

## DOSTOIÉVSKI, NIETZSCHE E AS MARCAS DELETÉRIAS DA VIDA RESSENTIDA

*Renato Nunes Bittencourt<sup>1</sup>*

### **RESUMO:**

Neste artigo veremos de que maneira de que modo Dostoiévski e Nietzsche descrevem o mecanismo psicológico do ressentimento nas suas obras, e de que maneira é possível encontrarmos convergências entre ambos acerca do problema do ressentimento na existência humana, demonstrando a decadência existencial que tal distúrbio ocasiona na vida, na criação de valores e no âmbito cultural, pois impede o florescimento da saúde e de uma compreensão mais afirmativa da realidade. O ressentido desenvolve no seu íntimo o anseio por uma reparação imaginária, motivada pelo sentimento de vingança. O ressentido sofre de uma espécie de enfraquecimento da vitalidade, perdendo assim qualquer tipo de vínculo efetivo com a realidade, pois a sua capacidade de estabelecer valores se submete sempre a um ímpeto de reatividade contra o mundo.

**Palavras-Chave:** Nietzsche; Dostoiévski; Ressentimento.

### **ABSTRACT:**

In this paper we will see how of that way Dostoiévski and Nietzsche describes the psychological mechanism of the resentment in its workmanships, and how it is possible to find convergences between both concerning the problem of the resentment in the existence human being, demonstrating the existencial decay that such riot causes in the life, the creation of values and the cultural scope, therefore hinders the bloom of the health and a more affirmative understanding of the reality. The resented one develops in its soul the yearning for an imaginary repairing, motivated for the revenge feeling. The resented one suffers from a species of weakness of the vitality, thus losing any type of effective bond with the reality, therefore its capacity to establish values if always submits to an impetus of reactivity against the world.

**Keywords:** Nietzsche; Dostoiévski; Resentment.

### **Considerações Iniciais**

A experiência do *ressentir*, em sua acepção etimológica original, significa o ato de se sentir novamente uma determinada impressão motivada por uma afecção na afetividade pessoal. Quando alguém sofre dos transtornos psicológicos do ressentimento, ocorre a tendência de se lembrar intermitentemente as vivências que de alguma maneira marcaram profundamente a afetividade individual. De certa maneira, poderíamos afirmar que mesmo a recordação de experiências corriqueiras que transmitam imediatamente para a memória a lembrança dos afetos atrelados a elas seria um sintoma de ressentimento; entretanto, este se caracteriza acima de tudo pela sua acepção negativa, isto é, quando dado indivíduo, ao se considerar ofendido por outrem, não consegue se desvencilhar psicologicamente da recordação desagradável provocada por este

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UFRJ. Membro do Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche.

choque afetivo, *remoendo-se* mentalmente na esperança de no futuro obter alguma reparação e assim salvar sua honra ou auto-estima, deprimidas pelo processo degradante do ressentimento.

A temática do ressentimento no pensamento de Nietzsche é marcadamente influenciada pela obra de Dostoiévski (em especial *Memórias do Subsolo*), e no decorrer do presente artigo veremos o quanto o filósofo alemão é devedor da escrita do romancista russo e sua *psicologia das profundezas*. Conforme Nietzsche expõe em sua *Genealogia da Moral*, o processo psicofisiológico do ressentimento ocorreria da seguinte maneira: um indivíduo, ao sofrer a impressão de uma força externa, sente imediatamente esse contato, cuja afecção gera imediatamente uma intensa experiência psíquica. No entanto, em circunstâncias peculiares, uma impressão exterior pode gerar um efeito reativo e negativo em nossa afetividade, debilitando assim a força expansiva de nosso próprio psiquismo; tal processo se efetua em decorrência de uma espécie de embotamento das nossas capacidades criativas, pois ocorreria uma espécie de *envenenamento psicológico* das disposições existenciais e valorativas do indivíduo envolvido por esse processo turbulento que prejudica a as suas avaliações sobre a realidade circundante.

Para compreendermos de que maneira Nietzsche elabora uma análise rigorosa sobre a psicologia do ressentimento, é imprescindível conhecermos, em linhas gerais, como Dostoiévski aborda tal tema em sua narrativa literária, de modo que possamos compreender adequadamente a existência de há afinidades intelectuais entre ambos acerca de tal questão.

### **Dostoiévski e o homem do ressentimento**

O protagonista de *Memórias do Subsolo* é sem dúvida uma encarnação literária do tipo “ressentido”, e Dostoiévski, por sua agudeza psicológica, é capaz de até mesmo descrever as reações psicossomáticas que a erupção do ressentimento causa nessa pessoa atormentada, incapaz de dar vazão aos seus ímpetos rancorosos e vingativos. Inclusive, o protagonista da obra confessa se ofender com facilidade, circunstância que evidencia a sua fragilidade psíquica e dificuldade existencial em lidar com as situações ásperas do cotidiano (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 20). Quer desprezando, quer colocando as pessoas acima de si, o protagonista baixava os olhos diante de quase todos que encontrava (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 57).

Em um dado momento da narrativa, o ressentido protagonista da novela se encontra numa típica taberna russa, assistindo avidamente ao desenrolar de uma partida de bilhar. No

entanto, ele se posicionara de modo tão inconveniente ao longo da jogatina que atrapalhava de forma considerável aos que estavam envolvidos na atividade. Um oficial, atento ao incômodo causado pelo protagonista, resolve afastá-lo bruscamente da mesa, para que ele não estorve mais a atenção dos jogadores. O modo deselegante como o oficial desloca o protagonista como se esse fosse um objeto insignificante transtorna-o profundamente, e essa personalidade ressentida se sente profundamente humilhada por essa vexatória situação, tratada como uma mosca. Conforme a sua confissão pessoal, a sua não-reação ao ato humilhante do oficial deveu-se não a uma covardia física, mas a uma covardia moral.

O protagonista reconhece a superioridade corporal do oficial, mas não foi tal circunstância que bloqueou o fluxo de sua ação revanchista, mas a sua própria impotência psicológica de reagir adequadamente ao estímulo externo. Em decorrência de tal incapacidade, o protagonista se ressentiu por sua fraqueza existencial, passando a elaborar na sua mente uma série de sentimentos rancorosos contra a pessoa do oficial, ansiando infatigavelmente por uma reparação que no seu entender é absolutamente “justa”. O personagem cogita então diversas possibilidades revanchistas, tais como um assassinato, um duelo, mas, no entanto, muito brevemente desiste destes intentos, considerando os transtornos que poderiam acarretar na sua vida. Enquanto isso, a degenerativa mordedura do ressentimento fere cada vez mais a sua estrutura afetiva, pois, na medida em que o tempo avança, cerca de dois anos de espera por reparação, mais o protagonista sofre com a incapacidade de concretizar satisfatoriamente a tão desejada vingança, e esse “homem do ressentimento” dedica uma esclarecedora reflexão numa circunstância anterior da narrativa:

Já foi dito: o homem se vinga porque acredita que é justo. Quer dizer que ele encontrou a causa primeira, o fundamento: a justiça. Isto é, como ele está tranquilizado por todos os lados, vinga-se calmamente e com êxito, convicto de que pratica uma ação honesta e justa (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 30).

Percebemos nesse discurso o caráter moralista presente no “homem do ressentimento: a crença de que a sua reatividade contra todos os agravos sofridos decorre da aplicação da justiça, mantendo assim uma espécie de *ordem cósmica* que exige a reparação dos atos iníquos. O tipo ressentido, portanto, considera-se como alguém sempre dotado de razão em suas ações. Após diversas elucubrações, o atormentado protagonista descobre uma possibilidade muito curiosa para que finalmente consiga efetivar a revanche contra seu *inimigo*: ele se recorda do local público no qual a elite da sociedade de São Petersburgo comumente passeia diariamente, a Avenida Nevski, em que há um trecho no qual, por sua

estreiteza, se torna praticamente impossível que duas pessoas possam se cruzar confortavelmente ao mesmo tempo. O protagonista aguarda apreensivamente por tal evento, objetivando jamais ceder sua vez para ao *rival*. Cabe ao *homem do ressentimento*, neste *momento-limite*, efetivar o seu curioso e extenuante intento que tanto consumiu as suas forças vitais. O oficial se dirige a sua direção. Porém, no instante derradeiro, o protagonista vacila, de maneira que novamente o seu inimigo conquista a suposta vitória no embate contra esse homem atormentado psicologicamente pela ruminação dos seus afetos rancorosos. Esse fracasso lhe motiva uma reação psicossomática, através dos acessos de febre, circunstância que evidencia a possibilidade de problematizarmos a erupção de afetos ressentidos em relação imediata com os estados orgânicos. Contudo, em uma nova tentativa, o protagonista resolve perseverar no seu extravagante intento. Deparando-se mais uma vez com o oficial pela passagem estreita, o protagonista, desta vez, não fraqueja, passando de igual para igual, chegando inclusive a esbarrar com uma intensidade de força considerável no flanco do oficial, que sente esse choque sem que sequer seja capaz de entender o sucedido (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 62-70).

