



# Para além do ressentimento e do *pathos* da distância: a indiferença como *amor fati*

*Beyond the resentment and the pathos of distance: the indifference as amor fati*

**Danilo Bilate**

Doutor em Filosofia pela UFRJ e pela Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Rio de Janeiro, RJ - Brasil, e-mail: [danilobilate@yahoo.com.br](mailto:danilobilate@yahoo.com.br)

---

## Resumo

Nietzsche analisa o ressentimento, caracterizando-o como um afeto enfraquecedor ou deprimente. Por outro lado, ele cria o conceito de *pathos* da distância para designar um outro afeto, fortalecedor e ascendente, que seria próprio a todo tipo nobre. Entretanto, a definição de *pathos* da distância pode ser aproximada da definição de ressentimento, na medida em que ambos operam por uma relação de alteridade, onde ou um indivíduo se ressent por outro ou um indivíduo deseja se afastar de um outro. Investigaremos se esse desejo de afastamento pode ser considerado uma forma de ressentimento ou se esse mesmo desejo pode vir acompanhado do amor pela totalidade do real, pelo *amor fati*.

Seguindo essa última hipótese, questionaremos se é ou não possível uma indiferença amorosa, isto é, uma indiferença que não se manifesta como ressentimento.

**Palavras-chave:** *Ressentiment*. *Pathos* da distância. Indiferença. *Amor fati*.

## Abstract

Nietzsche analyzes resentment, characterizing it as an affection weakening or depressing. Moreover, he creates the concept of pathos of distance to designate another affection, strengthening and upward. However, the definition of pathos distance can be approximated by the definition of resentment in that both operate by a relationship with otherness: or an individual suffers by another or one individual wishes to move away from one another. We will investigate if this desire of separation can be considered a form of resentment or if this desire can be accompanied by the love of the real, the amor fati. Following this last hypothesis, we will investigate if it is possible an indifference with love, that is, an indifference that is not manifest as resentment.

**Keywords:** Resentment. *Pathos* of distance. Indifference. *Amor fati*.

---

## Introdução

Nietzsche desenvolve uma importante análise psicofisiológica do ressentimento ou, em francês, como ele sempre escreve o termo, *ressentiment*. A palavra surge pela primeira vez em seus escritos no ano de 1875, em algumas notas que ele escreve a partir de sua leitura de Eugen Dühring (e-KGWB 9[1] de 1885). Já nesse local, o ressentimento é relacionado diretamente ao afeto de vingança (*Rache*), relação que estará presente em quase todas as referências futuras ao ressentimento. Este só se torna objeto de estudos aprofundados em 1887, sobretudo em *Para a genealogia da moral* e um pouco depois em *O anticristo* de 1888. A etimologia da palavra francesa é bem evidente. Ela tem sua origem no verbo *ressentir* ou sentir de novo.

Como veremos, é exatamente esse o sentido que Nietzsche dá ao termo. Além disso, as suas referências ao ressentimento são também frequentemente ligadas – além da vingança – ao ódio (*Haß*) e ao rancor (*Rancune*). Como uma pulsão, o ressentimento é uma força que “empurra à ação” (FP de 1887/1888 11[240]), mas esse instinto é deprimente, ele enfraquece a vitalidade do indivíduo que o experimenta, ele é um “instinto de declínio” (FP de 1888 14[182]). Portanto, nascido “da fraqueza”, o ressentimento é doentio, donde se explica a afirmação de que o “estado de doença não é nada senão uma espécie de ressentimento” (EH, Por que sou tão sábio, 6). Como veremos, o ressentimento depende necessariamente de uma relação de alteridade, pois esse instinto nasce sempre como reação corporal (de um indivíduo ou de um grupo) a um outro que inflige àquele(s) corpo(s) um sofrimento qualquer.

