



A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche

*The overcoming of resentment in
Nietzsche's philosophy*

Antonio Edmilson Paschoal

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e pesquisador do CNPq, Curitiba, PR - Brasil, e-mail: antonio.paschoal@yahoo.com.br

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar algumas possibilidades que permitem ao indivíduo colocar-se para além do ressentimento. Não se trata de pressupor que existiria um estado normal de saúde ou que seria possível ao homem viver sem experimentar a interiorização de sentimentos como o rancor e o ódio decorrentes de vivências desagradáveis. Antes, partindo da premissa de que não existe uma saída final e definitiva para o problema do ressentimento, uma vez que ele é um problema inerente ao processo de sociabilização do homem, esta análise considera possibilidades de um

enfrentamento do problema de tal forma que o ressentimento não se torne o elemento determinante das ações do homem. Para tanto considera: a necessidade de um fortalecimento *fisiológico* como a primeira condição para se resistir ao ressentimento; algumas regras de etiqueta bem como uma espécie de higiene necessária para enfrentar o problema e; por fim, alguns aspectos de um tipo de homem que pode ser tomado como um caso peculiar de se colocar para além do ressentimento, o tipo Jesus, especialmente no modo como é apresentado por Nietzsche em *O Anticristo*.

Palavras-chave: Ressentimento. Nietzsche. Moral. Além do homem (*Übermensch*). Jesus. Psicologia. Fisiologia.

Abstract

This article aims to analyze some possibilities which allow an individual to put themselves beyond resentment. It is not about assuming that it might exist a normal state of health, or that it would be possible for a man to live without experiencing the interiorization of feelings such as rancor and hate due to unpleasant experiences. Before, starting with the premise that there is no definitive final escape for the problem of resentment since it is an inherent problem in the process of socialization, this analysis considers possibilities to face the problem in a way that the resentment does not become a decisive element in the actions of an individual. It is considered the necessity of a physiological strengthening as first condition to resist the resentment, some etiquette rules as well as a sort of necessary hygiene to face the problem, and finally, some aspects of a type of individual which can be considered a peculiar case of being beyond resentment, the type Jesus, especially in the way presented by Nietzsche in The Antichrist.

Keywords: Resentment. Nietzsche. Moral. Overman (*Übermensch*). Jesus. Psychology. Physiology.

Apresentação

O termo *ressentiment* designa um fenômeno do gênero do rancor, ódio, cólera e sede de vingança, que surge no homem em função de uma ofensa ou agressão, diante da qual ele não pôde reagir de forma imediata e nem tampouco assimilar os sentimentos mórbidos decorrentes daquela agressão. O termo

nomeia, assim, um fenômeno do campo da psicologia ocasionado, porém, por uma fraqueza fisiológica que se traduz na inibição da descarga dos afetos para fora e também na incapacidade de assimilação, de digestão pelo organismo daqueles afetos que são lançados para o interior do homem¹.

Contudo, se o termo “ressentimento” mantém certa regularidade nos escritos de Nietzsche, ao menos no que se refere a tal descrição fisiopsicológica, o fato é que a abordagem daquilo que podemos considerar como uma contraposição ao ressentimento apresenta algumas variações nas diferentes construções argumentativas do filósofo. Assim, se por um lado, ele se mantém constante na crítica ao ressentimento, opondo-se àquelas proposições que tomam a moral e a religião como meios de cura (*Heilmittel*) para o sofrimento humano, por outro, é possível observar variações nessa contraposição, por exemplo, em relação ao caráter utópico do seu pensamento, que ao certo se esvanece nos seus escritos posteriores a 1887. Em consonância com esses movimentos internos do pensamento de Nietzsche é factível apresentar a hipótese de que também as possibilidades de superação do ressentimento, ou a questão sobre “a liberdade em relação ao ressentimento” (EH, Por que sou tão sábio, 6), ganham diferentes contornos em seus escritos. Neles o leitor encontra uma variedade de sinais que indicam diferentes possibilidades de se colocar para além do ressentimento.

Para este estudo foram selecionados três delineamentos nos quais ou a partir dos quais se tem possibilidades de superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche². O primeiro tem lugar nas análises do filósofo sobre o confronto entre as condições que produzem um apequenamento do homem, por um lado, e

¹ O termo designa também um fenômeno social, em especial quando designa uma “moral do ressentimento” (GM I 10), abrangendo campos da “psicologia social e filosofia moral, sociologia e política” (OTTMANN, 1999, S. 315). Uma designação que é assinalada também por Christian Koeche (1994, S. 141) em especial pela abrangência de povos e raças e explorada por Max Scheler, na forma de uma fenomenologia e sociologia do ressentimento no seminário intitulado *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (SCHELER, 2004). Ainda no sentido de uma análise social e política o termo é utilizado também por Peter Sloterkijk em especial no item “O instante de Nietzsche” do livro *Zorn und Zeit* (2006).

² Outras possibilidades poderiam ser consideradas. Por exemplo, a dança como a tradução de leveza, como se tem no *Zarathustra* (ZA, A canção de dança) ou o riso associado por Zarathustra ao homem superior (ZA, Do homem superior, 20), como formas de se colocar acima das circunstâncias causadoras do ressentimento, como fariam também os artistas e “comediantes” (GM III 26) do ideal ascético. Em função da abrangência desses temas, contudo, considerá-los neste momento significaria inviabilizar o desenvolvimento do projeto no tempo previsto.

aquelas que são favoráveis ao crescimento da “planta homem” (BM44), por outro. Nessa contraposição, a saída para o ressentimento estaria associada ao caráter utópico que se destaca na argumentação de Nietzsche, em especial nos anos de 1886 e 1887, com a apresentação de um tipo superior de homem e com o seu engajamento pelas condições que permitam o surgimento desse tipo ideal de homem. O segundo delineamento, a rigor um desdobramento do primeiro, consiste na descrição de certas peculiaridades desse homem destacado, que permitem a ele afastar-se do ressentimento, bem como nas alternativas buscadas por ele diante do perigo que esse tipo de doença representa. Chama a atenção nesse ponto tanto a “etiqueta”, assegurada por sua capacidade de esquecimento e por sua “ordem anímica” (GM II 1), quanto os meios de “higiene”³ adotados por ele para cuidar de si, assim como os recursos a serem utilizados em casos extremos, como o é o “fatalismo russo”, recomendado apenas quando não se tem forças suficientes para resistir ao ressentimento. O terceiro delineamento de uma resposta ao problema do ressentimento tem como referência a ideia do *amor fati*, conforme sua formulação no *Ecce Homo* e encontra um exemplo privilegiado na figura de Jesus, exposta em *O Anticristo*. Nesse momento, em 1888, quando a busca por tipos ideais parece ser em grande parte substituída pela radicalização da afirmação do presente, acentua-se a ideia de uma grandeza do homem verificada na sua capacidade de amar o inevitável sem buscar alternativas para aquilo que é necessário⁴.

Delineamento de um contraponto

O ponto de partida que adotamos para esta análise é a análise de uma metodologia de intervenção sobre o problema do sofrimento do homem que se apresenta, no geral, como um contraponto às respostas apresentadas por Nietzsche ao problema do ressentimento. Trata-se da sua crítica desenvolvida na terceira dissertação da *Genealogia da moral* contra os

³ Os termos “etiqueta” e “higiene”, que conferem o caráter pessoal à análise de Nietzsche, encontram-se, respectivamente em: GM II 1 e EH, Por que sou tão sábio, 6.