O decadente homem do ressentimento está momentaneamente redimido de seu implacável sofrimento moral. Mediante essas explanações sobre os efeitos deletérios do ressentimento na valoração humana e o seu vínculo intrínseco com as disposições vingativas do indivíduo assolado por esse mal-estar psicológico, não poderíamos deixar de aproveitar a descrição de Dostoiévski acerca da personalidade do *homem ressentido*, incapaz de digerir afetivamente as suas experiências existencialmente desagradáveis:

Ali, no seu ignóbil e fétido subsolo, o nosso camundongo, ofendido, machucado, coberto de zombarias, imerge logo num rancor frígido, envenenado e, sobretudo, sempiterno. Há de lembrar, quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores; e cada vez acrescentará por sua conta novos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo e irritando-se com a sua própria imaginação. Ele próprio se envergonhará dessa imaginação, mas, assim mesmo, tudo lembrará, tudo examinará, e há de inventar sobre si mesmo fatos inverossímeis, com o pretexto de que também estes poderiam ter acontecido, e nada perdoará. Possivelmente, começará a vingar-se, mas de certo modo interrompido, com miuçalhas, por atrás do fogão, incógnito, não acreditando no direito nem no êxito da vingança e sabendo de antemão que todas essas tentativas de vindita vão fazê-lo sofrer cem vezes mais que ao objeto de vingança, pois este talvez não precise sequer coçar-se. No seu leito de morte, há de tornar a lembrar tudo com os juros acumulados em todo esse tempo e... (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.23-24)

A descrição realizada por Dostoiévski neste trecho acerca do problema do ressentimento na existência atribulada do homem decadente fisiologicamente evidenciam os

motivos que levaram Nietzsche a considerar o escritor russo como um dos mais profundos *psicólogos* já existentes, capaz de conhecer as coisas mais entranhadas numa mente perturbada pelos afetos reativos (NIETZSCHE, 2006, p. 95). Passemos agora ao próximo item de nossa investigação.

### **Nietzsche e a influência do ressentimento na civilização ocidental**

Para Nietzsche, o “espírito de ressentimento” inicia o seu processo de degeneração da vitalidade da cultura ocidental quando ocorre a inversão dos valores que eram até então preconizados como os mais elevados pela prática de vida da jubilosa civilização greco-romana, a dizer, virilidade, a força, a coragem e a sensualidade (NIETZSCHE, 1999, p. 28-29). A partir do advento da moralidade teológica da religião cristã, esses valores imanentes são transformados em manifestações do apego ao corpo, ao mundo sensível, sendo, por isso, vilipendiadas como pecaminosas. No lugar das virtudes corporais que enaltecem a saúde e a imanência da realidade, são inseridas, pelos adeptos da nova perspectiva moral, as virtudes da consciência, da interioridade, alçadas como as instâncias maiores da vida humana. O homem “virtuoso” se torna aquele que desenvolve plenamente as suas faculdades do espírito em detrimento da imanência da corporeidade. Para Nietzsche, esse processo de perversão dos valores do corpo e da sensibilidade em prol dos valores da alma e do puramente inteligível se inicia na filosofia socrático-platônica, tal como ele denuncia de forma incisiva:

(...) Razão = virtude = felicidade significa tão só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos sombrios, uma luz diurna – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo... (NIETZSCHE, 2006, p. 22).

Por sua vez, cultura trágica dos gregos não opôs de forma absoluta a razão e os instintos, e por isso conquistou a beleza e a saúde nas suas criações e instituições, pois o antigo homem grego não se considerava um ser heterogêneo, alienado de sua vitalidade intrínseca. Mesmo o culto religioso aos deuses olímpicos era marcado pela legitimação da existência e pelo estabelecimento de uma valoração *extra-moral*:

Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só fala uma opulenta e

triumfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau (NIETZSCHE, 1993, p.35-36).

Em contraposição a esta perspectiva gloriosa, plena de vida, nasce a sua expressão existencialmente degradada, o *homem teórico*, representando a tipologia intelectual que, em nome do projeto de se alcançar o domínio da verdade, se desvencilha do mundo externo e das suas relações inerentes, suprimindo a importância dos instintos e da sensibilidade no ato de obtenção de conhecimento sobre a realidade, vislumbrando então apenas o enfoque de sua existência interior (NIETZSCHE, 1993, p. 91-96).

De acordo com a perspectiva nietzschiana, a aversão socrática pela existência, o projeto metafísico de divisão do mundo entre o sensível e o inteligível (no qual este adquire a real predominância), são os principais resultados de um processo de desvalorização da vida e do corpo instaurados pela filosofia que solapou os salutares valores trágicos da existência. Essa vida que vivemos apenas se presta a servir de esteio para a elevação espiritual do ser humano rumo a outra dimensão da realidade, ontologicamente livre dos flagelantes apelos da sensibilidade. Nietzsche destaca que

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: ela não vale nada... Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “viver – significa há muito tempo estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador (NIETZSCHE, 2006, p. 17).<sup>2</sup>

Nietzsche, ao criticar a filosofia platônica, pretende levantar a questão de por qual motivo a racionalidade teria mais importância do que os instintos, considerando que a razão nada mais é do que um dos diversos instintos humanos, e uma espécie de *má interpretação* filosófica e *fisiológica* criou essa dicotomia inconciliável entre a *razão* e os instintos. Entretanto, podemos afirmar que o grande problema dessa situação não decorre da legitimação das postuladas virtudes da consciência na vida humana, mas sim, do intolerante projeto de se renegar asperamente as virtudes do corpo, da saúde. Afinal, certamente tanto as virtudes do corpo como as da consciência poderiam conviver entrelaçadas nas disposições de ânimo de um indivíduo, promovendo assim a sua saúde psicofisiológica. Contudo, os idealizadores dessa nova perspectiva moral, insatisfeitos com a existência dos valores da vitalidade, se esforçaram de todas as formas para que fossem consolidadas como as virtudes

mais elevadas aquelas que estivessem associadas somente ao plano inteligível, supra-sensível, em detrimento do âmbito corporal.<sup>3</sup> Nietzsche considera que

Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido... A mais clara luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença. – de modo algum um caminho de volta à “verdade”, à “saúde”, à felicidade... Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *decadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto. - (NIETZSCHE, 2006, p. 22).

Essa guinada do valor da vida e dos instintos na cultura grega operada pelo socratismo decorre do afloramento de uma concepção moral de que há um antagonismo metafísico entre o *Bem*, associado ao âmbito do imperecível, tal como a alma humana e a racionalidade, e o *Mal*, associado àquilo que se transforma, ou em palavras mais depreciativas, se corrompe, assim como o próprio corpo e as ilusões motivadas pela sensibilidade e pelo poder dos instintos. Tal como Nietzsche destaca,

Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao Cristianismo – ele já adota o conceito “Bem” como conceito supremo – , que eu utilizaria, para o fenômeno Platão a dura expressão “embuste superior”, ou, se soar melhor, idealismo, antes que qualquer outra palavra (NIETZSCHE, 2006, p. 102).

É em decorrência dessa disposição negadora da imanência que o socratismo-platonismo servirá de suporte teórico para o desenvolvimento da teologia do Cristianismo, em especial a partir do momento em que essa religião se institucionaliza, redigindo dogmas de fé e preceitos morais, fazendo parte efetivamente da vida cotidiana da sociedade ocidental. O Cristianismo, portanto, seria uma continuação moralista e normativa do dualismo platônico, mascarado agora como uma religião de cunho transcendente com pretensões de se impor na vida de cada indivíduo do orbe. Desse modo, apesar da diferença cronológica no período de instauração das suas respectivas valorações, não haveria oposição necessária entre a perspectiva platônica e a religião cristã, mas uma linha contínua da decadência dos instintos vitais, na qual esta última seria o passo derradeiro, estabelecendo então uma civilização desprovida de uma genuína experiência criadora.

<sup>2</sup> Vejamos a citação original de Platão: “(...) E já praticamente toda a região do baixo ventre estava gelada quando Sócrates, descobrindo o rosto – pois tinha-o, com efeito, coberto -, disse essas palavras, as últimas que proferiu: - “Críton, devemos um galo a Asclépio... Paguem-lhe, não se esqueçam!” (PLATÃO. *Fédon*, 118a).

<sup>3</sup> Sobre a questão do corpo como empecilho para alma ascender plenamente ao âmbito da pura inteligibilidade, Cf. PLATÃO, *Fédon* 62 b, *Crátilo* 400c, *Górgias*, 493 a.

As críticas nietzschianas ao socratismo-platonismo levam-nos a pensar na seguinte questão: não seria esta corrente filosófica originada a partir de um afeto de ressentimento contra a vida? Podemos então considerar, a partir da argumentação nietzschiana, que o pensamento socrático-platônico, sendo uma reação ao espírito grego da era heróica e trágica, estabelece o ressentimento na filosofia e na compreensão sobre o valor da vida. De acordo com Nietzsche,

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante *Sim a si mesma*, já de início a moral escrava diz *Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu”* – e este não é seu ato criador. Essa inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (NIETZSCHE, 1999, p.28-29).