A estrutura da expressão *pathos* da distância (*pathos der Distanz*) demonstra precisamente a sua significação: trata-se de uma paixão que impulsiona algo a tomar distância em relação a um outro. A expressão pode ser encontrada nos escritos nietzschianos desde 1885, isto é, desde a época da publicação de *Além do bem e do mal*. Nietzsche recorreu a várias outras expressões para dizer tal *pathos*, tais como “afeto de distância” (*Affekt der Distanz* ou *Affekt der Distance*) e “sentimento de distância” (*Gefühl für Distanz* ou *Distanz-Gefühl*). Como sentimento, afeto ou paixão, o *pathos* da distância tem, pois, o mesmo estatuto psicofisiológico do ressentimento, tendo em vista que, pelo vocabulário impreciso nietzschiano, a tais termos podemos associar a palavra instinto (*Instinkt*), que Nietzsche usa para falar do *ressentiment*.

A ideia fundamental do *pathos* da distância é a de um “sentimento de diferença hierárquica” (FP de 1885/1886 1[10]) ou da necessidade de separação e de organização, partindo do reconhecimento de uma diferença. Em suma, o *pathos* da distância seria uma “força organizadora” (CI, Incursões de um extemporâneo, 37). A dificuldade intrínseca à significação desse conceito se refere à questão da alteridade. Pela nossa hipótese, ele seria o desejo de independência que pressupõe um outro do qual se quer afastar. Se essa hipótese estiver correta, o *pathos* da distância seria também uma reação provocada pela alteridade, uma espécie de ressentimento. Torna-se preciso perguntar, então, se haveria algum elemento desse conceito que nos permitiria interpretá-lo como oposto a todo ressentimento. A nossa hipótese é a de que a indiferença (*Gleichgültigkeit* ou *Indifferenz*) seria precisamente esse elemento. Contudo, Nietzsche mesmo não teria evidenciado claramente a função da indiferença no desejo de independência e, justamente por isso, manteve o seu conceito de *pathos* da distância obscuro e confuso.

## O ressentimento como doença

Nietzsche parte de sua explicação da lógica da moral de escravos, opondo-a a lógica da moral nobre, para concluir que aquela nasceria de uma reação, enquanto esta nasceria de uma ação puramente afirmativa de si mesmo. É precisamente no momento em que ele está explicando o modo de valoração da moral de escravos que, pela primeira vez em seus livros publicados em vida, Nietzsche utiliza a palavra *ressentiment*. Para examinar como o corpo de um tipo escravo produz valores, Nietzsche escolhe tal palavra, ao que parece, para se servir da significação do prefixo “re”. É, pois, o caráter reativo desse afeto que ele quer sublinhar:

Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do *ressentiment*: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, ela precisa, em termos fisiológicos, de excitações exteriores para simplesmente agir – sua ação é no fundo reação (GM, I, 10).

O ressentimento é um instinto característico do tipo escravo que experimenta esse sentimento como uma reação a excitações exteriores. Ao contrário, no caso do modo de valoração nobre, a produção de valores é espontânea, isto é, independente de qualquer alteridade. Devemos entender que o critério de definição de “independência” aqui se relaciona a uma teoria do corpo que o entende como um conjunto de afetos, pulsões ou instintos. O corpo possui uma unidade relativa graças à coesão entre essas forças, coesão que permite identificá-lo como um “indivíduo” durante um período específico, distinto de “outros” corpos. Nesse sentido, mesmo que entendamos toda força como reativa, a valoração nobre apareceria como independente, porque seria gerada pelo indivíduo nobre sem relação com a alteridade de outro(s) corpo(s):

O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!”. (GM, I, 10).

A rigor, Nietzsche explica que há valores nobres que nascem espontaneamente e, ao mesmo tempo, que há outros, os “conceitos negativos”, que nascem *a posteriori*, por oposição àqueles. Como Nietzsche continua a explicar no mesmo local, esses conceitos negativos são relacionados à “esfera” do “homem comum” que é desprezada pelo tipo nobre. A moral nobre, enquanto *conjunto* de valores, não pode ser compreendida como independente de toda alteridade, pois seus valores negativos, que são o baixo, o comum e o ruim, existem. Mas a diferença substancial entre a moral dos senhores e a moral dos escravos é que os primeiros valores criados pelo nobre são autoafirmativos e independentes, que seus valores negativos são criados apenas posteriormente, enquanto que *todos* os valores escravos são criados *a posteriori*, como reação.