⁴ A seleção dessas três alternativas não se faz com a crença ingênua de que seriam apenas essas e não outras as saídas possíveis para o ressentimento a partir da filosofia de Nietzsche. Temas como a dança e o riso, por exemplo, recorrentes nos escritos do filósofo, traduzem formas de leveza diante da vida e correspondem, ao certo, a modos de se colocar para além do ressentimento. Tais temas, contudo, tendo em vista sua amplitude, dimensão e importância nos escritos de Nietzsche, devem ser trabalhados em outra ocasião.

meios de cura propostos para o sofrimento humano que pretendem produzir uma mudança na direção do ressentimento, recorrendo à moral e à religião como artifícios para suportar as adversidades da existência. Uma metodologia de intervenção sobre o sofrimento interior do homem que, segundo o filósofo, combate apenas os sintomas da “indisposição daquele que sofre” sem, contudo, enfrentar diretamente “suas causas, [...] o efetivo estar doente” (GM III 17).

Para expor essa metodologia Nietzsche recorre à figura do “sacerdote ascético”. Um tipo cunhado por ele para traduzir aquela “espécie de loucura da vontade” que quer (*Will*) “infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa” e também “erigir um ideal” (GM II 22) para sintetizar o propósito de produzir um entorpecimento cuja finalidade é desviar o sofrimento da consciência do sofredor. Dentre os vários itens da metodologia associada por Nietzsche ao sacerdote ascético destacamos quatro: a produção de um *entorpecimento da dor por meio de um afeto*, a proposição de *render o corpo pela fome*, o *ideal* que se associa à ascese prescrita por ele e, por fim, a *amplitude de seu projeto*.

Diante do perigo da autodestruição de seu rebanho, quando suas ovelhas são tomadas por sentimentos de obstrução fisiológica, cansaço e depressão⁵, o procedimento do sacerdote ascético consiste em reforçar o movimento próprio do ressentimento, que dirige a descarga dos afetos para o interior do homem, produzindo um “*entorpecimento da dor por meio de um afeto*” (GM III 15). Por exemplo, ele vai explorar a necessidade característica do fraco de apontar uma causa para o seu sofrimento a qual, porém, segundo ele, não é produzida por um fator externo, como seria, por exemplo, um “inimigo mau” (GM I 10), mas por um fator interno. O sofrimento seria uma decorrência das ações condenáveis praticadas pelo próprio sofredor, o que torna, assim, ele mesmo, o grande culpado por seu sofrimento. Desse modo, a sede de vingança que se dirigiria para algum sujeito externo que seria o suposto causador do sofrimento é redirecionada para o próprio homem que sofre, tornando-se, na forma de ascese, uma espécie de vingança

⁵ Conforme se pode observar, neste texto Nietzsche não se refere apenas ao ressentimento como causa para o sofrimento do homem. Numa formulação ampla, que considera o homem como “o animal doente” (GM III 13), ele refere-se também a outros fatores como a adaptação ao clima, dieta, malária, sífilis, etc. (GM III 17).

contra si mesmo, o que, na interpretação de Nietzsche, nesse momento, não diminui, mas aprofunda e aumenta o problema do ressentimento⁶.

O segundo item da metodologia do sacerdote ascético, a proposição de *render o corpo pela fome*, consiste na “redução do sentimento vital ao seu nível mais baixo. Se possível, nenhum querer, nenhum desejo mais; o afastamento de tudo o que produz afeto, que produz ‘sangue’ (não comer sal: higiene de faquir)” (GM III 17). Tal procedimento visa obter aquilo que, em termos psicológicos e morais, pode ser denominado como “renúncia de si” e “santificação” e, em termos fisiológicos, de “hipnotismo”. O que corresponde, em última instância, segundo Nietzsche, a uma “tentativa de alcançar para o homem algo semelhante ao que é a hibernação para alguns animais e a estivação para muitas plantas de clima quente, um mínimo de metabolismo e de consumo de energia, no qual a vida ainda existe, sem, no entanto, penetrar na consciência” (GM III 17). Também nesse ponto a crítica de Nietzsche a tal forma de intervenção coloca em evidência o fato de que o sacerdote ascético desconhece as causas fisiológicas do problema, pois, ao buscar impedir que o ressentimento atinja a consciência do sofredor, reduzindo suas condições de saúde, ele torna o homem ainda mais susceptível a esse tipo de adoecimento.

Mais do que os meios empregados pelo sacerdote ascético, contudo, destaca-se na crítica de Nietzsche a vinculação desses meios, da ascese⁷ prescrita pelo sacerdote, com o *ideal* ao qual eles remetem. Um ideal, segundo o filósofo, oposto às manifestações exuberantes e alegres da vida e identificado às formas de relaxamento e repouso que se encontram, por exemplo, na expectativa por um “sono profundo” associado ao “ingresso no Brahma” ou na “*unio mystica* com Deus”. Com metas opostas ao mundo hodierno, a este mundo “de bem e mal”, no qual toda felicidade seria

⁶ A ideia da ascese como *vingança contra si mesmo* é apresentada por Nietzsche já em 1876, ao comentar o livro de Dühring *Der Werth des Lebens* (FP de 1875 9[1] – trata-se de uma longa resenha que ocupa as páginas 131 a 181 do volume 8 da KSA). Tal concepção, que aproxima Nietzsche de Dühring em 1875, será um dos pontos da crítica do filósofo ao professor de Berlin em 1887. Uma comparação entre a concepção de 1875 e a que se encontra na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, associada ao “ideal ascético” e ao “sacerdote ascético”, é explorada por Marco Brusotti em seu livro *Die Leidenschaft der Erkenntnis* (BRUSOTTI, 1997, S. 124).

⁷ Ascese em si não é necessariamente um depoimento contra a vida, podendo mesmo ser um meio para a sua afirmação. Entendida como um exercício ela pode ser associada, por exemplo, ao esforço do guerreiro espartano na busca por um aperfeiçoamento militar. O que, conforme se observa, não é o caso aqui.

ilusória⁸, essa ascese corresponde à proposição de um exercício voltado para se obter um “desprendimento de toda ilusão” e para permitir ao homem “se colocar além de bem e mal”. Por sua vez, o esforço do asceta para obter o domínio sobre as coisas desse mundo consiste em desvencilhar-se delas: “‘bem e mal’, diz o budista, – ambos são cadeias: sobre ambos o perfeito tornou-se senhor” (GM III 17). Com se pode observar, nessas passagens Nietzsche não distingue as religiões orientais (vedanta, bramanismo e budismo) do cristianismo, mas as toma pelo que elas teriam em comum: a negação desse mundo e a afirmação do nada. Dessa forma, sintetizando os principais aspectos dessas religiões necessários à argumentação de Nietzsche, o sacerdote ascético mostra ter compreendido e saber utilizar a seu favor o “fundamento da vontade humana“, segundo o qual o homem “*precisa de uma meta*” e ele “prefere querer o *nada* a não querer” e, por conseguinte, oferece a ele o *nada* como uma meta, como ideal (GM III 1). A partir da constatação de que o homem não se nega a sofrer, contanto que haja um sentido para o seu sofrimento, que exista uma resposta para a pergunta: “qual a finalidade do sofrimento?”, o que ele faz é associar o sofrimento do homem a uma finalidade que se traduz na forma do ideal ascético. Tal resposta, segundo Nietzsche, se não foi a melhor solução para o problema, foi, ao certo, a única e, em todo caso, o “mal menor”, pois, com ela fecharam-se as portas para um “nihilismo suicida” (GM III 28), contornando-se assim o perigo da autodestruição do rebanho, porém, nem por isso ela é a melhor resposta. Ao contrário, se o ressentimento é um sintoma de fraqueza, o fato é que os medicamentos adotados pelo sacerdote ascético aumentam a debilidade do homem, deixando-o ainda mais susceptível a esse tipo de adoecimento. Portanto, tal intervenção acaba aumentando o perigo do ressentimento, pois enfraquece o homem, além, segundo o filósofo, de abrir caminho “para toda sorte de perturbações espirituais” (GM III 17).

