



# Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do “homem do ressentimento”

*Dostoiévski and Nietzsche: notes on the  
“man of resentment”*

**Antonio Edmilson Paschoal**

Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e pesquisador do CNPq, Curitiba, PR - Brasil, e-mail: antonio.paschoal@pucpr.br

---

## **Resumo**

Este artigo é parte de um estudo sobre o conceito de “ressentimento” na filosofia de Nietzsche. Seu principal objetivo é analisar o modo como o filósofo utiliza alguns aspectos da obra de Dostoiévski na caracterização do assim denominado “homem do ressentimento”. Para tanto, partindo do contato de Nietzsche com o conjunto da obra do escritor russo, mas tendo em vista em especial o livro *L’esprit souterrain*, pretendemos registrar o modo como o autor do *Zarathustra* constrói, a partir de suas fontes, um dos conceitos mais importantes para a sua crítica à moral, que desenvolve em *Para a genealogia da moral*.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Dostoiévski. Ressentimento. Inibição. Impulsos.

## **Abstract**

*This article is part of a study on the concept of “resentment” in Nietzsche’s philosophy. Thus, its major aim is to analyze how the philosopher makes use of*

---

*some aspects of Dostoevski's work in his own characterization of the so-called "man of resentment". To do so, we first considered Nietzsche's acquaintance with Dostoevski writings and, principally, with the work *L'esprit souterrain*. From Nietzsche's sources we tried, therefore, to show how he builds one of the most important concepts of his critique on morals, developed in *On the genealogy of morals*.*

**Keywords:** Nietzsche. Dostoevski. Resentment. Inhibition. Impulses.

---

## Introdução

De Dostoiévski eu não sabia, até poucas semanas, nem sequer o nome – eu, um homem sem instrução, que não lê nenhum “jornal”! Uma visita casual a uma livraria me colocou diante dos olhos o livro *L'esprit souterrain* em uma tradução francesa (tão casual quanto me ocorreu aos 21 anos de idade com Schopenhauer e aos 35 com Stendhal). O instinto de parentesco (ou como poderia eu chamá-lo?) falou de imediato, minha alegria foi extraordinária: eu devo retroceder até meu contato com *O vermelho e o negro* de Stendhal, para me recordar de semelhante alegria.<sup>1</sup>

## Apresentação: a questão das fontes

Não há dúvidas de que Nietzsche foi um pensador genial. Isso, porém, não significa que ele tenha inventado todos os elementos que utiliza em sua filosofia ou desenvolvido suas ideias de forma autóctone. Antes, para a construção de seu pensamento, ele lança mão daquilo que a filosofia, a ciência, a literatura e outras formas de expressão da cultura da época colocam à sua disposição. Assim, se é certo que ele se apresenta como um extemporâneo, é certo também que, ao menos no que tange às suas fontes, Nietzsche é um pensador de seu tempo.

Tal constatação, de que Nietzsche é tributário de seu tempo, contudo, acrescentaria pouco ao estudo de sua obra caso se desconsiderasse o *modo*

---

<sup>1</sup> Carta de Nietzsche, de 23 de fevereiro de 1887, endereçada a Franz Overbeck (KSB VIII, p. 27).

como ele se apropria do material que colhe, conferindo-lhe nova utilidade em função de peculiaridades de seu pensamento e de propósitos próprios e conduzindo-o a direções diferentes e a patamares bem distantes daqueles previstos por seus artífices. Ou seja, para a compreensão de seu pensamento e dos conceitos que compõem a sua filosofia, torna-se necessário um exame cuidadoso daquele material<sup>2</sup> que ele toma no momento da construção de suas hipóteses<sup>3</sup> e que utiliza ora como um apoio na montagem dos argumentos, ora como objeto de crítica. Tal exame permite, por exemplo, uma primeira caracterização daquele material e também o estabelecimento de um ponto de partida para a análise das transformações que sofre no interior da sua obra, bem como das nuances que ganha na medida em que é reinterpretado em função de diferentes finalidades.