A reviravolta radical dos valores consiste, portanto, na subversão da qualidade da idéia de virtude e dos parâmetros acerca da avaliação do *bom* e do *ruim* para a constituição da vida do indivíduo. Segundo a interpretação genealógica feita por Nietzsche, os valores que eram imputados como *bons* na cultura greco-romana (como a beleza ou a força corporal), passam a ser estigmatizados como *maus* no decorrer da consolidação da moral cristã na civilização ocidental (NIETZSCHE, 1999, p. 30-31).

Podemos dizer, de acordo com a perspectiva de Nietzsche, que essa inversão de premissas decorre da incapacidade do indivíduo sectário da moralidade cristã de conviver com as dificuldades cotidianas da existência, assim como de desenvolver, ao longo de sua existencial, a capacidade necessária para a ampliação de sua potência, a partir da contínua superação das suas limitações intrínsecas. Essa limitada disposição psíquica, por impedir que o indivíduo consiga externar satisfatoriamente a sua força vital através da busca de novas interações, acaba por voltar essa potência engendradora para o seu próprio íntimo, circunstância que motiva o declínio de sua vitalidade psicofisiológica, mediante uma doentia interiorização afetiva:

Todos os instintos que não se descarregam pra fora, *voltam-se para dentro* – isto é o que eu chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem *foi inibido* em sua descarga para fora (NIETZSCHE, 1999, p.73).

A fraqueza da vitalidade na existência de um homem afetivamente ressentido, decorrente da sua dificuldade em assimilar as suas experiências afetivas recolhidas ao longo da sua conduta cotidiana, gera essa inversão do fluxo de sua capacidade para a ação. Ao invés desse tipo decadente de homem se empenhar em agir, em elaborar novos modos de valorações comprometidos com a ampliação das suas forças criativas, ele focaliza seu olhar na obscuridade dos elementos mais sombrios de sua vida psíquica, enfatizando especialmente tudo aquilo que existe de passível de se vir a sofrer do envenenamento afetivo do rancor. Nietzsche considera que

Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixezas e aparentes prejuízos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se de seu próprio veneno de maldade – eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhes for próximo (NIETZSCHE, 1999, p. 117).

É importante esclarecer, todavia, que a questão da potência e da fraqueza no âmbito da conjugação das forças vitais do ser humano, no contexto da interpretação nietzschiana, não se fundamenta segundo princípios axiológicos estanques: uma pessoa contém na sua afetividade tanto as disposições ativas (fortes e assimiladoras de vivências) como as reativas (virulentas e depressivas), sendo valorativamente *nobre* quando consegue fazer prevalecer as suas disposições ativas, e sendo valorativamente *fraca* quando são as disposições reativas que coordenam as suas avaliações pessoais. No decorrer da vida prática, a pessoa incapacitada de descarregar os seus instintos para o exterior se constitui como *fraca*, e ao perceber que outros homens são capazes de fazer tal ato, se revolta intimamente contra estes, motivado pela inveja e pelo rancor diante da manifestação da saúde e da beleza. Afinal, a expansão da vitalidade do corpo no seu processo criativo decorre das naturezas individuais bem constituídas, cujas estruturas fisiológicas, segundo a acepção nietzschiana, funcionam adequadamente, pois são capazes de assimilar sem grandes dificuldades as impressões afetivas cotidianas, principalmente as imputadas como *desagradáveis*, pois estas, em uma personalidade *fraca*, se tornam o regalo de seu ressentimento e rancor contra o que é forte e bem organizado do ponto de vista vital. Marta Frecheiras considera que,

Segundo Nietzsche, o homem do ressentimento deseja dominar um tipo de vida que ele tem por valioso, mas, por outro lado, vivencia a crença de que não é capaz de experienciá-la. Convencido de sua impotência, vive resignado, renunciando ao tipo de

vida que considera valiosa pelo sentimento próprio de inferioridade. O ressentido é aquele que sofre de uma decepção consigo próprio (FRECHEIRAS, 2000, p.50).

Esse estado de aversão do *homem fraco* em relação ao que manifestam livremente a sua vitalidade decorre justamente da manifestação da virulência do espírito de ressentimento diante da saúde e da boa resolução das interações afetivas. Dessa maneira, a criação de uma série de valores que enalteçam a quietude e a passividade decorre do anseio existente da parte do indivíduo *fraco* em ver o homem *forte*, que se caracteriza pela afirmação da sua potência, reprimir os seus instintos vitais; o *homem ressentido* é um homem invejoso, incapaz de aceitar a existência da diferença de qualidades e características, assim como da beleza e saúde manifestada por pessoas criativas, que conseguem superar suas limitações individuais, ampliando o nível de potência de agir em suas estruturas orgânicas.

Conforme argumenta Roberto Machado, “o ressentimento é o predomínio das forças reativas sobre as forças ativas. O ressentido é alguém que nem age nem reage realmente; produz apenas uma vingança imaginária, um ódio insaciável” (MACHADO, 2001, p. 61). Para a tipologia da fraqueza axiológica e afetiva, somente a paralisia e a conservação das forças vitais são enaltecidas, pois nivelam existencialmente os homens por baixo, impedindo assim qualquer tipo de manifestação de forças pautada pelas instâncias competitivas. O *homem fraco* não é capaz de assimilar a idéia de que a vida se constitui pela superação dos limites pessoais, sendo contrária a um dos mais vigorosos lemas nietzschianos: “Da Escola de Guerra da Vida – o que não me mata me fortalece” (NIETZSCHE, 2006, p. 10).

É digno de nota destacar ainda que, numa perspectiva completamente oposta aos parâmetros morais da disposição reativa da valoração *escrava*, a tipologia da *nobreza* tal como compreendida por Nietzsche se caracteriza pela legitimação da disputa como possibilidade de ampliação da vitalidade do corpo e da qualidade de vida como um todo; com efeito, é através da emulação que o homem desenvolve ao máximo as suas qualidades, em prol da obtenção da vitória em uma relação agônica, sinal da marcante influência da *Boa Éris* de Hesíodo, tal como narrada em *Os Trabalhos e os Dias* (vs. 20-26) no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche.

O *homem nobre*, ciente da necessidade e importância da manutenção das relações de competitividade para o florescimento saudável da vida, de forma alguma permite a perpetuação de um vencedor no certame, pois a hegemonia por um longo espaço de tempo paralisa as forças criativas dos indivíduos envolvidos numa disputa. Nietzsche, em seu ensaio *A Disputa de Homero*, dedica importantes considerações sobre a agonística grega e os seus

desdobramentos na vida cultural do antigo mundo grego, evidenciando o quanto somos herdeiros de tal disposição axiológica, pois ela favorece o contínuo aprimoramento existencial mediante a superação dos limites estabelecidos (NIETZSCHE, 1996, p. 71-86). Na perspectiva dos *homens fortes*, a hegemonia somente pode ser momentânea, de maneira que, após uma conquista, novas configurações de força são elaboradas, para que todos os competidores envolvidos na justa possam desenvolver ao máximo suas respectivas potências. Esta medida é tomada para se evitar que um homem, ao vencer continuamente os seus rivais, retire destes o genuíno sentido da disputa, pois derrotas contínuas podem excluir o espírito de competitividade dos participantes das contendas, desmotivando-os existencialmente. O *homem nobre e forte* segundo a perspectiva nietzschiana não coaduna de forma alguma com o exercício tirânico do poder e com o controle coercitivo que impede o florescimento de novas perspectivas valorativas; pelo contrário, a sua *nobreza* axiológica se manifesta justamente a partir da possibilidade de surgirem novas perspectivas existenciais.

Se direcionarmos nosso enfoque investigativo para a dimensão da época homérica, constataremos que não existe em tal visão de mundo a consciência moralista do ressentimento, tampouco a noção de bem e de mal como instâncias metafísicas inconciliáveis. Tanto Aquiles como Heitor, ambos inimigos figadais, são enaltecidos em diversos momentos da Guerra de Tróia (HOMERO, *Iliada*, Canto IX, no qual se relatam as honras em favor de Aquiles, para que este retorne ao combate; Canto XXII, vs. 109- 130, nos quais Heitor pondera sobre a necessidade de afirmar sua dignidade em qualquer circunstância), e mesmo a morte de Heitor pelas mãos do seu implacável rival é um evento glorioso que recebe as homenagens sagradas (HOMERO, *Iliada*, Canto XXIV, vs. 782-804); mais ainda, cada grande herói épico (Diomedes, Menelau, Agamêmnon, Pátroclo) merece o seu momento de destaque (“*aristia*”), para que se evidenciem as suas qualidades agonísticas (HOMERO, *Iliada*, Cantos V, XI, XVI e XVII, respectivamente). Odisseu, o herói que persevera em anos e anos de peregrinação para retornar ao seu lar, mantém sua beleza e fortaleza de ânimo graças ao beneplácito de Atena (um exemplo se encontra em Homero, *Odisséia*, Canto VI, vs. 227-235). Em todas essas circunstâncias não há quaisquer considerações morais de valor acerca dos seus atributos: a coragem e o amor pela glória tornam todos os heróis existencialmente *bons*. O mundo da nobreza de espírito manifestada imediatamente em atos corajosos e extraordinários exerce o respeito pela figura dos homens de exceção, que se destacam do comum pela capacidade existencial de vislumbrarem o estabelecimento de ações

agônicas continuamente, manifestando ojeriza pela hegemonia e cristalização opressora do poder nas mãos de um indivíduo. Conforme comenta Oswaldo Giacóia sobre essa questão,

Nos termos dessa teoria nietzscheana do ativo e do reativo, forte não é aquele que é capaz de sujeitar o outro pela violência, ou de impor de modo impiedoso e desconsiderado seus apetites de poder, seus interesses. Em sentido próprio, forte é aquele que possui uma força plástica de esquecimento e assimilação mais inteira, mais organicamente sadia (GIACOIA JR, 2001, p. 84-85).