Por fim, para se ter uma ideia da motivação de Nietzsche contrária ao ideal ascético, é preciso considerar a *amplitude do projeto* do sacerdote ascético. De fato, se a ideia de um *pastor* que se ocupa com seu *rebanho* evidencia uma abrangência dos meios de cura do sacerdote ascético que

⁸ Para Nietzsche, especialmente nesse contexto, a concepção de vida como sofrimento, não ocorre apenas no âmbito religioso, mas corresponde a fenômeno arraigado à cultura ocidental, como se observa no “sofredor Epicuro”, que postula o “hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, ausência de sofrimento” como “o bem supremo” para os sofredores (GM III 17. Cf. também: GM III 6).

ultrapassam a relação do indivíduo particular com seu médico, vale observar que a intervenção desse pastor não se limita aos fracos e impotentes. Assim, embora “o *domínio sobre os sofredores* [seja] o seu reino” (GM III 15), nem por isso ele se ocupa apenas dos sofredores, mas, no suposto interesse do rebanho, ele volta a sua atenção também para os sadios, os fortes e bem logrados, desencadeando uma guerra contra eles. É por esse motivo que o sacerdote, embora seja doente, “deve ser forte”, deve ser “senhor de si mesmo e dos outros, inteiro em sua vontade de poder, tanto para obter a confiança e o temor dos doentes” quanto para desarmar e combater “os animais de presa”. Ele não corresponde, assim, nem à *passividade* observada no homem do ressentimento descrito na primeira dissertação da *Genealogia* (GM I 10), nem àquela força identificada no tipo nobre, que se manifesta numa reação espontânea, para fora. A força expressada por ele se manifesta, porém, na peculiaridade de uma “guerra da astúcia (do ‘espírito’) mais do que de violência” (GM III 15) que ele promove contra os “bem logrados”, fazendo-os acreditar, por exemplo, que “saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de poder seriam em si coisas viciosas, pelas quais um dia se devesse pagar” (GM III 14). Desse modo, para além de seu pretenso papel de médico, ou de um pastor que se ocuparia dos fracos e impotentes, o sacerdote ascético corresponde também a um “encantador e domador de animais de presa, em torno do qual tudo o que é são se torna doente, e tudo o que é doente se torna necessariamente manso” (GM III 15). Tal guerra de astúcia, tal falsificação de valores que seria a representação do amor e da justiça, ocultaria, de fato, “os vermes da vingança e outros que dele derivam” (GM III 14) e se voltaria contra “os bem-logrados” com o objetivo criar as condições favoráveis à expansão do tipo de homem manso, domesticado, em resumo, doente. Ela é tomada por Nietzsche, porquanto, como parte de um projeto de “autodiminuição do homem” (GM III 25) que tem se mostrado vitorioso na cultura ocidental⁹. Motivo pelo qual Nietzsche combate as formas de intervenção que sintetiza na figura do sacerdote ascético, e que, de resto, poderia ser chamado de estratégias de expansão da moral do ressentimento, não apenas denunciando os efeitos nefastos do ideal ascético, mas mantendo no horizonte, em especial nos

⁹ Na primeira dissertação da *Genealogia* um “espírito livre” apresenta o seguinte “epílogo” ao “discurso” de Nietzsche: “Mas o que o senhor ainda fala de ideais nobres! Submetamo-nos aos fatos: o povo venceu – ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’, ou como o senhor preferir denominá-lo [...]” (GM I 9).

anos posteriores ao *Zarathustra*, a pergunta pelo ideal contrário e pelo tipo de homem capaz de suportar as adversidades da existência sem precisar recorrer a tais artimanhas.

A utopia¹⁰ do além do homem e os primeiros indícios de como livrar-se do ressentimento

Se o projeto do sacerdote ascético consiste num enfraquecimento e entorpecimento do homem, o projeto que se encontra nos escritos de Nietzsche, do período do *Zarathustra* até o início de 1888, tem em vista um fortalecimento do tipo homem que permitiria a ele, entre outras coisas, livrar-se do ressentimento. No âmbito de tal contraposição tomamos o tipo ideal de homem que se encontra nos escritos de Nietzsche em duas abordagens diferentes. Primeiro, considerando-o em linhas gerais como uma *utopia* contraposta àquele projeto de uma “autodiminuição do homem” e, em seguida, como uma oposição direta ao tipo fisiológico denominado “homem do ressentimento” (GM I 10), elencando traços e ações que permitem ao homem evitar o ressentimento.

Um primeiro aspecto a ser observado na argumentação de Nietzsche em que se tem uma *utopia* contraposta ao projeto de autodiminuição do homem é a preocupação com a produção de tipos elevados de homem e, por conseguinte, busca-se apontar as melhores condições para a elevação do tipo homem e para a produção de indivíduos de exceção. É com esse propósito que ele avalia as formas de agrupamento humano e é com esse gênero de preocupação, que critica, por exemplo, certas concepções que concebem “o animal de presa ‘homem’, um animal manso e civilizado, *animal doméstico*” (GM I 11), em resumo, desprovido de seus instintos e fisiologicamente fraco.

Nesse sentido, desenvolvendo uma crítica de âmbito social, mas que é feita em função do indivíduo, Nietzsche realiza um engajamento por um tipo de homem que, em oposição ao ideal vigente, “devolve à terra sua meta e ao homem a sua esperança” (GM II 24). Deste modo, é possível afirmar, com Nietzsche, que seus escritos são episódios em sua longa “luta

¹⁰ O termo “utopia”, não é recorrente na filosofia de Nietzsche. Nós o utilizamos aqui em associação com Mazzino Montinari que afirma não se encontrar qualquer tipo de “utopia” nos últimos fragmentos de Nietzsche (MONTINARI, 1991, p. 124).

contra os sentimentos de vingança” (EH, Porque sou tão sábio, 6). Um esforço que, se não corresponde propriamente à construção de um ideal contrário ao que ele critica, ao menos satisfaz à necessidade apontada por ele de se “invocar uma enorme força contrária, para opor-se a esse natural demasiado natural *progressus in simile*, o aperfeiçoamento do homem no semelhante, ordinário, mediano, gregário – no *comum*” (BM 268).

Agindo no sentido contrário àquele *progressus in simile*, portanto, o engajamento de Nietzsche visa o fortalecimento fisiológico do indivíduo¹¹, o qual, saudável em seus instintos, pode desvencilhar-se dos efeitos daninhos da sede de vingança. É nesse contexto, opondo-se à meta de um nivelamento do homem e tendo em vista a questão da “elevação do tipo homem” (BM 257) que Nietzsche se pergunta: “onde e como a planta ‘homem’ cresceu de forma mais vigorosa” e a resposta que ele encontra para essa pergunta é: “sob condições mais adversas”¹². Para ele, não foi em momentos de tranquilidade, mas em condições antagônicas que o homem cresceu às alturas, aumentou sua “força inventiva e de dissimulação”, o seu “espírito”, e sua “vontade de vida teve de se desenvolver como vontade de poder” (BM 44). Tais são as condições sob as quais Nietzsche vislumbra, por sua vez, aquele *pathos* de distância, que não significa outra coisa senão: “todo anseio para sempre novo alargamento de distâncias, no interior da alma mesmo, (...) de forma breve, pois, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto-superação do homem’, para utilizar uma fórmula moral em um sentido além da moral” (BM 257)¹³.