Então, a criação espontânea de valores nobres não se alimentaria de ressentimento? Nietzsche é enfático ao relacionar o tipo escravo ao ressentimento, quando sentencia, por exemplo, que a “rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores” (GM, I, 10). Mas a sua afirmação de que os valores nobres negativos nascem de uma reação aparece apenas muito rapidamente. Ora, o caráter reativo da valoração nobre que, como reação, depende da alteridade, é também ressentimento. É por isso que Nietzsche escreve, ainda que uma única vez, sobre “o ressentimento do homem nobre” e conclui que, “quando nele aparece”, o ressentimento “se consome e se exaure numa reação imediata” e que, por isso, nesse caso, tal sentimento “não *envenena*”. (GM, I, 10). Como Nietzsche deixar entrever aqui, ao contrário do tipo nobre, o que caracteriza a reação escrava é o fato de ser “envenenada”. Mas o que significa aqui a metáfora do veneno? Nietzsche explica que, como fruto do ressentimento nobre, o conceito de “ruim”, por exemplo, é uma “simples criação derivada” da oposição ao escravo. No entanto, o ressentimento escravo que cria o conceito de “mau” sai do “caldeirão do ódio insatisfeito” (GM, I, 11). À primeira vista, o ódio constitui a significação íntima da metáfora do “veneno” próprio ao ressentimento escravo.

Essa hipótese ganha força quando entendemos que o ódio alimenta o ressentimento escravo e, ao mesmo tempo, por ele é alimentado. Nota-se que o ódio que fomenta a valoração escrava é “insatisfeito”. Por conta de sua fraqueza, o tipo escravo é incapaz de se vingar do mais forte que lhe causou algum sofrimento. Segundo Nietzsche, o tipo escravo “entende do silêncio, do não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento

e da humilhação própria”. Dito de outro modo, por já ter sofrido algum tipo de violência e não ter sido capaz de se vingar, o tipo escravo mantém esse sofrimento vivo em sua memória e permanece em guarda, pronto para reagir a uma violência que poder vir a ser cometida novamente contra ele. Ele é incapaz de se esquecer de um sofrimento anterior e, além disso, precisa se lembrar de todos os acontecimentos, todas as pessoas, determinando quais delas podem ser perigosas para ele. Ao contrário, o nobre, indivíduo forte e poderoso, é incapaz de “levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive”. Graças a sua força, o tipo nobre esquece frequentemente, pois ele não tem *necessidade* de se lembrar de seus inimigos. Por conseguinte, o nobre “sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam” e pode até mesmo amar seus inimigos (GM, I, 10). O ódio característico do ressentimento, marcado na memória e, por isso, revivido constantemente, é como um verme que se enterra no espírito do tipo escravo. É por isso que Nietzsche escreve que “os afetos do ressentimento” são “a irritação, a susceptibilidade doentia, a impotência para agir, o desejo, a sede de vingança, o envenenamento em todos os sentidos da palavra” (EH, Por que sou tão sábio, 6). A metáfora do veneno, que acompanha a metáfora do verme, serve para mostrar essa repetição mnemônica afetiva do sofrimento, que alimenta o desejo de vingança. Afinal, é preciso que nos lembremos de um sofrimento a nós causado por outra pessoa para que seja possível haver o desejo de nos vingar dela. Por esse desejo, o indivíduo vivencia o prazer de imaginar o inimigo sofrendo como ele mesmo sofreu. O desejo de vingança, então, surge como uma consequência inseparável do rancor. Ao ligar o ressentimento ao ódio, ao rancor e ao desejo de vingança, Nietzsche se afasta do sentido etimológico estrito da palavra *ressentiment* que designa uma reação ou um sentir novamente, sentido estrito que poderia abarcar também um ressentimento nobre. Nesta feita, ele se aproxima do sentido francês moderno do termo, qual seja, se lembrar dos males sofridos e sofrer novamente a partir dessa lembrança.