Esse projeto de superação dos limites e da ampliação da vitalidade pela prática agonística é considerado pelo indivíduo afetado pelo ressentimento uma circunstância enfadonha e *imoral*, recebendo então as suas mais virulentas críticas, pois os signos da saúde e da vitalidade não fazem parte de sua visão de mundo. Contudo, na verdade esse homem em estado de declínio vital também gostaria de participar destas disputas, mas abdica deste intento, pois teme ser avassalado pelos demais, assim como teme perder a taxa mínima de vitalidade que porta nas suas disposições de ânimo, na sua estrutura fisiológica. De acordo com a interpretação de Maria Rita Kehl acerca dessa questão apontada por Nietzsche, “a má consciência é o afeto negativo que os fracos querem despertar nos fortes a partir dessa derrota, culpando-os pelo uso da força” (KEHL, 2004, p. 88). *O homem fraco*, ao tentar destilar o sentimento de culpa na consciência do *homem forte*, pretende que este abdique de sua instintiva capacidade de agir, fato este que, caso posto em prática, motivaria o declínio da sua saúde e de sua potência plástica de criação, posto que, nas naturezas fisiologicamente bem constituídas, a ação decorre de uma necessidade instintiva (NIETZSCHE, 1999, p. 36).

No âmbito tipológico do homem reativo, “fraco”, compreende-se a disputa justamente na sua acepção distorcida e negadora da vida, como supremacia constante, que impede a rotatividade dos vencedores, não sendo, portanto, capaz de discriminar as peculiaridades da má disputa e da boa disputa; é precisamente essa última que valoriza as capacidades de cada competidor, impedindo que exista por meio da emulação o uso das forças vitais para fins opressores e destrutivos, circunstância que suprimiria o processo de superação de si. Na acepção positiva da disputa, o indivíduo vê o rival como um amigo amado, necessário para que ele próprio obtenha dignidade e valor. Afinal, sem um rival valoroso para que possa haver uma relação agônica, o *tipo nobre* permanece com a sua potência de agir estática, sem possibilidades de desafios que favoreçam a ampliação constante das suas forças corporais. Tal como enuncia Nietzsche,

*Poder ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte, é em todo caso condição de natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência: o pathos agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza. (...) – 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. A tarefa não consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, agilidade e mestria das armas – subjugar adversários iguais a nós... Igualdade frente o inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto. Quando se despreza não se pode fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, não há que fazer a guerra (NIETZSCHE, 2001a, p. 31-32)*

Uma vez que tal homem adquire sua saúde e bem-estar justamente através da competição, a inexistência deste evento impede momentaneamente a expansão da sua força intrínseca. Para Scarlett Marton

*Querendo-vir-a-ser-mais-forte, a força esbarra em outras, que lhe opõem resistência, mas o obstáculo constitui um estímulo. Inevitável, trava-se de luta – por mais potência. Não há objetivos a atingir; por isso ela não admite trégua nem prevê termo. Insaciável, continua a exercer-se a vontade de potência. Não há finalidades a realizar; por isso ela é desprovida de caráter teleológico. A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõem-se de outra maneira; a todo instante, o combate entre elas faz surgir novamente outras formas, outras configurações (MARTON, 2001, p. 97-98).*

A tipologia do *homem nobre*, para concretizar os seus objetivos saudáveis necessita viver na linha da temeridade, experimentando continuamente as situações mais perigosas possíveis. Conforme argumenta Nietzsche,

*Homens preparatórios – Eu saúdo todos os sinais de que se aproxima uma época mais viril, guerreira, que voltará a honrar acima de tudo a valentia! Ela deve abrir caminho para uma época ainda superior e juntar as forças que de que ele precisará – a época que levará heroísmo para o conhecimento e travará guerras em nome dos pensamentos e das conseqüências deles. Para isto são agora necessários muitos homens preparatórios valentes, que certamente não podem surgir do nada – muito menos da areia e do lodo da atual civilização, e educação cidadina; homens que, silenciosos, solitários, resolutos, saibam estar satisfeitos e ser constantes na atividade invisível; homens interiormente inclinados a buscar, em todas as coisas, o que nelas deve ser superado; homens cuja animação, paciência, singeleza e desprezo das grandes vaidades seja tão característico quanto a generosidade na vitória e a indulgência para com as pequenas vaidades dos vencidos; homens de juízo agudo e livre acerca dos vencedores e do quinhão de acaso que há em toda vitória e toda glória; homens com suas próprias festas, dias de trabalho e momentos de luto, habituados e seguros nos no comandar e também prontos no obedecer, quando for o caso, igualmente orgulhosos nas duas situações, igualmente servindo a própria causa; homens mais ameaçados, fecundos e felizes! Pois, criem-me! – o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: viver perigosamente! (NIETZSCHE, 2001b, p. 192).*

Não podemos esquecer, todavia, que mesmo a tipologia axiológica da *nobreza* também pode vir a sofrer de efeitos do ressentimento na afetividade, mas tal estímulo psíquico é rapidamente assimilado pela estrutura psicofisiológica, favorecendo assim a instigação para

a realização de novas experiências, pois a personalidade que estabelece valorações afirmativas é capaz de esquecer os efeitos deletérios das impressões mais turbulentas (NIETZSCHE, 1999, p. 47-48). Para Vânia Dutra de Azeredo

O que faz com que o ressentimento no senhor não envenene é o pleno funcionamento da faculdade ativa do esquecimento que, ao impedir a fixação na consciência de toda e qualquer vivência, permite-lhe determinar a ação pela dominação. No escravo, diferentemente, a faculdade do esquecimento não funciona, fazendo com que ele desenvolva uma extraordinária memória. Ele manifesta uma impossibilidade de esquecer, que inclusive determina a sua percepção do inimigo como mau (AZEREDO, 2000, p. 81)

Justamente por ser incapaz de esquecer, o *tipo escravo* sofre continuamente com a recordação dolorosa das suas experiências desagradáveis. Nessa situação de declínio afetivo e fisiológico, gera-se um asfíxiante círculo vicioso, pois, quanto mais o indivíduo *fraco* se ressentente, por causa da sua incapacidade de transformar o seu estado de inércia numa atividade efetiva, mais ele se entristecerá, degradando-se moralmente por tal circunstância. Segundo Nietzsche:

E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bilis no estômago, por exemplo. O ressentimento é o proibido em si para o doente – seu mal: infelizmente também sua mais natural inclinação. – Isso compreendeu aquele profundo fisiólogo que foi Buda. Sua “religião”, que se poderia designar mais corretamente como uma *higiene*, para não confundir-la com coisas lastimáveis como o cristianismo, fazia depender sua eficácia da vitória sobre o ressentimento: libertar a alma *dele* – primeiro passo para a convalescença. “Não pela inimizade termina a inimizade”; isto se acha no começo dos ensinamentos de Buda – assim *não* fala a moral, assim fala a fisiologia. - O ressentimento, nascido da fraqueza, a ninguém mais prejudicial do que ao fraco mesmo – no outro caso, em que se pressupõe uma natureza rica, um sentimento *supérfluo*, um sentimento tal que dominá-lo é quase a prova da riqueza (NIETZSCHE, 2001a, p.30-31).

O “homem fraco” dissimula para si mesmo a sua própria decadência psicofisiológica, pois finge que a sua derrota é motivada pelo *outro*, de maneira que tudo aquilo que lhe é axiologicamente estranho deve ser imputado como o responsável pela sua queda, enquanto que, na verdade, o próprio indivíduo que deixa prevalecer os afetos reativos seria o responsável por esse estado de declínio vital, e a memória hipertrofiada potencializa esse efeito destrutivo. Para Valéria Wilke,

O assombroso poder da memória torna o ressentido (o escravo) impermeável ao inesperado. Por somente viver na vigência daquilo que se empedrou como sendo o que

é, passa ao largo do devir, fazendo minguar o poder da criação. Esquecendo-se da possibilidade da mudança que designa a vida, realiza-se desde o horizonte cristalizado da vida. Contudo, não a gera. Estancou-se como fonte geradora de vida. Deixou de ser força grávida de futuro (WILKE, 2000, p. 157).