¹¹ O termo “indivíduo” é utilizado justamente em oposição ao todo, conforme destaca Werner Hamacher (1986, p. 316) “O indivíduo não é, pois, qualquer momento do todo, seja entendido como um *totum* ou como um *compositum* [...]”. Ao contrário, o termo designa um distanciamento do todo a partir de um excedente: “Apenas o excesso se individualiza”, apenas como por seu “excedente de força” se reconhece o indivíduo.

¹² Tal pergunta tem por pressuposto que o homem é o “animal ainda não acabado” (BM 62), porém, não significa simplesmente que ele seria modelado por uma cultura ou por um modelo político. Cultura política e moral são meios, instrumentos para um animal que reúne em si “criador e criatura” (BM 225), que pode fazer de si mesmo uma obra de arte única, com a qual se reconfiguraria e se elevaria a própria ideia de homem.

¹³ Tal pergunta tem por pressuposto que o homem é o “animal ainda não acabado” (BM 62), porém, não significa simplesmente que ele seria modelado por uma cultura ou por um modelo político. Cultura política e moral são meios, instrumentos para um animal que reúne em si “criador e criatura” (BM 225), que pode fazer de si mesmo uma obra de arte única, com a qual se reconfiguraria e se elevaria a própria ideia de homem.

Mais do que limitar-se a identificar as condições para a elevação do homem, Nietzsche tem em vista ações práticas com contornos pedagógicos e morais. Pedagógicos, pois os novos filósofos devem ensinar ao homem que o futuro do homem depende “de uma vontade humana” e, nesse sentido, preparar “grandes façanhas e tentativas globais de cultivo e de criação” (BM 203). Morais, porque a sua crítica à moral implica, ela mesma, em um movimento no campo da moral, conforme deixa registrado em uma anotação pessoal, na qual, contrapondo o seu “movimento” com aquele que se verifica “em todas as morais até agora”, ele afirma: “Um movimento é em absoluto: o nivelamento da humanidade, a construção de grandes formigueiros etc. [...] O outro movimento: meu movimento: é ao contrário o aceleração de todas as contraposições e precipícios, eliminação da igualdade, a criação de sobre poderosos. Aquele gera o último homem. Meu movimento, o além do homem” (FP de 1883 7[21]).

Em oposição à moral predominante até então, o movimento de Nietzsche é no sentido de cultivar um tipo destacado de homem, o que tem por pressuposto uma concepção de homem entendido como “um caminho, uma ponte, uma grande promessa...” (GM II 16) e que se expressa não pela metáfora do pasto verde e seguro para o rebanho, mas “[d]a grande necessidade do espírito e [d]a total tensão de seu arco!” (BM, Prefácio). Ou seja, por meio de uma concepção que não toma o sofrimento como “algo que deve ser abolido” (BM 44), mas o toma por suas capacidades profiláticas, pela possibilidade que ele oferece para a “grande elevação” (FP de 1880 6[65]) do espírito. Do mesmo modo, esse cultivo não tem em vista uma meta a ser alcançada num futuro distante, como indica, a rigor, o termo *utopia*, antes, a ideia de um tipo superior remete a uma possibilidade de grandeza sempre presente para o homem e que pode ser explorada por ele a qualquer momento.

Traços de um tipo ideal que seria forte o suficiente para se colocar para além do ressentimento, são delineados por Nietzsche na figura do nobre, apresentado na primeira dissertação da *Genealogia da moral* justamente em contraposição ao tipo fisiológico denominado “homem do ressentimento”. Supondo esse tipo e supondo também que a ele se interponha uma adversidade ou que ele sofra uma agressão, sua reação será espontânea e imediata como o é em sua “cólera, amor, respeito, gratidão e vingança”. Desse modo, por seu caráter ativo, ele “sacode de si com um solavanco muitos vermes que em outros [homens] se enterrariam” (GM I 10).

Tendo em vista o texto da *Genealogia* é esclarecedora a observação de Max Scheler, de que existem diferentes formas de se responder a uma agressão e que nem toda resposta corresponde a uma forma de ressentimento. Segundo Scheler, “o impulso de vingança [que caracteriza o ressentimento] não coincide com o impulso de resposta ou de defesa, mesmo se for acompanhada de cólera, raiva ou indignação” (2004, p. 5). Mesmo a vingança e sua realização não correspondem necessariamente a formas de ressentimento. Para se caracterizar o ressentimento é imprescindível que a vingança seja adiada e especialmente que o impulso detrativo se dirija para o interior do homem.

Por esse motivo, Nietzsche refere-se ao “ressentimento do homem nobre” de forma hipotética, como uma suposição: “se ele [o ressentimento] aparecer nele [no nobre]”, será como algo que não perdura, pois, segundo o filósofo, supondo que apareça “se consome e se esgota em uma reação imediata” (GM I 10). Tal menção a um “ressentimento do homem nobre” passa a ter sentido, porém, caso se pondere que nem toda afronta permite uma reação imediata e, nesse caso, se considere o modo como o nobre se desfaz daquele *quantum* de força que não pôde lançar para longe. A princípio, seguir-se-ia o princípio geral de que todo impulso que não encontra seu caminho natural de escoamento para fora se dirige para o interior do homem, produzindo o que Nietzsche chama de “interiorização do homem”. Sem esquecer que a falta de um canal de escoamento para aquele *quantum* de força próprio ao impulso à retribuição leva a um embotamento do homem, à obstrução do seu “mundo interior” (GM II 16).

Para não chegar a tal estado de obstrução, é importante que aquela força associada ao nobre, além da capacidade de uma reação imediata, abranja também uma peculiar capacidade de assimilação, o que Nietzsche traduz como a “força plástica e modeladora do esquecimento”. Tal fator é imprescindível em casos como o de Mirabeau que, preso, não poderia reagir às adversidades impostas a ele, mas que também não apresentava sintomas de ressentimento simplesmente porque esquecia as adversidades sofridas. Uma força desconhecida do homem do ressentimento, pois, além de não poder reagir, ele não consegue lidar com os seus dissabores. Assim, termina por acumular em si todo veneno que corresponde à sede de vingança, ódio e rancor, o que torna a sua memória uma “ferida aberta” (EH, Por que sou tão sábio, 6) de tal forma que o passado o impede de viver efetivamente e desfrutar do presente.

No âmbito dessa contraposição, portanto, além da ação espontânea, o que efetivamente distingue o nobre do homem do ressentimento é a capacidade que ele possui de livrar-se de tal morbidade por meio da e da força plástica e modeladora do esquecimento. Uma força que não se confunde com o esquecimento entendido como a perda inercial de lembranças, mas que corresponde a uma “assimilação anímica”, análoga à que ocorre na “assimilação corporal” dos alimentos. Pois, também o que é introduzido na alma do homem não pode permanecer parado ali, mas precisa ser digerido ou excretado, sob pena de obstruir seu mundo interior numa espécie de dispepsia.