Tomando como exemplo o conceito “ressentimento”, tema de nosso estudo, observamos que ele foi cunhado por Nietzsche a partir do significado que a palavra *ressentiment* tem na língua francesa no século XVIII (PASCHOAL, 2008, p. 11-33). Observamos, também, que o termo surge em seus escritos de juventude, mais precisamente em 1875, no ensaio que escreve sobre o livro *O valor da vida* de Eugen Dühring, e depois desaparece, não sendo mais utilizado mesmo quando o filósofo se ocupa de temas como a sede de vingança relacionada à moral.<sup>4</sup> De fato, Nietzsche só volta a utilizar o termo “ressentimento” em *Para a genealogia da moral*, após a leitura do livro *L'esprit souterrain*, atribuído a Dostoiévski,<sup>5</sup> e após a retomada da discussão com Dühring.<sup>6</sup> Assim, torna-se claro que para a compreensão desse conceito, tendo em vista as nuances que apresenta em torno de 1887,

---

<sup>2</sup> Boa parte desse material, que inclui principalmente livros com vestígios de leitura e apontamentos deixados pelo filósofo, foi reunida por Elizabeth Nietzsche e encontra-se disponível na Biblioteca Anna Amalia, em Weimar, como parte dos *Arquivos Nietzsche*. Sobre a trajetória da biblioteca particular de Nietzsche, conferir: WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 2008, p. 369.

<sup>3</sup> Em geral, quando Nietzsche utiliza um determinado conceito mantendo o significado que possui em outro contexto, ele o distingue no seu próprio texto por meio de aspas ou mudando a grafia, ou ainda por meio de travessões.

<sup>4</sup> Conferir, por exemplo, ZA, Das tarântulas.

<sup>5</sup> Conforme veremos, a edição francesa intitulada *L'esprit souterrain* é uma obra adaptada a partir de dois livros de Dostoiévski: *A senhoria* e *Memórias do subsolo*.

<sup>6</sup> Tendo em vista, em 1887, especialmente a associação que o professor de Berlim faz entre a ideia de vingança e justiça, explicitada nas obras *O valor da vida* e *Curso de filosofia*. Oportunamente retomaremos a correlação entre Nietzsche e Dühring.

não se pode deixar de considerar essas duas fontes, que devem ser sopesadas juntamente com as peculiaridades do pensamento de Nietzsche para se avaliar o significado e a dimensão que o termo recebe naquele período.

Tendo presente, porém, que mesmo um exame cuidadoso dificilmente permitiria mapear todas as variáveis presentes na emergência de um conceito, optamos por delimitar nossa investigação, neste momento, ao interesse do filósofo pelo escritor russo. Assim, buscaremos mostrar a participação de Dostoiévski na construção feita por Nietzsche do conceito “ressentimento”, partindo daquilo que é semelhante entre ambos para, em seguida, indicar o uso que o filósofo faz do material por ele apropriado, com o qual se movimenta para horizontes nunca pensados pelo autor russo. Para isso, trilharemos o caminho que vai do encontro de Nietzsche com os romancistas russos em geral e com Dostoiévski em particular, passando pela análise de algumas características comuns a *L'esprit souterrain* e *Para a genealogia da moral*, para, então, indicarmos o ponto em que o filósofo se distancia do escritor, ultrapassando os interesses literários e psicológicos de Dostoiévski.

### **Primeiros contatos de Nietzsche com a literatura russa em geral e com Dostoiévski em particular**

O encontro de Nietzsche com a literatura russa é registrado, pela primeira vez, em um fragmento do verão de 1880 (KSA IX, p. 127-128), numa alusão à influência do niilismo russo e do imoralismo de alguns personagens da literatura russa sobre o modo de pensar de sua época. Tendo em vista certamente o personagem Bazárov,<sup>7</sup> do romance *Pais e filhos*, de Ivan Turgueniev, Nietzsche chama a atenção para o caráter independente e para a coragem e originalidade de espírito como fatores necessários para se fazer uma contraposição à moralidade de sua época.<sup>8</sup> Tal fragmento, no entanto, nem sequer sugere que ele tivesse algum contato com o pensamento de Dostoiévski naquele

---

<sup>7</sup> Um niilista que não admite como artigo de fé qualquer princípio e que não reconhece qualquer autoridade ou instituição.