Na moral religiosa de caráter normativo e transcendente, o *homem do ressentimento* manifesta a sua aversão pela diferença através da dissimulação de seu rancor pelos seus rivais na elaboração de um conjunto de preceitos morais proclamados como os desígnios divinos para os adeptos de um determinado credo. Nesse caso, o espírito de ressentimento se encontra associado aos legisladores morais, os quais, para maior controle do povo, impõem aos seus membros uma série de regras, cujos fundamentos motivacionais a grande massa dos seguidores desconhece. Em tempos remotos, quando um indivíduo transgredia um mandamento imposto pelos condutores do povo, ele sofria sanções físicas, para que a sua mácula fosse devidamente purgada (NIETZSCHE, 1999, p.52-54). Todavia, com o aprimoramento das instituições sociais, esse indivíduo transgressor, ao invés de sofrer uma punição concreta, recebe o repúdio de seus pares, sendo então discriminado por tempo indeterminado, até o momento em que se arrependa de suas faltas contra a sua comunidade religiosa. Devemos ressaltar que tais “faltas” são consideradas na sua acepção abstrata, brotando desse modo a noção de pecado, a impureza da alma decorrente da realização ação considerada inadequada pela ordem moral estabelecida. Para que o indivíduo possa se livrar do pecado, ele deve se penitenciar, isto é, se submeter aos ditames da casta sacerdotal (NIETZSCHE, 2007, p. 33).

Em uma radicalização muito mais intensa da moral do ressentimento, cria-se, como forma de refrear a iniquidade do indivíduo, a ameaça de uma punição muito pior: a da alma, condenada por toda a eternidade aos martírios infernais. Essa vontade de vingança busca encontrar um culpado, algum responsável pela existência de um mundo que é ressentido intrinsecamente como ruim. Nessas condições, podemos considerar que a elaboração da idéia de Inferno decorre da afirmação máxima do sentimento de vingança do homem ressentido contra os seus rivais e desafetos. “Sem crueldade não há festa; é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – no castigo também há algo de festivo” (NIETZSCHE, 1999, p. 56). É a partir de tal perspectiva que Nietzsche ironiza o fato de Dante Alighieri ter colocado no portal do *Inferno* de *A Divina Comédia* a inscrição “Também a mim criou o eterno amor” (DANTE ALIGHIERI, *A Divina Comédia*, “Inferno”, III, vs. 5-6), quando na verdade seria mais justificado dizer “Também a mim criou o eterno ódio” (NIETZSCHE, 1999, p. 40). Conforme argumenta Maria Rita Kehl,

O ressentimento é uma doença que se origina do retorno dos desejos vingativos sobre o eu. É a fermentação da crueldade adiada, transmutada em valores positivos, que envenena e intoxica a alma, que fica eternamente condenada ao não esquecimento (KEHL, 2004, p. 93-94)

De acordo com Nietzsche, podemos dizer que esse desenvolvimento do sentimento de reparação por uma ação qualificada como prejudicial aos interesses da coletividade decorreria de uma sofisticação do sentimento de vingança dos homens fracos; estes, através do temor de sofrerem uma punição perpétua, a pessoa submetida aos parâmetros de uma moral religiosa de caráter coercitivo vislumbra adequar de todas as formas as suas disposições individuais aos valores estabelecidos pelo código normativo no qual se baseiam os adeptos dessa visão de mundo. Esse medo exerce grande influência sobre a vida prática do “homem de rebanho”, pois quem aceita seguir os mandamentos morais impostos pela casta religiosa acredita que, se porventura ele infringir as regras estabelecidas, ele terá que prestar contas por essa ação numa dada circunstância.

*Instinto de rebanho* - Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia este em primeiro lugar – e em segundo e terceiro – é igualmente o critério máximo de valor de cada indivíduo. Com a moral o indivíduo é levado a ser função de rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. Dado que as condições para a preservação da comunidade eram muito diferentes daquelas de uma outra comunidade, houve morais bastante diferentes, e, tendo em vista futuras remodelações essenciais dos rebanhos e comunidades, pode-se profetizar que ainda aparecerão morais muito divergentes. Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo (NIETZSCHE, 2001b, p. 142).

Um dos principais aspectos da visão de mundo da religião cristã que teria prevalecido ao longo de seu processo histórico seria o do sentimento de reparação, ou seja, o anseio da parte do fiel devoto em punir a todo custo o indivíduo que porventura viesse a cometer atos imputados como pecaminosos contra os mandamentos morais redigidos, sobretudo no que diz respeito à relação prática entre os homens seguidores da fé cristã. Tal pode ser considerado, sob uma perspectiva aparente e superficial, como uma espécie de legitimação concreta do sentimento de justiça, mas que, nas disposições afetivas mais terríveis da consciência do cristão, demonstra um virulento anseio de vingança camuflada em afirmação da justiça, pois evidencia a destilação do sentimento de ódio e rancor da parte do cristão devoto para com o pecador. Inclusive, essa punição moral em todas as circunstâncias,

posto mesmo quando nenhuma pessoa toma conhecimento do seu “pecado”, essa punição será exercida, caso o indivíduo não se arrependa sinceramente, pois existe um Deus punidor que tudo vê, pronto para castigar aquele que não segue os seus preceitos morais.

Neste ponto da presente argumentação, cabe apresentarmos as críticas que Max Scheler direciona ao pensamento genealógico de Nietzsche acerca da relação que este estabelece entre a moral cristã e o espírito de ressentimento, de modo que possamos esmiuçar a sua pretensão de refutar a pertinência argumentativa do discurso nietzschiano, e de que modo este se revela ainda mais consistente mediante as colocações de Max Scheler: este salienta que Nietzsche em verdade apenas teria focado nas suas críticas algumas tendências ascéticas da religião cristã em sua trajetória de desvalorização do corpo e do âmbito da sensibilidade, não concorda com a tese nietzschiana de que a moral cristã cresceu sob o solo do ressentimento, preferindo então inserir no lugar da visão de mundo cristã o desenvolvimento da consciência burguesa como o grande marco da presença do espírito de ressentimento no âmbito de nossa civilização ocidental, encontrando assim a sua expressão por excelência na eclosão da Revolução Francesa (SCHELER, 1994, p. 89).

Através do advento da burguesia como força política contrária ao espírito “aristocrático” e o seu gosto pela seletividade e pelo cultivo da singularidade do gênio, o homem sem qualidades e aspirações superiores surge como o arauto da modernidade ocidental; a palavra de ordem do homem moderno é a defesa incondicional do conforto material e para tanto ele apregoa a crença no poder messiânico do progresso e da técnica. Neste quesito, Nietzsche é um precursor de Max Scheler na crítica ao otimismo do ideário moderno, ao enunciar no § 4 de *O Anticristo* que

A humanidade não representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo com hoje se acredita. O “progresso” é apenas uma idéia moderna, ou seja, uma idéia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento não significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento (NIETZSCHE, 2007, p.11-12).

Da mesma maneira, podemos afirmar que Max Scheler compreendeu de modo pertinente a sintomatologia psicofisiológica do ressentimento, evidenciando suas afinidades com Nietzsche, ao dizer que

O ressentimento é um envenenamento da alma, com causas e conseqüências bem determinadas. Ele é uma introjeção psíquica contínua, que através de um exercício sistemático de recalçamento de descargas desperta certos movimentos internos e afecções, que em si são normais e pertencem à estrutura fundamental da natureza

humana, bem como uma série de introyeções contínuas sob a forma de ilusões de valor, que trazem como consequência os juízos de valor (SCHELER, 1994, p. 52).

Nessas condições, cabe então salientarmos que, apesar de apresentarem perspectivas similares acerca da decadência dos valores da humanidade moderna e da raiz psicológica do ressentimento, Nietzsche e Max Scheler são antípodas em relação ao problema da legitimação moral do sofrimento e dos mecanismos punitivos concretos e imaginários contra aqueles que se encontravam fora do âmbito da religião cristã. Nietzsche sentencia ironicamente em no fragmento póstumo 11 [153] compilado no volume XIII da que

A Igreja excomungou os imperadores alemães em nome dos seus vícios! Como se qualquer monge ou padre pudesse se permitir discutir o que um Frederico II pode requerer de si mesmo. Um Don Juan é despachado para o Inferno. É bem ingênuo. Observou-se que todos os homens interessantes não estão no Céu? [...] A Igreja enviou ao Inferno todos os grandes homens. – Ela combate contra toda a grandeza do homem [NIETZSCHE, 1980, p. 72-73].