As saídas para o ressentimento consideradas a partir das noções de etiqueta e de higiene: aspectos básicos de uma toalete do espírito

Se a observação da utopia proposta por Nietzsche e do modo como o nobre reage frente aos sentimentos propensos a serem ressentidos fornecem as primeiras indicações de como é possível livrar-se do ressentimento, a análise da forma como o esquecimento atua produzindo uma ordem psíquica oferece novos indícios nesse mesmo sentido. Indícios que são reforçados também pelo exame dos meios de cura que Nietzsche apresenta como recursos extremos para se contrapor a essa doença quando não se dispõe de energia suficiente para repeli-la para longe. Seguindo, portanto, com a análise dos indícios encontrados nos escritos de Nietzsche que sinalizam para formas de se livrar do ressentimento, passamos, a seguir, à análise da correlação entre o esquecimento e aquela ordem interior, associada ao termo *etiqueta* (*Etiquette*) e, em seguida, à observação dos meios de cura indicados pelo filósofo que constituem uma forma de *higiene* do espírito.

Sobre a relação entre esquecimento e *etiqueta*, vale lembrar que, para Nietzsche, o blecaute ativo da memória, que mencionamos no item anterior, tem a função de “fechar momentaneamente as portas e janelas da consciência”, propiciando “um pouco de silêncio, um pouco de *tabula rasa* da consciência, com os quais se teria lugar mais uma vez para o que é novo [...]” (GM II 1). Ele atua, enfim, como “um guardião da porta e um mantenedor da ordem anímica, da calma, da etiqueta, de tal modo que se observa de imediato em que medida não poderia haver qualquer felicidade,

serenidade, esperança, orgulho, *presente* sem o esquecimento” (GM II 1). Tal associação entre a ordem do mundo interior e uma pequena ética ou, *etiqueta*, que traduz o caráter *oligárquico* de nosso mundo interior, ocorre como uma espécie de exigência por estabelecer uma distinção entre aquilo que de fato é importante e o que não é relevante. Para Nietzsche, o reger, prever, comandar, bem como as ações voltadas para o futuro (em oposição ao ressentimento que traduz um agir preso no passado), ou seja, as ações nobres, deveriam ser valorizadas. Ao contrário, o desejo de vingança, inveja e rancor, derivados da fraqueza e que denotam aquele tipo de fixação no passado, exemplificam sentimentos que não deveriam receber importância. Assim, num desdobrando da ideia de que não é apenas pela reação imediata diante das adversidades que o homem se afasta do ressentimento, mas também pela sua capacidade de assimilação de certos sentimentos ruins, ganha destaque também a importância conferida pelo filósofo a uma ordem do mundo interior do homem. O próprio reconhecimento de que “o nosso organismo é disposto de forma oligárquica” (GM II 1) implica naquela calma e etiqueta que coloca cada coisa no seu lugar e preserva uma ordem tal que o indivíduo pode realizar suas tarefas com um dispêndio menor de energia e, mais ainda, voltar suas energias para tarefas mais elevadas.

A contraposição entre o ressentimento entendido como uma desordem interior, com ênfase na ideia de um dispéptico que “não dá conta de nada” e a ideia de uma “saúde *forte*” (GM II 1) tem lugar também em *Ecce homo*, quando o termo ressentimento é utilizado numa contraposição entre patologia e saúde e a noção de *etiqueta* é substituída pela de *higiene*. Na ocasião, Nietzsche aponta a complexidade do enfrentamento do ressentimento não tanto por um tipo de homem, mas por um homem em termos pessoais (*oneself*)¹⁴ e, nesse caso, segundo ele, “o problema não é tão simples: deve-se poder sobreviver em condições de força e também de fraqueza” (EH, Porque sou tão sábio, 6). Nesse contexto, mais do que se opor ao adocimento, um fator intrínseco à vida, Nietzsche ressalta a importância de manter a saúde dos instintos no homem como condição para tornar a própria enfermidade “um enérgico estimulante ao viver, ao mais-viver” (EH, Por que sou tão sábio, 2), ou, como afirmara anteriormente, um estimulante que “libera o espírito” (GC, Prefácio, 3). O ressentimento

¹⁴ RISSI, 2002, p. 153. Esta passagem de *Ecce homo* é, ao certo, a única análise de Nietzsche diretamente sobre tema do ressentimento fora da *Genealogia da moral*.

é apresentado, então, justamente como o oposto daquela condição que permitiria ao homem estar “no fundo sadio” (EH, Por que sou tão sábio, 2), correspondendo a um atrofiamento dos instintos, em especial do “instinto de cura, isto é, o instinto de defesa e de ataque no homem”. Uma forma de degeneração configurada pela percepção de que “não se sabe como livrar-se de nada, não se sabe dar conta de nada, não se sabe desvencilhar de nada – tudo fere” (EH, Por que sou tão sábio, 6). O ressentimento corresponde, portanto – nesse contexto, a um tipo de debilidade que produz um rápido consumo de energias e introduz sua vítima num círculo vicioso, pois, ao se instalar num organismo enfraquecido, de imediato, torna-o ainda mais débil e diminui ainda mais suas chances de autodefesa.

Frente a essa debilidade fisiológica e à característica sede de vingança do ressentimento, o remédio apresentado por Nietzsche, pressupondo-se que o adoecimento ainda não tenha comprometido aquele instinto de cura, é o fatalismo russo, “aquele fatalismo sem revolta, com o qual um soldado russo, para o qual a campanha se torna demasiado dura, por fim, se deita na neve”. Uma “vontade de hibernação” (EH, Por que sou tão sábio, 6) que corresponde à opção pela diminuição das atividades vitais como forma de manter a vida quando, no seu limite extremo, qualquer reação representaria um consumo de energias insuportável. Dessa forma, o fatalismo não designa, para Nietzsche, uma natureza elevada ou um excesso de forças, mas, também não significa uma “disposição para a morte”, e sim, apenas um “modo de manutenção da vida em condições de extremo perigo para ela” (EH, Por que sou tão sábio, 6). Uma maneira de resistir àqueles sentimentos ruins quando não se tem mais forças para reagir, preservando no seu extremo o instinto de cura e a vontade de saúde que são necessários para se livrar deles.

Nesse texto de 1888, diferentemente do que se verifica em 1887¹⁵, também o budismo é apontado pelo filósofo como um recurso a ser

¹⁵ Na *Genealogia*, o fatalismo russo expressa a ideia de submissão à doença e à morte (GM II 15). Conforme vimos anteriormente, na crítica de Nietzsche ao ideal ascético as artes de hipnose, bem como as religiões orientais são duramente criticadas por Nietzsche (GM III 17). O motivo dessa variação tão acentuada, que se observa com a passagem de um período de tempo curto deve-se não propriamente a mudanças na filosofia de Nietzsche, mas ao que entendemos como experimentos feitos pelo filósofo (ver adiante no item metodologia), o que permite a ele tomar conceitos e utilizá-los em diferentes sentidos. Neste ponto em especial, contudo, merece destaque que para o sacerdote ascético a hipnose proposta corresponde a um estado final enquanto para Nietzsche ela é um meio, assim como o fatalismo russo, que o filósofo lança mão na luta contra o ressentimento. Há uma longa discussão acerca dos usos e significados do Budismo nos escritos de Nietzsche. Acentuando a crítica

considerado no esforço por resistir ao ressentimento. É possível, segundo Nietzsche, aprender algo sobre a arte de resistir ao ressentimento com Buda, pois, segundo o filósofo, a ligação entre o ressentimento e a fraqueza teria sido compreendida por “aquele profundo psicólogo, Buda”, cuja “‘religião’, que se deveria designar mais corretamente como uma *higiene* [...], fazia sua eficácia depender da vitória sobre o ressentimento: libertar a *alma* dele – primeiro passo para a convalescença” (EH, Por que sou tão sábio, 6). Nietzsche destaca, assim, a utilidade dos ensinamentos de Buda para o combate ao ressentimento, considerado pelo sábio indiano como um problema fisiológico a ser evitado por meio de alguns procedimentos simples como: “a vida ao ar livre, a vida errante, a temperança e a escolha dos alimentos, a precaução contra os espíritos, contra todos os estados afetivos que produzem a *bílis*, que esquentam o sangue [...]”¹⁶. Recebe destaque também por parte do filósofo a proposição: “não pela inimizade se encerra a inimizade, pela amizade se encerra a inimizade” (EH, Por que sou tão sábio, 6), que não corresponde, segundo ele, a um ensinamento moral, mas a um ensinamento relativo ao corpo, visto que, para Buda, a vitória sobre a sede de vingança e o rancor é necessária porque tais sentimentos são *insanos*¹⁷.