<sup>8</sup> A ideia de niilismo desenvolvida por Nietzsche nessa fase de seu pensamento, tendo em vista o anarquismo e a literatura russa, está diretamente ligada à sua leitura da obra *Ensaios de psicologia contemporânea*, de Paul Bourget. Cf. MÜLLER-LAUTER, 1971, p. 66; ANDLER, 1958, v. 3, p. 418-427.

momento, embora tenha convivido com pessoas que conheciam o escritor russo, como é o caso de Lou Salomé, russa, nascida em São Petersburgo, a quem ele propõe casamento em 1882 (JANZ, 1993, v. 2, p. 505).

Os primeiros indícios do contato de Nietzsche com ideias e expressões próprias de Dostoiévski aparecem em 1886, como se observa, por exemplo, no prefácio de *Aurora*, do outono de 1886 (entre setembro e dezembro), e no aforismo 347 de *A Gaia Ciência*, enviado ao editor em meados de dezembro daquele ano. No primeiro caso, trata-se da passagem em que Nietzsche faz menção a si mesmo como um “ser subterrâneo” [*unterirdischen*], aludindo ao fato de que teria frequentado as profundezas obscuras do subsolo antes de retornar à superfície, num movimento que expressa a ideia de *aurora*,<sup>9</sup> sem remeter, contudo, à temática desenvolvida nas *Memórias do subsolo*. No segundo caso, em que a ideia de um contato com a obra do escritor russo é bem mais sugestiva, tem-se a menção “ao niilismo do modo de Petersburgo”, que se expressaria por meio da “crença na *descrença* até o martírio por ela”, numa referência, muito provável, ao personagem Kiríllov de *Os demônios*, visto que a citação faz alusão ao modo como o tema do niilismo aparece na obra de Dostoiévski e também porque em algumas anotações do ano seguinte (KSA XIII, p. 143-144) Nietzsche refere-se a Kiríllov mencionando a mesma ideia.

Se essas duas passagens não provam que Nietzsche tenha lido alguma obra de Dostoiévski antes de 1887, elas, porém, deixam claro que naquele momento ele já tinha algum contato com o pensamento do escritor russo, diferentemente do que afirmara a Franz Overbeck, em 23 de fevereiro de 1887, que “de Dostoiévski [...] não sabia até poucas semanas nem sequer o nome...” (KSB VIII, p. 27). Conforme lembra Müller-Lauter,<sup>10</sup> tal afirmação de Nietzsche não pode ser tomada como definitiva, especialmente se for considerada outra correspondência, de 7 de março, enviada a Heinrich Köselitz, na qual o filósofo declara que o seu “desconhecimento [ia] até o nome [de Dostoiévski]” (KSB VIII, p. 41). Ora, a expressão “até” [*bis*] utilizada na segunda carta, certamente de

<sup>9</sup> A respeito desse significado, cf. BURNETT, 2008, p. 94.

<sup>10</sup> Conferir o texto da discussão que se segue ao artigo de Miller (1978, p. 150-151) intitulado “Nietzsches ‘soteriopsychologie’ im Spiegel von Dostoiévskijs auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus”. Anos antes, Miller (1973, p. 205) já havia chamado a atenção para a ambiguidade da frase de Nietzsche e para os indícios de que o pensador alemão teria “descoberto” Dostoiévski antes do período mencionado na carta a Overbeck.

propósito, tem um sentido dúbio. Ela pode significar tanto que ele não conhecia sequer o nome do escritor russo, como afirmara anteriormente a Overbeck, quanto que o seu conhecimento de Dostoiévski iria até o limite do nome, ou seja, que ele conhecia apenas (até) o nome do escritor e não a sua obra.