Max Scheler, por sua vez, acredita encontrar um genuíno sentido soteriológico nas práticas expiatórias infligidas aos *hereses*, como se tais atos brotassem do autêntico amor cristão pelos desviados, que, na hora extrema, poderiam obter a salvação da alma através do martírio do corpo:

A inquisição não executava as penas tão-somente com a intenção do amor à comunidade dos crentes, tendo em vista o fato destes serem envenenados pelos heréticos e enganados no que concernia a sua salvação; mas, também, com a intenção absolutamente sincera de amor pelos próprios hereses – mesmo que eles estivessem fundamentados em outro tipo muito estranho de crença, segundo nosso ponto de vista. Nestes casos, a alma herética deveria ser aconselhada através da sua queimação corporal, preparando-a, de algum modo, para receber a graça divina (SCHELER, 1994, p. 127).

A partir de um viés crítico nietzschiano, não podemos concordar com a argumentação precedente de Max Scheler. A instituição da Inquisição no mundo ocidental é certamente a comprovação histórica da incapacidade de afirmação da diferença axiológica no seio de uma religião estabelecida, e pensar na sua realização como um ato de “amor” que visa promover a elevação espiritual do supliciado denota a adoção de uma perspectiva que escamoteia a autêntica disposição que motivou a Igreja cristã a assassinar os *hereses*: o espírito de ressentimento que se origina da indisposição em se estabelecer interações com valorações e preceitos religiosos distintos. Tal posicionamento sectário é um entrave para o desenvolvimento de uma vivência religiosa saudável para a existência, pois se fundamenta no estabelecimento de um relacionamento do homem para com a divindade pautado não no

genuíno sentimento de amor, mas de temor. Tanto pior, ocorre a distorção axiológica da práxis evangélica de Jesus, que se sustentava por uma valoração destituída de ressentimento e de critérios moralizantes de conduta. Neste ponto, cabe que façamos uma colocação radical acerca das intensas críticas nietzschianas ao ideário cristão: é imprescindível que se estabeleça a separação entre a atividade evangélica de Jesus e a perpetuação do seu legado pela institucionalização eclesiástica e pela teologia cristã. Com efeito, Nietzsche destaca que

A vida do Redentor não foi senão *essa* prática – sua morte também não foi senão isso... Ele não tinha mais necessidade de nenhuma fórmula, de nenhum rito para o trato com Deus - nem mesmo oração. Acertou contas com toda a doutrina judaica da penitência e reconciliação; sabe que apenas com a prática de vida alguém pode sentir-se ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, a qualquer momento um ‘filho de Deus’. Não a “penitência”, não a oração pelo perdão’ é um caminho para Deus: somente a prática evangélica conduz a Deus, ela justamente *é* Deus – O que foi *liquidado* com o evangelho foi o judaísmo dos conceitos “pecado”, “perdão dos pecados”, “fê”, “redenção pela fê” – toda a doutrina eclesiástica judia foi negada na “boa nova” (NIETZSCHE, 2007, p. 40-41).

A Paixão, o evento que representaria a culminação beatífica da obra evangélica de Jesus, se torna o mecanismo teológico que reteria a individualidade dos fiéis diante dos seus parâmetros normativos, tudo em decorrência da incapacidade de se compreender a realização simbólica e atemporal do *Reino de Deus* nesse próprio acontecimento. Conforme afirma Nietzsche em um surpreendente fragmento póstumo compilado na KSA XII, 2[96]: “Cristo na cruz permanece o símbolo mais sublime – sempre ainda” (NIETZSCHE, 1980, p. 108). Nesta imagem sagrada se manifesta a possibilidade de vencermos o colérico espírito de reparação mediante a capacidade de se amar os *inimigos*. Para Nietzsche,

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como ensinou – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio - seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior; mais ainda, ele provoca o pior... E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, *naqueles* que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho. “Este foi verdadeiramente um homem divino, um filho de Deus” – diz o ladrão.<sup>4</sup> “Se sentes isso – responde o Salvador – “então estás no *paraíso*, és também um filho de Deus...” Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade... mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo*... (NIETZSCHE, 2007, p. 42).

---

<sup>4</sup> É importante destacarmos que Nietzsche comete um equívoco de citação ao colocar na boca do ladrão a frase na qual se proclama a divindade de Jesus, quando na verdade teria sido um centurião romano que enunciara tal sentença (Cf. MARCOS, 15, 39-40; LUCAS, 23, 47-48).

Contudo, os “seguidores” do legado evangélico de Jesus não compreenderam a sua perspectiva beatífica, inserindo traços reativos, moralistas e teleológicos no discurso *extra-moral* do Nazareno, negando assim a autenticidade e a inocência sagrada dos Evangelhos. Conforme Nietzsche argumenta,

O destino do evangelho foi decidido com a morte – foi pendurado na “cruz...” Somente com a morte, essa morte inesperada, ignóbil, somente a cruz, geralmente reservada para a *canaille* [canalha] – somente esse horrível paradoxo pôs os discípulos ante o verdadeiro enigma: “*quem foi esse? O que foi isso?*.” – O sentimento abalado e profundamente ofendido, a suspeita de que tal morte poderia ser a refutação de sua causa, a terrível interrogação “por que justamente assim?” – é um estado que se compreende muito bem. Tudo aí tinha de ser necessário, ter sentido, razão, suprema razão; o amor de um discípulo não conhece acaso. Apenas então o abismo se abriu: “quem o matou? *quem* era seu inimigo natural?” – essa questão irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo dominante, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem*. Até ali *faltava*, em seu quadro, esse traço guerreiro, essa característica de dizer o Não, fazer o Não; mais até, ele era o contrário disso. Evidentemente, a pequena comunidade não compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo sentimento de *ressentiment* [ressentimento]: - sinal de como o entendia pouco! Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a *prova* de sua doutrina... Mas seus discípulos estavam longe de *perdoar* essa morte – o que teria sido evangélico no mais alto sentido; ou mesmo de oferecer-se para uma morte igual, com meiga e suave tranquilidade no coração... Precisamente o sentimento mais “inevangélico”, a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de “reparação”, “julgamento” (- e o que pode ser menos evangélico do que “reparação”, “castigo”, “levar a julgamento”!). Mais uma vez a expectativa popular de um Messias apareceu em primeiro plano; enxergou-se um momento histórico: o “reino de Deus” como ato final, como promessa! Mas o evangelho fora justamente a presença, a realização, a realidade desse “reino de Deus”... Pela primeira vez carrega-se todo o desprezo e amargor contra fariseus e teólogos para o tipo do mestre – tornando-o assim um fariseu e teólogo! Por outro lado, a frenética veneração dessas almas totalmente saídas dos eixos não mais tolerou a evangélica identificação de cada um como filho de Deus, que Jesus havia ensinado: sua vingança foi *exaltar* extravagantemente Jesus, destacá-lo de si: assim como os judeus de outrora, por vingança contra os inimigos, haviam separado de si e erguido às alturas o seu. O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do *ressentiment*... (NIETZSCHE, 2007, p. 46-48).

Podemos dizer que o caráter axiológico mais elevado da prática crística não depende da ocorrência de eventos escatológicos que sirvam de confirmação da autoridade sagrada de Jesus, procedimento tão bem articulado pelo discurso teológico cristão, mas da capacidade de viver efetivamente na sua esfera sagrada. Segundo Nietzsche,

A partir de então houve um problema absurdo: “como *podia* Deus permitir isso?” A perturbada razão da pequena comunidade deu-lhe uma resposta assustadoramente absurda: Deus deu seu filho em sacrifício para o perdão dos pecados. De uma só vez acabou-se o evangelho! O *sacrifício expiatório*, e em sua forma mais bárbara e repugnante, o sacrifício do inocente pelos pecados dos culpados! Que pavoroso paganismo! – Jesus havia abolido o próprio conceito de “culpa” – ele negou todo abismo entre Deus e homem, ele *viveu* essa unidade de Deus e homem como sua “boa

nova"... E não como prerrogativa! – A partir de então entra no tipo do Redentor, passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da *ressurreição*, com a qual é escamoteado o conceito de "beatitude", a única realidade do evangelho – em prol de um estado *posterior* à morte!... Com a insolência rabínica que sempre o caracteriza, Paulo racionalizou esta concepção, esta *obscenidade* de concepção, da seguinte forma: "Se Cristo não ressuscitou de entre os mortos, é vã a nossa fé" [1 Coríntios, 15,14], - E de uma só vez o evangelho se tornou a mais desprezível das promessas não realizáveis, a desavergonhada doutrina da imortalidade pessoal... O próprio Paulo ainda a ensinava como *recompensa*!... (NIETZSCHE, 2007, p. 48).

Nessas circunstâncias, a morte de Jesus na cruz se torna uma dívida metafísica a ser aplicada ao devoto cristão, que deve se submeter piamente ao ensinamento sacerdotal que exige penitência e abnegação. Conforme comenta Deleuze,

Examine-se aqui o que o Cristianismo chama "remissão". Não se trata de modo algum de uma libertação da dívida, mas de um aprofundamento da dívida. Não se trata de modo algum de uma dor pela qual se paga a dívida, mas de uma dor pela qual nos vinculamos a esta, pela qual nos sentimos devedores para sempre (DELEUZE, 2001, p. 211-212).