de Nietzsche à religião de Buda tem-se, por exemplo, Michael Skowron, que afirma: “se o niilismo é denominado como a forma europeia do budismo, o budismo poderia ser denominado como a forma asiática do niilismo” (SKOWRON, 2002, p. 11) e Sarah Kofman para quem, a despeito de algumas vantagens do budismo em relação ao cristianismo, ele não deixa de ser uma proposição de não ação e, dessa forma, seria tão niilista quanto o cristianismo (Cf. KOFMAN, 1992, p. 244-247). Diferentemente, Oswaldo Giacoia postula que, embora ambos, budismo e cristianismo sejam “religiões de decadência de uma cultura”, não se pode desconsiderar que “o Budismo representa uma forma ingênua de decadência, enquanto que o Cristianismo seria decadência culpada, ressentida e vingativa” (GIACOIA JR., 2010, p. 115). Mais próximo do modo como entendemos o significado do conceito associado ao seu uso, encontra-se a posição de Johann Figl (2007) que apresenta uma correlação entre fontes e contexto, permitindo observar as particularidades do termo budismo em diferentes momentos dos escritos do filósofo.

¹⁶ KOFMAN, 1992, p. 245.

¹⁷ Em outro texto de 1888, *O Anticristo* (AC 20), Nietzsche volta a referir-se ao budismo em termos análogos, por exemplo, ressaltando o caráter fisiológico conferido pela doutrina de Buda ao padecimento do homem, não correlacionando esse sofrimento ao pecado, por exemplo, como faz o cristianismo. Ao contrário, portanto, do cristianismo, o budismo seria mais “realista”, com traços de um “fenomenalismo”. A doutrina budista se acentuaria justamente por sua oposição ao “sentimento de vingança, de aversão, de *ressentiment*”, sentimentos que combate “procedendo higienicamente”, por exemplo, recomendando “a vida ao ar livre, as andanças, a moderação e a escolha na comida, a cutela com as bebidas alcólicas...” e nada que inclua “ascese”, “oração” ou “coaço”.

Nessa seção de *Ecce homo*, Nietzsche apresenta também como contraponto ao ressentimento um *tipo* de homem de “natureza rica”, que explicita sua saúde e a riqueza de sua natureza justamente por seu domínio sobre o ressentimento. É de se observar, contudo, o acento à ideia de que uma “natureza rica” não designa a ausência de morbidades, mas em especial a presença daquele instinto de cura que se configura numa disposição para a saúde, numa vontade de saúde. Porquanto, a demonstração daquela riqueza não é esperada apenas em momentos de saúde, mas também de debilidade. Motivo pelo qual Nietzsche afirma: “nos períodos de *décadence* eu os [os sentimentos de vingança e seus aparentados] proibi a mim por serem prejudiciais; tão logo a vida voltou a ser rica e orgulhosa o suficiente para isso, eu os proibi como *abaixo* de mim” (EH, Por que sou tão sábio, 6).

O amor fati e o tipo Jesus: possibilidades limítrofes de superação do ressentimento

Analisemos agora a terceira indicação de possibilidades de superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche colocando em destaque a ideia de *amor fati* que se tem no *Ecce homo* e a *figura de Jesus* exposta em *O Anticristo*. Tendo em vista a ênfase conferida à afirmação deste mundo pelo filósofo, em 1888, exploraremos algumas variações observadas no delineamento da ideia de grandeza do homem. Uma ideia que passa a designar não tanto mais aquele tipo nobre que se sobressai em função de sua capacidade de reação e de assimilação, mas, em especial, um tipo que se destaca pela capacidade de amar o inevitável sem buscar alternativas para aquilo que é necessário.

O *amor fati*, que tomamos aqui como um modo radical de afirmar este mundo, aparece em dois momentos distintos da filosofia de Nietzsche¹⁸, em 1882 e em 1888. No primeiro caso, trata-se de parte do texto de abertura do quarto livro de *A gaia ciência*, onde se lê: “amor fati: tal seja de agora em diante o meu amor! Eu não quero fazer qualquer guerra ao feio. Eu não quero acusar, eu não quero acusar sequer os acusadores. Que desviar o olhar seja a minha única negação! E, considerando tudo no seu todo e em sua grandeza: eu quero algum dia ser apenas alguém que diz sim!”. Um aspecto extremamente importante

¹⁸ As várias vezes que o termo aparece nos escritos de Nietzsche são listadas por Okochi Ryogi (1995, p. 86ss).

para nossa análise é o caráter porvindouro dessa formulação de 1882, expresso como parte dos desejos de Nietzsche “*para o ano novo*” (GC 276). Por sua vez, em 1888, como se verifica na seção 10 do capítulo “Por que sou tão esperto” de *Ecce homo*, o que se tem é uma fórmula para a grandeza do homem: “minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para adiante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário e muito menos dissimulá-lo – todo idealismo é mendacidade diante do necessário –, mas amá-lo [...]” (EH, Porque sou tão esperto, 10).

A ausência do termo vontade (*Wille*) na formulação de 1888 corrobora a tese de que existe uma mudança no posicionamento do filósofo em relação a projetos futuros nos escritos de 1888, mesmo quando ele se refere a si mesmo. Especialmente em *Ecce homo* e em *O Anticristo*, deixam de ter destaque ideias como aquela de que o futuro do homem seria dependente “de uma vontade humana” (BM 203), ou a esperança em um “homem redentor” (GM II 24), ou ainda qualquer movimento que geraria o “além do homem” (FP de 1883 7[21]). De fato, como aquele ideal já teria sido efetivado na “transvaloração de todos os valores” (AC 13) não parece haver mais lugar nesse contexto¹⁹ para *utopias*, como afirma Mazzino Montinari, referindo-se às anotações póstumas de Nietzsche de 1888, que “não existe um fragmento sequer que poderia nos dar mais esclarecimentos sobre essa forma peculiar de utopia de Nietzsche”²⁰. Assim, embora não abandone o tom polêmico, como se verifica, por exemplo,

¹⁹ Prefiro referir-me a contexto e não a um período, pois, em 1888 e mesmo nos textos que tomamos para análise é possível encontrar passagens em que o filósofo retoma a doutrina da vontade de poder (p. ex.: AC 2) e mantém mesmo um olhar para o futuro do homem sem deixar de lado a noção de cultivo (*Züchtung*) (AC 3). Se os textos indicados derivam de anotações do final de 1887 e início de 1888 (Cf. comentário de Giorgio Colli e Mazzino Montinari ao volume seis da KSA que se encontra no volume 14 da mesma coletânea à página 436ss), o fato é que mesmo em apontamentos póstumos de dezembro de 1888 – início de 1889 a noção de *cultivo* é retomada. Como se verifica, por exemplo, nas anotações sobre a grande política, (Cf. FP de 1888 e 1889 25[1]).