Nesse mesmo sentido, é válida também a observação feita por Curt Paul Janz<sup>11</sup> de que na resenha de *Além de bem e mal* feita por J. V. Widmann, no fim de 1886, e lida por Nietzsche existe uma citação de Dostoiévski. O que significa que a partir daquele momento, fim de 1886, Nietzsche conhecia *ao menos o nome* do escritor russo. Assim, se não é possível afirmar com segurança que ele teria lido Dostoiévski antes de 1887, o fato é que já havia nele certo interesse pelo escritor russo, motivo pelo qual tomará rapidamente para si aquele livro que encontrou de forma casual, entre tantos outros, em uma livraria da cidade de Nice e passará imediatamente à sua leitura. Um interesse que se acentuou após a descoberta daquele livro, conforme se verifica pelo número de vezes que Dostoiévski é mencionado nas cartas de Nietzsche do início de 1887.

A primeira alusão direta ao autor russo aparece nas últimas linhas de uma carta de 12 de fevereiro de 1887, endereçada a Franz Overbeck, na qual Nietzsche pergunta ao amigo se já teria escrito a ele sobre Hippolyte Taine e também sobre Dostoiévski (KSB VIII, p. 21). No dia seguinte, o filósofo anota em uma carta dirigida a Heinrich Köselitz: “o senhor conhece Dostoiévski? Além de Stendhal ninguém produziu em mim tanto regozijo e surpresa: um psicólogo, com o qual ‘eu me entendo’” (KSB VIII, p. 24) e, pouco tempo depois, em 23 de fevereiro, escreve novamente a Franz Overbeck (KSB VIII, p. 27) noticiando seu encontro com o livro *L'esprit souterrain*. É nessa correspondência que ele afirma desconhecer o autor russo “até poucas semanas” e faz menção ao “instinto de parentesco” que teria aflorado nele de imediato ao defrontar-se com o livro de Dostoiévski, bem como à alegria experimentada com a sua leitura, comparável apenas a seu encontro com Schopenhauer, aos 21 anos, e com Stendhal, aos 35. Mais tarde, no dia 4 de março, Nietzsche volta a mencionar Dostoiévski em carta endereçada a Emily Fynn, quando faz alusão ao escritor russo como um psicólogo, cuja força de análise não tem correspondente mesmo na Paris moderna (KSB VIII, p. 39).

---

<sup>11</sup> Tal afirmação de Curt Paul Janz se encontra também na discussão que se segue ao artigo de Miller (1978, p. 150), intitulado “Nietzsches ‘soteriopsychologie’ im Spiegel Von Dostoiévskijs auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus”.

Além do interesse de Nietzsche pelo escritor russo, sua correspondência mostra também o quanto ele ficou envolvido com os escritos de Dostoiévski no período posterior à descoberta do livro *L'esprit souterrain*, como se observa, por exemplo, em uma carta a Heinrich Köselitz, de 7 de março, na qual, após expor uma série de informações biográficas sobre o escritor, faz menção à leitura de outras obras como *Recordações da casa dos mortos*, “um dos livros mais ‘humanos’ que existe”<sup>12</sup> e *Humilhados e ofendidos*, este último lido por indicação de Overbeck “com o maior respeito pelo *artista* Dostoiévski”. Nessa mesma correspondência ele destaca novamente a força da intuição psicológica daquele artista que, segundo ele, é dotado de doçura e profundidade de coração e capaz de esboçar suas reflexões sobre o subterrâneo do homem “com uma leve audácia e encanto” (KSB VII, p. 41).

O mesmo fascínio se expressa na carta endereçada a Köselitz no dia 27 de março, cujo tema central é o autor russo, que é enviada juntamente com um exemplar de *Humilhados e ofendidos* (KSB VIII, p. 50). No dia 12 de maio, o próprio Nietzsche fala de seu “entusiasmo” por Dostoiévski a Malwida von Meysenburg (KSB VIII, p. 71) e logo em seguida, no dia 13, escreve a Franz Overbeck recomendando a leitura de *L'esprit souterrain*, do qual, ele afirma, a segunda parte corresponderia ao trabalho de um psicólogo capaz de expressar o valor de um homem “com a mais elevada fineza e microscopia psicológica de uma forma como nunca foi feito anteriormente” (KSB VIII, p. 75). Ainda nesse mesmo ano, no dia 4 de julho, ao enviar dois exemplares de livros seus a Hippolyte Taine, escreve ao prestigiado intelectual francês comentando, entre outros assuntos, sobre a possível influência exercida pelo espírito de Dostoiévski sobre os romancistas franceses, dentre os quais destaca Paul Bourget (KSB VIII, p. 106).