Essa relação de dívida metafísica é estabelecida pela moralidade cristã com o intuito de se conceder caracteres soteriológicos ao sofrimento de Cristo, justificando-o teologicamente quando em verdade toda relação de culpabilidade e reparação foram eliminadas pela experiência sagrada da *Boa Nova*. *Deus*, que na vivência crística, conforme a surpreendente interpretação nietzschiana significa a própria prática evangélica de beatitude, adquire novamente caracteres ressentidos projetados pela consciência normativa dos sacerdotes e teólogos. Deleuze, ao apontar a distorção realizada sobre a tipologia extra-moral de Jesus, destaca que

"Deus" crucificou o seu filho por amor; responderemos a este amor na medida em que nos sintamos culpados, culpados por essa morte, e a repararemos acusando-nos, pagando os juros da dívida. Sob o "amor de Deus", o sob o sacrifício do seu filho, toda a vida se torna reativa (DELEUZE, 2001, p. 231).

No ponto presente de nossa argumentação, mais uma vez se torna de grande importância a articulação valorativa entre Dostoiévski e Nietzsche, mais precisamente acerca da elaboração da tipologia psicológica de Jesus. O romancista russo, n' *O Idiota*, através do personagem Míchkin, o nobre protagonista da obra, cria uma espécie de avatar moderno de Jesus, dotado de inocência moral e, portanto, desprovido de qualquer consciência de culpabilidade, circunstância que impede o envenenamento existencial de seu psiquismo. Todavia, deslocado das valorações egoístas da sociedade e da maldade dos seus

interlocutores, Míchkin se torna uma presa fácil diante do jogo mesquinho dos circundantes. Baseado na elaboração dostoievskiana da figura singular do príncipe Míchkin, Nietzsche aproveitará o conceito de *idiota* para compreender a personalidade de Jesus, denominação que ao senso comum pode soar pejorativa, mas que analisada filologicamente na sua raiz grega representa a disposição psicológica do indivíduo que é instintivamente indiferente aos valores sociais instituídos e, por conseguinte, ao âmbito da moralidade coercitiva (NIETZSCHE, 2007, p. 35-36). As valorações religiosas da vivência da idiotia são caracteristicamente extra-morais.<sup>5</sup> Tal como argumenta Marco Vannini:

Por isso não há dúvida que a pesquisa fisiológica (e psicológica) sobre Jesus que termina na definição de ‘idiota’, subentenda uma avaliação positiva sua, em estreito paralelismo com o significado dostoievskiano da palavra – tão positiva que o próprio Nietzsche acaba identificando-se com essa figura de Jesus – Idiota (VANNINI, 2003, p. 512)

O tipo *idiota* está imediatamente associado ao plano da vivência evangélica originária, ao contrário da falsa consciência devota “cristã”, que prega um Cristianismo deformado, repleto de calúnia e deturpado axiologicamente, ou seja, um verdadeiro *Anticristo*, conforme afirma apaixonadamente Míchkin (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 606). Todavia, a moralidade cristã vai corromper, a nível teológico, o legado da *idiotia* de Jesus, tornando-o o *Cordeiro de Deus* por cuja morte sacrificial toda a humanidade é redimida, desde que o devoto cristão se incline existencialmente aos ditames morais estabelecidos pela casta sacerdotal, que inocula novamente na consciência dos fiéis os traços tristonhos, depressivos, reativos e ressentidos que Jesus, por meio de sua práxis beatífica, havia dissolvido de forma satisfatória, ao realizar a unicidade imanente com *Deus* (NIETZSCHE, 2007, p. 41-42).

A teologia cristã, distorcendo as valorações evangélicas da práxis crística, torna o ressentimento o impulso condutor em seu processo de submissão da vida do devoto. De acordo com essa disposição reativa e decadente infiltrada na conduta doutrinária cristã, para que o homem não sofra dos efeitos da cólera divina, ele deve necessariamente direcionar a sua singularidade aos códigos morais estabelecidos. Todavia, esse problema da *invenção* de uma dimensão supra-sensível na qual o indivíduo pecador deverá expiar suas faltas, decorreria,

---

<sup>5</sup> Podemos fundamentar teologicamente estas questões sobre a “idiotia divina” de Jesus com os seguintes relatos evangélicos: “Certo homem de posição lhe perguntou: ‘Bom Mestre, que devo fazer para herdar a vida eterna?’ Jesus respondeu: ‘Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão só Deus!’” (Lucas, 18, 18-19); Jesus diante de Pôncio Pilatos afirma: “Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse desse mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui” (João, 18, 36).

segundo a compreensão de Nietzsche, da legitimação de uma causa imaginária associada ao instinto de vingança do tipo ressentido: este, para normatizar a diversidade dos indivíduos, projeta na idéia de Deus caracteres vis e passionais da mais grotesca vulgaridade, fazendo da idéia de um ser divino uma mera projeção dos afetos vingativos contra todo partidário de uma valoração diferente (hábitos religiosos, perspectivas doutrinárias etc.). Uma vez que não é mais possível que se exerça uma violência física contra o homem imputado como “pecador”, por causa das mudanças no modo de tratamento aos divergentes da moralidade religiosa, elege-se uma dimensão metafísica como local de punição para os homens que transgrediram os mandamentos sagrados. Segundo Nietzsche,

Psicologicamente, em toda sociedade organizada em torno ao sacerdote os “pecados” são imprescindíveis: são autênticas alavancas do poder, o sacerdote *vive* dos pecados, ele necessita que se peque... Princípio supremo: “Deus perdoa quem faz penitência” – em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote*. - (NIETZSCHE, 2007, p. 33).

Na prática normativa da religião moral, a pena, que outrora era aplicada no corpo do indivíduo, adquire um estatuto simbólico, “espiritualizando-se”, tornando-se uma sanção moral a ser sofrida pela alma no decorrer da eternidade. Dessa maneira, os homens tolos e crédulos, desprovidos de um nível significativo de senso crítico, acreditam nesses impropérios que aviltam a possibilidade de formulação de uma saudável experiência religiosa, pautada no sentimento de amor e respeitabilidade para com o outro. Para a compreensão deste problema do sentimento de vingança existente na moralidade teológica do Cristianismo institucionalizado, é importante destacar que Nietzsche (1999, p.39-43) enumera alguns exemplos do espírito de ressentimento na teologia cristã, citando os casos de Tertuliano, Padre de Igreja, e de São Tomás de Aquino:

Mas restam outros espetáculos, aquele último e perpétuo dia do juízo, aquele dia não esperado pelos povos, dia escarnecido, quando tamanha antigüidade do mundo e tantas gerações serão consumidas num só fogo. Quão vasto será então o espetáculo! Como rir! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis, de quem se dizia estarem no céu, gemendo nas mais fundas trevas, junto ao próprio Júpiter e suas testemunhas. Do mesmo modo os líderes, perseguidores do nome do Senhor, derretendo-se em chamas mais cruéis do que aquelas com que eles maltrataram os cristãos! E também aqueles sábios filósofos, que diante dos seus discípulos tornam-se rubros ao se consumirem no fogo, juntamente com eles, a quem persuadiam que nada pertence a Deus, a quem asseguravam que as almas ou não existem ou não retornarão aos corpos antigos! Do mesmo modo os líderes (os governadores das províncias), perseguidores do nome do Senhor, derretendo-se em chamas mais cruéis do que aquelas com que eles maltrataram os cristãos! E também aqueles sábios filósofos, que diante dos seus discípulos tornam-se rubros ao se consumirem no fogo, juntamente com eles, a quem persuadiam que nada pertence a Deus, a quem asseguravam que as almas ou não existem ou não retornarão aos corpos antigos! Os poetas também, a tremer, não diante do tribunal de Radamanto ou de Mínos, mas daquele do Cristo inesperado! Então se escutará melhor os trágicos, a saber, melhor serão ouvidas as suas vozes (melhor a voz,

maiores os gritos) em sua própria desgraça; então serão conhecidos os hístriões, mais dissolutos [tradução alternativa: mais desenvoltos] no fogo, então se verá o auriga, todo rubro no carro flamejante, então se contemplarão os atletas, não no ginásio, mas no fogo lançando seus dardos, a não ser que eu nem queira esses espetáculos, e antes prefira dirigir um olhar insaciável àqueles que maltrataram o Senhor: "Eis", direi, "o filho do artesão e da prostituta, o destruidor do Sábado, o Samaritano, o que tem o demônio. Eis aquele que comprastes de Judas, eis aquele que foi golpeado com a vara e com bofetadas, que foi humilhado com escarros, a quem foi dado de beber fel e vinagre. Eis aquele que os discípulos roubaram às escondidas, para que se dissesse que havia ressuscitado, ou aquele a quem o hortelão arrastou, para que suas alfaces não fossem machucadas pelo grande número de passantes". Tais visões, tais alegrias, que pretor, ou cônsul, ou questor, ou sacerdote, te poderia oferecê-las, da sua própria generosidade? E no entanto, de certo modo já as possuímos mediante a fé, representadas no espírito que imagina. De resto, como são aquelas coisas que nem o olho viu, nem o ouvido ouviu, nem subiram ao coração do homem? (1 Cor. 2,9) Creio que são mais agradáveis que o circo, que ambos os teatros, e todos os estádios" (TERTULIANO, *De spectaculis*, cap. 30).