²⁰ (MONTINARI, 1991, p. 124). Conforme se observa, Montinari não considera a anotação 25[1] de dezembro de 1888 – início de 1899, que mencionamos anteriormente e apresenta, assim, uma posição mais radical que a nossa em relação à manutenção de um caráter utópico nos últimos escritos de Nietzsche. Entendo, contudo, que a ênfase de Montinari ocorre em função de seu interesse peculiar em criticar a composição da obra apócrifa atribuída a Nietzsche e intitulada “Vontade de poder” (MONTINARI, 1991, p. 123), a qual não poderia ser confeccionada como uma obra posterior a *O Anticristo*, pois lançava mão de textos de períodos anteriores, em que se tinha ainda presente aquele caráter utópico. Com o fechamento do projeto da “Transvaloração de todos os valores”, vale dizer, com *O Anticristo*, aquele tipo de discussão estaria encerrada e nem pelo filósofo mesmo poderia ser retomada nos termos anteriores.

na sua “grande política” (FP de 1888/1889 25[1]) ou na primeira parte de *O Anticristo*, Nietzsche não parece mais tão interessado em ocupar-se de projetos futuros. Mesmo em relação ao *amor fati*, que não se apresenta mais como um desejo a se realizar “algum dia”, como se verifica na formulação de 1882, mas como algo relativo ao presente²¹.

Outro traço marcante na formulação de 1888 do *amor fati* é a variação que se observa em relação à ideia de grandeza do homem. Tomando, por exemplo, o aforismo 270 de *Além de Bem e Mal*, texto característico dos escritos de 1886/1887, fica evidente o estabelecimento de uma medida de grandeza a partir do “quão profundamente um homem pode sofrer” (BM 270). Ou então, tomando a terceira dissertação da *Genealogia da moral*, pode-se inferir que essa grandeza seria medida pela capacidade do homem suportar o “horror vacuú” (GM III 1) sem recorrer, por exemplo, às artimanhas propostas pelo sacerdote ascético ou a outras formas de “redenção do que é atual”²². Diferentemente, em 1888, paralelamente ao predomínio da ideia de *necessário* e que, portanto, é dado, sobre a ideia de algo que se conquistaria por meio do *cultivo*, nota-se também a prevalência do *amar* sobre o *suportar*, acentuando-se a ideia de que o sofrimento não se opõe à vida nem a torna necessariamente mais pesada. É neste sentido que o filósofo afirma: “a vida tornou-se para mim leve, o mais leve possível, quando de mim foi exigido o mais difícil” (EH, Por que sou tão esperto, 10), e também, “eu mesmo nunca sofri em função de coisa alguma; o necessário não me fere”, concluindo que o “*amor fati* é a minha natureza mais interior” (EH, O caso Wagner, 4)²³.

²¹ Cf. RYOGI, 1995, p. 89.

²² GM II 24. Traduzimos por “redenção do que é atual” ou “redenção da atualidade” a expressão “*Erlösung der Wirklichkeit*”, evitando assim a utilização de termos como “realidade” ou “efetividade” para traduzir a palavra “*Wirklichkeit*”, em função de existirem correspondentes na língua alemã para os termos “realidade” e “efetividade”, respectivamente, “*Realität*” e “*Efektivität*”, utilizados para expressar a realidade daquilo que efetivamente é com uma conotação metafísica na ideia de ser não desejada por Nietzsche nesse contexto; do interesse em resgatar um uso da palavra, iniciado por Mestre Eckhart, para expressar as peculiaridades filosóficas do termo latino “*actualitas*” (o que é atual ou atualidade, que numa origem distante remete a Aristóteles) e, por fim; do parentesco que o termo possui com o verbo “*wirken*”, que significa “atuar” e com a expressão “*wirklich*”, que designa aquilo que é “verdadeiro”, “de fato”, porém, no sentido de um efeito (*Wirkung*), resultado de um processo.

²³ Isso não significa que para Nietzsche não exista sofrimento, ou doença. Conforme ele lembra: “foi a *doença* que primeiro me trouxe a razão” (EH, Por que sou tão esperto, 2). O aspecto peculiar aqui, conforme vimos em EH, Por que sou tão sábio, 6, é que, apesar de seu adoecimento e de ser um

Tal forma de se relacionar com as próprias vivências, que implica num deslocamento da ideia de *superação* para a aceção de *amor ao fato*, permite também a noção de esquecimento e perdão (*Gnade*), que se tem na *Genealogia da moral* a partir de um novo registro. No livro de 1887, tem-se a noção de que o *crescimento* do “poder” e da “consciência de poder” permitiriam deixar “escapar os insolventes”, numa “autosuperação da justiça” (GM II 10). Em *O Anticristo*, por sua vez, o leitor se defronta com uma aceção na qual se tem a abolição dos conceitos de “culpa”, “castigo”, “pagamento” e “pecado”, o que leva a uma prática que “não se irrita com ninguém e não despreza ninguém [...] a ninguém leva ao tribunal ou acusa”. (AC 33). De fato, não há o que desculpar se não existe “culpa”, da mesma forma como não existiria o que esquecer. A ideia de graça ou de superação da justiça que se formula neste momento, em 1888, encontra-se para além da ideia de perdão entendida como *des-culpar* alguém por algo, de deixar livres os insolventes, como diz Nietzsche na segunda dissertação da *Genealogia* (GM II 11).

No contexto que se configura em alguns textos de 1888, portanto, a fórmula para a grandeza no homem não corresponde propriamente, portanto, ao tipo forte que poderia lançar para longe de si os vermes do ressentimento por meio de uma reação imediata (GM I 10), ou pela *força* do esquecimento (GM II 1). Ela designa, antes, um tipo de homem que reúne o *décadent* e o seu oposto, conforme se verifica na figura delineada do próprio Nietzsche nesses escritos e, também, num sentido análogo, na figura de Jesus²⁴. Conforme a hipótese aqui trabalhada, porém, ambos expressam uma grande semelhança no que se refere a um modo de se colocar para além do ressentimento, pois se ambos não têm nada para suportar e não desejam nada de diferente, também não poderiam se ressentir.

“*décadent*” (EH, Porque sou tão sábio, 1) ele não perdera o “instinto de cura” que permite a ele explorar o próprio estar doente como “um enérgico estimulante ao viver, ao mais-viver” (EH, Por que sou tão sábio, 2). Assim, se Nietzsche pode se colocar para além do ressentimento, diferentemente do sacerdote ascético, que “só possui e conhece uma única perspectiva” (GM III 17), é porque *ele*, sendo um “*décadent*”, mas também o “seu oposto”, desenvolve, graças à própria experiência do adoecimento, o “tato para *deslocar perspectivas*”. O que seria a “razão primeira” pela qual somente a *ele*, talvez, seja plausível uma “transvaloração dos valores” (EH, Porque sou tão sábio, 1) que, no caso, consiste na possibilidade de se colocar fora da perspectiva do ressentimento.

²⁴ É interessante notar, neste sentido, a concomitância que se tem entre a ideia de “cultivo” e a noção de um “caso feliz” no aforismo 3 de *O Anticristo*, mostrando que em alguns casos as duas proposições parecem conviver no mesmo texto (AC 3).