Visto que o fraco é alguém que quer se vingar, mas que não pode realizar seu intento, ele precisa da “astúcia vingadora da impotência” que consiste em inverter a moral nobre (GM, I, 13). Esse ódio, então, se direciona para a totalidade do real e o ressentimento se torna o inimigo da vida em geral. Segundo Nietzsche, a invenção imaginária de outro mundo é a maneira que o ressentido tem de se vingar da vida (Ver AC 24). Ao inventar um outro mundo e uma outra vida que seria “melhor” que esta, o

ressentimento enfraquece a força vital do indivíduo. Por esse motivo, dentro da proposta de transvaloração dos valores vigentes que visa a valorização dos afetos fortalecedores, “mau” deve ser considerado “tudo o que provém da fraqueza, da inveja, da *vingança*” (AC 57). É por isso que Nietzsche luta contra toda forma de moral existente: a moral até aqui foi “a idiossincrasia dos *décadents*”, na medida em que teve sempre “a intenção escondida de *se vingar da vida*” (EH, Por que sou um destino, 7). E é por isso que ele declara ser a tarefa da sua própria moral a eliminação do ressentimento: “Purificação da vingança, eis *minha* moral” (FP de 1883 9[49]).

## O *pathos* da distância como assepsia

O *pathos* da distância é um afeto vivido individualmente, mas que se manifesta como desejo pelo estabelecimento de uma hierarquia entre corpos, pela via de uma organização social. A sociedade que Nietzsche crê como sendo a mais forte é “aristocrática”, isto é, ela se organiza de modo hierárquico, separando os indivíduos mais fortes dos mais fracos, porque nasce desse afeto primordial. Na primeira ocorrência da expressão nos textos publicados em vida por Nietzsche, ele já explica assim as implicações políticas desse *pathos*:

Toda elevação do tipo “homem” foi até o presente a obra de uma sociedade aristocrática – e não deixará de ser assim: na medida em que ela é uma sociedade que crê em uma vasta escala hierárquica, bem como em uma diferença de valor entre homem e homem, e que precisa de escravidão em algum sentido (BM 257).

A opinião de Nietzsche segundo a qual os indivíduos fortes precisam de escravidão nos parece particularmente interessante. Já aqui, ele sublinha que o *pathos* da distância não evita a alteridade, pois a aristocracia *precisa* de um outro que lhe seja subordinado, de um escravo “em algum sentido”. Seja como for, segundo Nietzsche, o *pathos* da distância teria grande importância para a criação de uma grande cultura e, por conseguinte, para que apareça no futuro um tipo de homem mais elevado. Por isso Nietzsche observa, em outro lugar, que, como sentimento de respeito, tal afeto é “a *condição* de elevação e de crescimento da cultura”. Mas ele lembra também que “ninguém tem mais hoje a coragem de privilégios, de direitos soberanos,

do sentimento de respeito consigo e com seus pares” e conclui que a política de seu tempo está “doente dessa falta de coragem” (AC 43). Logo, se o *pathos* da distância é uma forma de elevar o poder da cultura e dos indivíduos que a constituem, a falta desse *pathos* seria enfraquecedora, decadente, doentia. Assim, a separação e a hierarquização são estratégias políticas salutares para aumentar o poder psicofisiológico do indivíduo. Para Nietzsche, o desejo de distância opera como uma medida asséptica para preservar os tipos fortes de homem:

Se é normal a condição doentia do homem – e não há como contestar essa normalidade –, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes* do homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes. Isto é feito?... Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos. Isto é sabido?... (GM, III, 14).