[*Et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complacet, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenam, impiorum perfecte intueantur* [**Por tanto, para que a beatitudo dos santos lhes satisfaça mais, e por ela dêem graças mais rendidas Deus, se lhes concede que vejam perfeitamente a pena dos ímpios**] (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Suplemento, Questão 94, artigo 1).

Tais citações demonstram o comprometimento dessa instituição religiosa com o adoecimento moral do ser humano que se mantém submisso moralmente aos seus ditames, pois tal mecanismo repressivo é utilizado como forma de melhor dominá-lo, castrando os seus impulsos singulares mediante as ameaças da perdição eterna. A elaboração desse sistema coercitivo na moral religiosa deriva do ódio dos detentores da autoridade teológica perante tudo aquilo que é belo e sensual, posto que, impossibilitados de desfrutarem da saúde e da exuberância da vida, manifestam aversão por tudo que venha a demonstrar apreço pela beleza decorrente da afirmação jubilosa da existência. Os adeptos dessa moralidade castradora, portanto, sofreriam, de acordo com a terminologia empregada por Nietzsche, de distúrbios fisiológicos, que impedem uma compreensão saudável da vida. Tanto pior, por causa dessa degenerescência, sentem repulsa pela expressão da alegria daqueles que são afetivamente saudáveis, como se estes indivíduos fossem os culpados pela decadência vital dos fracos, quando, na verdade, eles mesmos é que seriam os responsáveis por essa situação de declínio. O adepto da moral do ressentimento tende a transferir sua própria culpa para fora de si, para o *outro*, estigmatizando a este como o iníquo, o culpado pelos seus males existenciais.

Como aqueles que se encontram sob a égide da moral do ressentimento negam incondicionalmente os signos da beleza e da saúde vital, eles elaboram uma compreensão dicotômica da realidade, na qual tudo aquilo que é associado ao âmbito corporal e ao mundo material, pelo fato de tais instâncias se encontrarem submetidas ao acaso e ao jogo de

transformação, são consideradas como ontologicamente inferior, elegendo assim uma esfera supra-sensível como verdadeira morada do ser. O devir, na perspectiva do homem ressentido, é interpretado como um evento negativo e triste, recebendo da parte desse indivíduo existencialmente decadente a mais completa aversão.

Essa atitude decorre da incapacidade do tipo fraco de aceitar a mutabilidade contínua e necessária da realidade, de maneira que ele vislumbra então a idéia da existência do mundo supra-sensível, puramente inteligível, como dimensão pura, livre de qualquer acidente ou transformação. Uma vez que o corpo se encontra sujeito aos efeitos cíclicos da natureza, o indivíduo elege a alma como a sua parte constituinte que permanecerá existindo numa outra vida, considerada como a verdadeira realidade. Podemos dizer que a elaboração dessa compreensão dualista do mundo contém elementos do olhar ressentido, pois o “homem decadente”, incapaz de conviver com a idéia de finitude das coisas mundanas, anseia pela permanência dos aspectos que, segundo ele, não sofreriam a ação transformadora do tempo. Como o seu corpo, material, é por natureza corruptível, o *homem metafísico*, imbuído de uma arraigada imprecisão contra a sensibilidade, considera que os elementos sutis que lhe constituem estão livres da ameaça da decomposição. Aliás, a valoração desse tipo de indivíduo, em nome de uma pretensa dignidade moral da condição humana, considera que seria uma contradição que a vida do indivíduo se restringisse apenas ao momento da existência física, postulando a existência do indivíduo enquanto ente supra-sensível, para que a aventura humana na Terra, com os seus constantes percalços, sejam adequadamente justificados. Para que a condição humana tenha algum sentido, aquilo que ele possui de excelente e puro deve permanecer, transferido no além-vida para uma dimensão postulada também como perfeita.

### **Considerações Finais**

Conforme analisamos no decorrer deste texto, podemos afirmar que o problema crucial da manifestação deletéria do ressentimento na vida humana decorre da incapacidade do indivíduo assolado por tal transtorno afetivo se desvencilhar da ação turbulenta das disposições reativas ao longo das suas experiências cotidianas. Acumuladas na estrutura psíquica do ser humano, os afetos ressentidos impedem o desenvolvimento do seu fluxo criativo, pois o indivíduo assolado por esse distúrbio se deixa levar pela preponderância dos estados de declínio existencial no seu psiquismo. Por não conseguir assimilar as experiências

afetivas imputadas como *ruins*, esse tipo de homem sofre, na sua própria existência, do efeito corrosivo dos sentimentos degenerativos da sua constituição orgânico-fisiológica.

De acordo com a exposição literária de Dostoiévski acerca do *homem do ressentimento* e da *psicologia do ressentimento* elaborada por Nietzsche em suas obras de maturidade (*Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*), caberia a seguinte pergunta, crucial para a compreensão da estrutura valorativa de nossa própria civilização de raiz judaico-cristã: de que maneira as disposições ressentidas interferem em nossas atividades criadoras, sejam filosóficas, artísticas ou religiosas? Ora, uma vez que as ações humanas são inspiradas imediatamente pela influência dos afetos, não há dúvidas que existem criações caracterizadas pela influência do ressentimento em seus caracteres, assim como há obras marcadas pela presença de sentimentos tônicos como a alegria ou o amor em suas configurações. Por conseguinte, pensando conforme a axiologia nietzschiana, certamente cabe ao filósofo, enquanto uma espécie de intérprete da cultura, avaliar os sintomas de declínio ou crescimento de uma sociedade, de um povo, e detectar as motivações existenciais para o seu florescimento criativo ou a sua decadência vital.

Outro ponto importante de nossa argumentação que merece ser retomado nessas últimas considerações consiste na possibilidade de afirmarmos a manifestação, em Nietzsche, de uma consciência autêntica da experiência do sagrado ocorrida na prática evangélica de Jesus, e de que modo esta se imiscui de qualquer relação com o espírito do ressentimento e suas avaliações reativas em relação ao mundo em que vivemos. Conforme os argumentos apresentados por Nietzsche no decorrer de *O Anticristo* acerca da *Psicologia do Redentor*, fica claro que não há incompatibilidade entre o exercício da *Boa Nova* e o estabelecimento da alegria na prática cotidiana, e mesmo Nietzsche salienta que a vida cristã, tal como a vivida por Jesus, é ainda possível, e para determinadas pessoas é até necessária. O Cristianismo autêntico, originário, é possível em qualquer época (NIETZSCHE, 2007, p. 45). Através dessa colocação nietzschiana percebemos que a motivação para legitimação dessa experiência crística primordial reside justamente no fato de nela inexistir qualquer etologia do ressentimento; pelo contrário, nada mais contrário ao tipo crístico do que a reatividade e o rancor. A grande questão apresentada por Nietzsche consistiria, portanto, em depurarmos do Cristianismo histórico todos os elementos anódinos que porventura sejam alheios ao âmbito evangélico originário. Tal procedimento, conforme os apontamentos nietzschianos indicam, certamente promoveria no seio da civilização cristã uma eliminação espantosa da raiz ressentida que motivou a sua constituição eclesiástica e teológica.

## Referências Bibliográficas

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da Moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Direção Editorial de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.

DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. Trad. de Ítalo Eugênio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2002.

\_\_\_\_\_. *Memórias do subsolo*. Trad. de Bóris Schnaidermann. São Paulo: Editora 34, 2000.

FRECHEIRAS, Marta Luzie de Oliveira. “A questão do ressentimento em Nietzsche e Max Scheler” In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles (Org.) *Assim falou Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 49-55.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2001.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2000.

HOMERO. *Iliada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Odisséia*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo / Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo: 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo – como alguém se torna o que se é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

PLATÃO. *Crátilo*. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Trad. de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora da UnB, 2000.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Trad. de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Ed. 70, 2006.

SCHELER, Max. *Da Reviravolta dos valores*. Trad. de Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 1994.

TERTULIANO. *De Spectaculis*. Disponível em [http //www.tertullian.org/latin/de\\_spectaculis.htm](http://www.tertullian.org/latin/de_spectaculis.htm). Consulta realizada em 14.11.2010.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Trad. Coordenada por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001.

VANNINI, Marco. “Friedrich Nietzsche – Uma relação de amor-ódio com Jesus e uma surpreendente tentativa de identificação” In ZUCAL, Silvano (Org.). *Cristo na Filosofia Contemporânea – Vol. I: de Kant a Nietzsche*. Trad. de José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003, p. 499-529.

WILKE, Valéria Cristina Lopes. “Memória – Esquecimento: Nietzsche e Benjamin” In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles (Org.) *Assim falou Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 155-169.