Tomando de forma especial o tipo Jesus conforme é descrito em *O Anticristo*, é possível observar que ele não corresponde a qualquer herói ou gênio, no sentido propalado por Renan (AC 29), por exemplo, mas a uma “mistura de sublime, doente e infantil” (AC 31), a um “idiota”, como o príncipe Liev Nikoláievitch Míchkin de Dostoiévski (2002). Assim, como o personagem do escritor russo, se Jesus não ataca ninguém, não acusa ninguém, nada revida, não se defende e nem resiste ao malvado é porque, para ele, “a negação é algo totalmente impossível”. Seu discurso diz respeito apenas ao mundo interior e nada tem a ver com alguma doutrina, religião ou política, visto que ele “não tem qualquer motivo para negar ‘o mundo’” (AC 32). A vida do redentor “nada mais é do que essa *prática*” (AC 33), assim como a sua morte, que não teria ocorrido para expiar algum pecado, mas apenas como uma extensão do que foi a sua vida.

Mais do que um tipo forte, portanto, cuja natureza saudável e destacada permitira resistir ao ressentimento, o redentor se avizinha à figura da criança, o que expressa novamente a oposição entre *suportar* (próprio do forte, do herói) e *amar* (que não demanda força alguma) e, pois, no caso de Jesus, o sentir-se “criança de Deus”, filho de Deus, significa viver no *Paraíso*, o que se traduz por inocência e de onde deriva aquela prática que consiste em “*não se defender, não se encolerizar, não atribuir responsabilidade... porém, também não resistir sequer ao malvado, – mas amá-lo [...]*” (AC 35). De tal prática não pode derivar um sentimento *reativo* como seria o de vingança, com ela também não se caracteriza qualquer busca por domínio, como é próprio à moral escrava²⁵, e é por esses motivos e não por outros, que a figura de Jesus corresponde a um tipo ao qual é estranha a ideia de ressentimento²⁶. O que o distingue, por fim, na leitura de Nietzsche, tanto do cristianismo “belicoso e político-institucional de Paulo” (GIACOIA JR, 2010, p. 119), quanto de Paulo, o “apóstolo da vingança” (AC, 45), que age por uma “necessidade constringente de poder” (SOMMER, 2000, p. 386).

Segundo Werner Stegmaier, com a descoberta do “tipo Jesus”, em 1888, Nietzsche teria “colocado em questão a sua doutrina da vontade de poder” (STEGMAIER, 1992, p. 172). Nas palavras de Stegmaier, “a vida de

²⁵ Conforme observa Patrick Wotling, “a inclinação ao domínio se mostra muitas vezes como um signo interno de fraqueza” (WOTLLING, 2009, p. 68).

²⁶ Analisando esse quadro Johan Figl afirma: “quando se renuncia até mesmo ao desejo de contra-defesa, o ressentimento pode não ser mais determinante” (FIGL, 1984, p. 308).

Jesus [na concepção de Nietzsche] é uma vida sem vontade de poder. Jesus não poderia, portanto, ter sequer a vontade mesmo, sua vida estaria em oposição a uma doutrina pela qual teria de combater” (STEGMAIER, 1992, p. 174). Em especial, até onde eu consigo acompanhar a tese de Stegmaier, é possível afirmar que o tipo Jesus renuncia à vontade de poder entendida, por exemplo, como busca por domínio, própria do fraco, observada de forma privilegiada no cristianismo paulino, mas não à vontade mesmo, pois nem mesmo uma criança poderia viver sem vontade alguma, vale dizer, impulsos, instintos, desejos. Do mesmo modo como não se pode negar a vontade, pois até mesmo esse derradeiro desejo não deixaria de ser uma vontade, como Nietzsche demonstra na terceira dissertação da *Genealogia da moral*.

Considerações finais

A partir das análises desenvolvidas até este ponto deve ter ficado claro que a concepção psicológica de Jesus, juntamente com o modo como Nietzsche apresenta a si mesmo em *Ecce homo*, marca um afastamento em relação à ideia de um *Übermensch* presente em outros escritos do filósofo. Bem mais claro, porém, deve ter ficado que tanto a proposição de cultivo de um tipo ideal de homem, incluindo a exposição de seus traços próprios, quando aquela proposição de uma afirmação incondicional do que é *necessário* corresponde a diferentes modos como o filósofo se contrapõe àquele ideal designado por meio da figura do sacerdote ascético. Em última instância, tais modos poderiam ser designados por meio do termo *experimento* e compreendidos no bojo de uma “filosofia experimental” (FP de 1888 16[32]) que lança mão de certos elementos que possui em seu laboratório em diferentes combinações e produzindo resultados variados, porém, todos voltados para responder o mesmo problema.

É nesse sentido que observamos o uso diferenciado que se tem, por exemplo, do Budismo²⁷, ou da figura de Jesus²⁸. Em especial, porém, é nesse sentido que observamos o filósofo apresentar uma variedade de tentativas

²⁷ Conferir, por exemplo, o modo como o Budismo aparece na terceira dissertação da *Genealogia da moral* como parte de uma estratégia do ideal ascético (GM III 17) e, depois, em *Ecce homo*, como uma forma de vencer o ressentimento (EH, Por que sou tão sábio, 6).

²⁸ Conferir, por exemplo, a noção de Jesus como parte estratégica da vingança e do ressentimento judaico que se tem na *Genealogia da moral* (GM I 8) em contraposição à figura do redentor que se tem em *O Anticristo* (AC 28-32).

(*Versuch*), usando e abandonando teses, tipos e convicções ao modo como se espera dos “filósofos do futuro” (BM 210). Tais tentativas, contudo, se reúnem em torno de um propósito comum, de uma crítica necessária a toda forma de vingança e desejo de vingança, das quais o cristianismo seria apenas um caso isolado? (EH, Por que sou tão sábio, 6).

Referências

BRUSOTTI, M. **Die Leidenschaft der Erkenntnis**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

DOSTOJEWSKIJ, F. **Der Idiot**. Übers. Swetlana Geier. Frankfurt am Mein: Fischer Verlag, 1998.

DÜHRING, E. **Der Werth des Lebens**. Breslau: E. Trewendt, 1865.

FIGL, J. **Dialektik der Gewalt**. Düsseldorf: Patmos, 1984.

FIGL, J. **Nietzsche und die Religionen**. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

GIACOIA JR., O. A autosupressão como catástrofe da consciência moral. **Estudos Nietzsche**, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun. 2010.

HAMACKER, W. Disgregation des Willens Nietzsche über Individuum und Individualität. **Nietzsche-Studien**, n. 15, p. 306-336, 1986.

KOECKE, C. **Zeit des Resentiments, Zeit der Erlösung**. Berlin: W. de Gruyter, 1994.

KOFMAN, S. **Explosion I: de l’“Ecce Homo” de Nietzsche**. Paris: Galilée, 1992.

MONTINARI, M. **Friedrich Nietzsche. Eine Einführung**. Berlin/New York: De Gruyter, 1991.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1988. 15 Bände.

OTTMANN, H. **Philosophie und Politik bei Nietzsche**. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.

RISSE, M. Origins of ressentiment and sources of Normativity. **Nietzsche-Studien**, n. 32, p. 142-170, 2002.

SCHELER, M. **Das Ressentiment im Aufbau der Moralen**. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann GmbH, 2004.

SKOWRON, M. Nietzsches Weltliche Religiosität und ihre Paradoxien. **Nietzsche-Studien**, n. 31, p. 1-39, 2002.

SLOTERDIJK, P. **Zorn und Zeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

STEGMAIER, W. Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. **Nietzsche-Studien**, n. 21, p. 163-183, 1992.

VENTURELLI, A. Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring. In: VENTURELLI, A. **Kunst Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche**. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. p. 203-237.

WOTLING, P. **Idées reçues: Nietzsche**. Paris: Le Cavalier Bleu, 2009.

Recebido: 05/05/2012

Received: 05/05/2012

Aprovado: 16/06/2012

Approved: 06/16/2012