Se o mundo moderno tem um “ar de hospício” ou um “ar de hospital”, se a decadência está por todo lugar, é preciso, para preservar os fortes, separá-los dos mais fracos, pois estes são “os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós”. Os doentes ou decadentes não confiam neles mesmos e eles se desprezam a si mesmos. “Neste solo de autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa”, escreve Nietzsche e ele acrescenta: “Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor”. Mais uma vez as metáforas do veneno e do verme surgem para dizer que os decadentes são vingativos e rancorosos, em uma palavra, ressentidos. Como eles se desprezam, eles se agarram sempre a uma relação de alteridade. Incapazes de amarem a si mesmos, eles precisam direcionar seu olhar para um outro. Eles têm necessidade de se compararem aos mais fortes fingindo uma superioridade: “A vontade dos enfermos de representar uma forma *qualquer* de superioridade, seu instinto para vias esquivas que conduzam a uma tirania sobre os sãos – onde não seria encontrada, essa vontade de poder precisamente dos mais fracos!”. Faz-se preciso tomar distância dos fracos, mantendo-os em quarentena, para que essa ideia falsa de superioridade não engane o indivíduo forte. Este deve confiar apenas em si mesmo e, assim, evitar a “contaminação” pelo ressentimento. É por isso que Nietzsche deseja “que os doentes não tornem doentes os que têm boa saúde” (GM, III, 14).

O *pathos* da distância surge, pois, como uma medida de assepsia contra o ressentimento.

Mais do que uma medida política de assepsia, o *pathos* da distância é uma consequência do reconhecimento individual do poder de si mesmo e da decadência do outro. Enojado pela fraqueza da maioria dos homens, o indivíduo forte pode tomar distância para buscar independência. Nesse caso, tratar-se-ia, segundo Nietzsche, de uma necessidade de saúde ou até de limpeza: “O que separar mais profundamente dois homens é um sentido e um grau diferentes de limpeza”, ele escreve antes de acrescentar que: “um tal pendor *distingue* – é um pendor nobre – ele coloca à parte” (BM 271). De fato, o *pathos* da distância é a marca mais evidente do que Nietzsche chama de “nobreza” no sentido figurado. Mais do que uma classificação estritamente política ou econômica, a nobreza é, para Nietzsche, a distinção de um indivíduo graças a sua força pulsional. Esta última se define, dentre outros motivos, pela consciência que um indivíduo toma de sua própria capacidade, comparando-a com a capacidade de outro. Para Nietzsche, essa consciência de sua própria força por oposição aos outros é a mais importante característica de um homem:

A primeira coisa que me pergunto para “sondar os rins” de um homem, é se ele tem um sentimento inato de distância, se enxerga em toda parte posição, ordem, hierarquia entre um homem e outro, se ele sabe *distinguir*: com isso é um *gentilhomme*; em qualquer outro caso o indivíduo submerge irremediavelmente na magnânima – oh, quão bondosa! – categoria da *canaille* (EH, O caso Wagner, 4).

O termo francês *canaille* é extremamente vil, como atesta sua origem etimológica no termo cachorro. A canalha é por definição o conjunto de pessoas desprezíveis. Esse texto confirma que o *pathos* da distância não evita a alteridade, pois o nobre é aquele que despreza o fraco e, por isso, como reação, dele se separa. No sentido estrito de ressentimento como reação, pois, o nobre se ressent. Tal qual o define Nietzsche aqui, o sentimento nobre de distinção está ligado diretamente ao desprezo por certos homens. Já em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche tinha explicitado que o tipo nobre despreza o homem comum. Como se anteviesse que relacionassem esse desprezo ao ódio e, analogamente, o *pathos* da distância ao ressentimento, Nietzsche escreve então que no desprezo do nobre pelo escravo “se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de

transformar seu objeto em monstro e caricatura” (GM, I, 10). Logo após, Nietzsche se esforça por fornecer dados etimológicos que mostrassem que os nobres gregos consideravam o homem comum, pelos diversos termos que a ele relacionavam, como um “infeliz”, como se por essa alcunha todo elemento de ódio e ressentimento fosse banido. Todavia, o esforço permanece insuficiente. Ao fazê-lo, Nietzsche apenas delimita o desprezo nobre como não negador de si mesmo, para contrastá-lo ao desprezo escravo que se exerce como autodesprezo.

