KSA, § 34, 1969, p. 205).

tidade da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), pelo desdobramento da *Vielfältigkeit* (diversidade) e pela reconciliação transvalorada da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Jesus, mediante a sua prática, oferece um tipo de psicologia, de paixão e de ser humano capaz de se conectar a esse mundo moderno. É uma prática verdadeiramente cristã que se apresenta como uma imediatidade indeterminada, portanto livre, que é não apenas possível, mas até necessária para se viver. Essa prática, ao se elevar para além do legalismo vazio e estranho, corresponde à fidelidade à vida, portanto a liberdade suprema que renuncia a tudo para se conservar.

Em Jesus se expressa a plenitude da vida que, em sua prática imediata, promove embates que vêm culminar num “admirável fracasso”, tal como no herói trágico, pela acolhida jubilosa do destino, a vida é elevada até os seus pontos mais culminantes. Jesus não se distingue pelo agir heróico, mas pela sua beleza de alma, e neste aspecto se aproxima de Nietzsche ao aproximar o heroísmo de Jesus ao aspecto cândido e simpatético do Idiota de Dostoiévski. Jesus é, como diz Peter Wake (WAKE, 2014), um “herói-não-heróico”. Como herói trágico, Jesus se mostra como bela alma, ele não age como herói, mas se retira do mundo. A prática de Jesus não consiste em agir, ao modo dos heróis, tampouco em reagir, ao modo dos covardes, mas em retirar-se do mundo e anunciar o Reino de Deus, numa perspectiva sectária e, ao mesmo tempo, plena, pois sua prática se abre ao assumir o destino e se afirmar naquilo que se é. É nesse assumir o destino e naquilo que se é, como produto de uma construção existencial, a vida mostra a sua plenitude.

## Referências bibliográficas

- BIBLIA HEBRAICA. *Stuttgart*: Priv. Württ. Bibelanstalt, 1937.
- BIBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.
- COPLESTON, Frederick. *Friedrich Nietzsche: philosopher of culture*. London: Burns, Oates & Washbourne, 1979.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. *O idiota*. São Paulo: Edições 34, 2002.
- FIGL, Johann. *Nietzsche und die Religionen: transkulturelle perspectiven seines bildungs- und Denkweges*. Berlim: Walter de Gruyter, 2007.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- HEGEL, G. W. F. Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums. In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: Carl Hansen Verlag, 1978. Bd. 4.
- \_\_\_\_\_. *Friedrich Nietzsche. Uma biografia*. Vozes: Petrópolis, 2016. Vol. II.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- KÜNG, Hans. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- LANDA, Ishay. *The overman in the marketplace: Nietzschean heroism in popular culture*. Lanham: Lexington Books, 2009.
- MARTON, Scarlett. In: *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas e Veredas).
- MOREL, G. *Nietzsche: Introduction à une première lecture*. Paris: Aubier, 1985.
- NIETZSCHE, F. W. Der Antichrist. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). *Kritische Studienausgabe*. Berlin: Verlag de Gruyter, 1969. Bd. 6.
- \_\_\_\_\_. Nachgelassene fragmente: herbst 1887 bis märz 1888. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). *Achte Abteilung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970. Bd. 2.
- \_\_\_\_\_. Briefe an Friedrich Nietzsche: januar 1880 – dezenber 1884. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI,azzino (Herausgegeben). *Dritte Abteilung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. Bd. 2.
- \_\_\_\_\_. F. W. *O anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NOVUM Testamentum. Graece et Latine. Romae: Sumplibus Pontificii Instituti Biblici, 1964.
- OTTAVIANI, Edécio. Práxis de Jesus e praxis de libertação à luz do anticristo de Nietzsche. *Revista Filosófica*, Porto Alegre, v. 19, n. 24, p. 79-109, 2007.
- PLANT, Raymond. *Hegel*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.
- REMPEL, Morgan. *Nietzsche, psychohistory and the birth of Christianity*. Westport: Greenwood Press, 1964.
- SLOTERDIJK, Peter. *O quinto "Evangelho" de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- SOLOMON, Robert; SCHOCKEN, Kathleen M. Higgins. *What Nietzsche really said?* New York: Books, 2000.
- STEGMAIER, Werner. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo "Por que sou um destino", de *Ecce Homo*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.2, p.241-278, 2010.
- THE NEW Oxford annotated Bible: new Revised Standard Version with the Apocrypha. New York: Oxford University Press, 2001.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Du Cerf, 1974.
- \_\_\_\_\_. Dionysus versus the crucified. In: ALLISON, David (Ed.). *The new Nietzsche*. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- WAKE, Peter. *Tragedy in Hegel's early theological writings*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Disponível em: <[http://www.iupress.indiana.edu/product\\_info.php?products\\_id=807191](http://www.iupress.indiana.edu/product_info.php?products_id=807191)>. 20 ago. 2014.

Data de recebimento: 02/10/2016

Data de aprovação: 16/02/2017