Essa relação íntima entre o sentimento nobre de distinção e o nojo e o desprezo se torna evidente mais uma vez graças à análise dos elogios que Nietzsche faz à solidão. Para ele, ao se separar dos fracos, o indivíduo forte procura então seus semelhantes, mas, quando ele não os encontra, ele se isola completamente. Assim como o desejo de separação, a solidão é considerada por Nietzsche como salutar: “Em nós a solidão é uma virtude, enquanto inclinação e pendor sublime à limpeza, que advinha a inevitável impureza [*unreinlich*] necessariamente ligada a todo contato entre seres humanos” (BM 284). *Unreinlich* significa exatamente impuro ou sujo e o que é impuro ou sujo é nojento e desprezível. É por isso que Nietzsche escreve: “Para *me* conservar eu tenho os meus instintos protetores de desprezo, nojo, indiferença, etc. – eles me empurram para a solidão” (FP de 1884 26[117]). Não é absolutamente uma coincidência o fato de ele considerar que sua obra maior é uma defesa da solidão como garantia de pureza: “Todo o meu *Zarathustra* é um ditirambo à solidão ou, se me compreenderam, à pureza [*rein*]”. Mas é exatamente nesse trecho que Nietzsche declara também – e mais uma vez – que o “nojo pelo homem, pela ‘canalha’ [aqui ele usa o termo alemão *Gesinde*] foi sempre o [seu] maior perigo” (EH, Por que sou tão sábio, 8). Tal declaração é o sintoma da ambivalência pessoal que Nietzsche vivia em relação a esse assunto. O nojo pelo homem é um perigo porque não apenas não se afasta da alteridade e dela é uma reação, mas porque é um ressentir que causa sofrimento e, frequentemente, ódio. Portanto, o nojo é ressentimento como reação e como rancor. Se essa conclusão for correta, o desejo de se separar do que é desprezível e nojento, então, seria consequência do ressentimento, um desejo análogo ao desejo de vingança.

O mais inquietante é que Nietzsche parece não perceber que os elogios que ele faz à “nobreza”, à “aristocracia”, à “moral nobre” e ao “*pathos* da distância” são manifestações diretas do nojo que ele mesmo vivencia pelo homem decadente. Trata-se aqui do mesmo problema que nós observamos

na definição de “moral nobre”, ao mostrarmos que ela se apoia também sobre o ressentimento. Para Nietzsche, são os nobres que fixaram o “seu agir como bom, de primeira linha, por oposição a tudo o que é baixo, de alma baixa, comum e plebeu”. Nós sublinhamos o fato de que a valoração nobre nasce *por oposição* a tudo o que é, para dizê-lo de modo simples, nojento e desprezível. Nietzsche mesmo o confirma um pouco mais à frente, no mesmo texto: “O *pathos* da nobreza e da distância, como se disse, o sentimento global, o sentimento fundamental, durável e soberano, de uma espécie superior e dominante relativamente a uma espécie inferior, a um ‘em baixo’ – eis a origem da oposição entre ‘bom’ e ‘ruim’” (GM, I, 2). A alteridade está ainda presente e é uma alteridade que suscita o nojo e o desprezo pela “espécie inferior”. O *pathos* da distância, ainda que seja uma medida de assepsia contra os fracos, é também uma manifestação do ressentimento.

## A indiferença como amor

A indiferença é o afeto que provoca a separação total de toda alteridade, guardando a força do indivíduo e guardando também as relações estreitas entre indivíduos, relações destinadas a aumentar nosso poder, como a amizade. Essa possibilidade de interpretação da indiferença se apoia sobre certos textos nietzschianos, mas nos parece que Nietzsche mesmo não tinha noção precisa disso. Ora, é nesse sentido que devemos entender uma das consequências virtuosas que Nietzsche percebe no *pathos* da distância, a saber, o reforçamento do *Selbst* pelo respeito de si mesmo. É por isso que ele escreve, ao falar de sua própria vida: “Eu vivi solitário e eu tive o talento e a coragem de me envolver do manto da solidão: isso faz parte de minha inteligência. Hoje, é preciso muita astúcia para permanecer sendo o que se é, permanecer *no alto*” (FP de 1884 25[9]). A tomada de distância necessita de talento e de coragem e permite que o indivíduo preserve sua força. Mas qual elemento nesse desejo de separação é realmente virtuoso?

A etimologia do termo “indiferença” inicialmente parece ser o contrário da significação do *pathos* da distância. Originado do latim *indifferentia* – e Nietzsche utiliza frequentemente a versão latina do termo – ele significava o estado do que não é diferente. Ora, a distinção “nobre” se apoia justamente sobre a diferença entre indivíduos. Hoje, a palavra “indiferença” é equívoca. Ela pode exprimir a apatia ou o desinteresse pela

vida – nesse caso ela é quase um sinônimo de niilismo –, mas ela pode designar também simplesmente o desinteresse em relação à outra pessoa. Essa última significação se parece com a do *pathos* da distância, mas nós precisamos determinar se ela é um exemplo de ressentimento. Com efeito, Nietzsche mesmo ligou a indiferença ao nojo (Ver FP de 1880 3[89]) e a um cansaço do indivíduo consigo mesmo: “Nossa indiferença e nossa frieza ocasionais em relação às pessoas”, diz ele, “são apenas uma fadiga do espírito: é nesse estado que os outros nos são indiferentes ou inoportunos como somos a nós mesmos” (HH II 299). Todavia, nos parece possível que a indiferença não seja uma forma de ressentimento, se nós a consideramos por uma significação bem precisa.

Comparada ao rancor dos fracos que se apoia sobre a alteridade, transformando-a em uma relação de ódio, a indiferença é apenas circunstancialmente violenta e nunca odiosa. As raras manifestações de violência daquele que experimenta a indiferença são o resultado da necessidade que sua força tem de se exercer para afirmar seu próprio corpo. “Indiferença” significa uma não relação e não uma separação. Ela é o resultado da pura afirmação de si mesmo, de um eu que se respeita, isto é, do egoísmo. Assim, nós podemos afirmar com Nietzsche que “a indiferença em relação ao próximo” é “alguma coisa de muito *elevada*” (FP de 1881 11[344]). Ela é verdadeiramente um dos “sentimentos de si mesmo” de que fala Nietzsche e que são próprios à “soberania pessoal” (FP de 1887/1888 11[286]).

Por vezes Nietzsche aproxima explicitamente esse afeto do *pathos* da distância. A indiferença, enquanto “forma de força” seria uma característica desse “fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos”, mas sobretudo “a vontade de ser si próprio, de destacar-se” (GD, Incursões de um extemporâneo, 37). A crítica que fazemos consiste em nos perguntar se a vontade de “ser si próprio” não pode se realizar sem o desejo de “destacar-se”. A necessidade de se separar do resto significa o reforço da alteridade que é a característica do ressentimento presente no nojo e no desprezo à *canaille*. Ao contrário, a nosso ver, um remédio para o ressentimento se fundamentaria num amor vivido pelo indiferente, amor que, segundo Nietzsche, é “de uma outra natureza que os das pessoas sociáveis e ávidas por agradar” (A 471). A indiferença é uma separação que se apoia unicamente sobre a afirmação pura do *Selbst*. É nesse sentido que poderíamos falar ainda de um *pathos* da distância, não como uma proteção do indivíduo (o que pressupõe um perigo por vir representado pelo outro),

mas como uma autoafirmação que se manifesta sempre como autorrespeito. É por isso que o papel fisiopsicológico do esquecimento é inestimável, pois ele é o processo pelo qual se evita o rancor e a vingança: “Não ser capaz de levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento”, escreve Nietzsche. É a partir do esquecimento que um indivíduo pode se afastar do ressentimento e amar profundamente a si mesmo e seus inimigos: “Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas nesse caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico ‘amor aos inimigos’” (GM, I, 10). O esquecimento como, “uma forma de saúde vigorosa” (GM, II, 1), surge, então, a nosso ver, como manifestação da indiferença.

O esforço de Nietzsche para lutar contra o rancor dos fracos não tem equivalente para lutar contra o rancor dos fortes. Mas não seria salutar compreender a fraqueza e os fracos da mesma maneira que compreendemos a força e os fortes? Nietzsche estima como um contrassenso o fato de exigir da força que ela “*não* se exteriorize como força”. Ele considera desprezível a “astúcia vingadora da impotência” que joga à “ave de rapina a *responsabilidade* de ser ave de rapina”. Mas suas palavras parecem jogar à “ovelha” a responsabilidade de ser “ovelha”. Ele afirma que é também um absurdo “exigir da fraqueza que ela se exteriorize como força” (GM, I, 13), mas o seu conceito de *pathos* da distância, muito valorizado por ele, aparece frequentemente como uma expressão de ressentimento.

Apenas em 1888, e não para descrever seu próprio pensamento, mas o dos sábios hindus, Nietzsche deixa claro que o amor, exercido como indiferença, vence o ressentimento e o desejo de separação: “*O mundo é perfeito* – assim fala o instinto dos mais intelectuais, o instinto que diz sim – : a imperfeição, tudo o que está *abaixo* de nós em qualquer medida, a distância, o *pathos* da distância, a tchandala mesma pertence também a esta perfeição” (AC 57). Ora, essa definição do instinto que diz sim é a definição do *amor fati*, do amor pela totalidade do real, que pressupõe a aceitação amorosa de tudo o que há de mais desprezível no mundo. Esse amor se exerce como *indifferentia*, porque é o amor que, ao se exercer, ignora as diferenças presentes na perfeição da totalidade do mundo.

Nietzsche escreve que um “novo amor” se faz necessário depois da “decomposição da moral” (FP de 1882/1883 4[83]), isto é, depois da decomposição da moral decadente do ressentimento. Tal amor surgiria

“quando o ‘tu deves’ não é mais vivenciado” (FP de 1882/1883 4[85]), ou seja, quando toda relação de alteridade que marca a moral do ressentimento não mais for vivida. Não nos parece mera coincidência que Nietzsche tenha escrito que o *amor fati* poderia ser sua moral (FP de 1881 15[20]). O indivíduo que aceita o porvir e que o ama, aceita e ama também o real em sua totalidade, incluindo o que dele tenderíamos a desprezar. É por isso que Nietzsche escreve:

*Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz sim! (GC 276).

Nesse trecho, Nietzsche denuncia o problema central de nossa reflexão, que resulta da relação entre o conceito de *pathos* da distância e o ressentimento. O amor pelo destino deve ser maior que todo ressentimento e deve sempre vencê-lo, não sendo uma maneira de suportar a vida, mas de amá-la verdadeiramente. O *amor fati* pressupõe o indivíduo forte que ama e respeita a si mesmo e, exatamente por isso, *pode* ser indiferente ao outro sem precisar dele se separar. Mas essa indiferença está isenta de todo ressentimento, ela é expressão unicamente do amor egoísta do indivíduo. Como resultado enigmático, esse indivíduo pode amar o outro, ainda que este seja desprezível, porque ama a si mesmo e, por isso, é superior a qualquer relação de alteridade e eleva seu amor egóico à totalidade da existência. Talvez o próprio Nietzsche não pudesse viver esse amor intensamente, pois ele ainda admite como negação aceitável o “desvio de olhar”, ou seja, talvez ele mesmo não fosse capaz da *indifferentia* amorosa. Mas, paradoxalmente, *apesar* de Nietzsche, é *sua* obra quem nos ensina a amar o próximo como a nós mesmos.

## Referências

NIETZSCHE, Friedrich. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe Werke, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York,

Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio. Acessado em várias datas. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB>>

NIETZSCHE, Friedrich. Œuvres **philosophiques complètes**. Paris: Gallimard, 1968-1997, 18 volumes.

Recebido: 15/01/2014

*Received:* 01/15/2014

Aprovado: 13/03/2014

*Approved:* 03/13/2014