O tema da aparente influência de Dostoiévski na França é retomado, no ano seguinte, em uma carta, de 14 de outubro de 1888, a Heinrich Köselitz (KSB VIII, p. 451) e o propósito de ler outros livros do escritor russo, em uma carta a Georg Brandes de 20 de outubro (KSB VIII, p. 457). Também a Georg Brandes, em outra correspondência, de 20 de novembro do mesmo ano, Nietzsche descreve Dostoiévski como “o material psicológico mais

---

<sup>12</sup> Chama a atenção de Nietzsche nesse livro a descrição dos prisioneiros feita por Dostoiévski e a correlação que o escritor faz entre o forte e o criminoso, conforme o filósofo explicita na seção 45 do capítulo “Incursões de um extemporâneo” de *O Crepúsculo dos ídolos* e em uma série de fragmentos como, por exemplo, KSA XII, p. 283, 480 e KSA XIII, p. 339.

valioso” que conhecera, além de declarar sua gratidão para com o autor russo “de um jeito singular, pelo modo como ele de forma intensa e também constante conduz [seus] instintos mais ínfimos num sentido oposto” (KSB VIII, p. 483). Por fim, Dostoiévski aparece ainda, em uma carta de 27 de novembro de 1888 dirigida a August Strindberg, no contexto de um diálogo sobre a tradução para o alemão de um livro de Émile Zola.<sup>13</sup>

Como se pode observar, na correspondência de Nietzsche existem referências diretas à leitura de *O espírito subterrâneo* (KSB VIII, p. 27), *Recordações da casa dos mortos* (KSB VIII, p. 41), *Humilhados e ofendidos* (KSB VIII, p. 50), além da indicação da leitura de *Os demônios* em fragmentos póstumos (por exemplo, KSA XIII, p. 144).<sup>14</sup> Nela, porém, não existem alusões à leitura de outras obras importantes como *O idiota*, *Os irmãos Karamázov* e *Crime e castigo*. Dessas três, a primeira, ao certo, não apenas é lida por Nietzsche, mas exerce uma influência direta na construção que faz do “tipo Jesus” em *O anticristo* (AC 29), como se observa, por exemplo, nas várias passagens em que o “Redentor” é identificado pela palavra “idiota” em oposição à sua interpretação como “gênio” e “herói” feita por Renan (KSA XIII, p. 409).<sup>15</sup> Vale lembrar que o termo “idiota”, utilizado com o significado que possui em Dostoiévski (KSA XIV, p. 405), como “inocente”, aparece também em outras passagens tais como de *O crepúsculo dos ídolos* (CI, O problema de Sócrates, 7) e de *O caso Wagner* (CW 5).<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Existem ainda algumas menções indiretas de Nietzsche a Dostoiévski, como a que se tem na carta de 15 de abril, para Heinrich Köselitz, escrita como resposta a um comentário de Köselitz sobre *Noites brancas* (KSB VIII, p. 58-59). Cf. JANZ, 1993, v. 2, p. 506-507.

<sup>14</sup> Certamente, a leitura de Dostoiévski leva Nietzsche a ampliar o significado do termo “niilismo russo”, que ele utiliza no início da década de 1880 associado apenas a Turgueniev. No fim da década, parece somar-se ao significado da expressão “niilismo russo” também uma forma de fatalismo (EH, Por que sou tão sábio, 6) e ainda uma espécie de pessimismo da revolta (KSA XIII, p. 75). Ideias encontradas, por exemplo, no apático e indiferente Stavróguin (KSA XIII, p. 151) e em Kiríllov (ambos personagens de *Os demônios*), que têm no suicídio a forma mais completa de provar sua independência em relação à ideia de Deus (KSA XIII, p. 144). Conferir a respeito: KUHN, 1992, nota 272.

<sup>15</sup> Uma interessante reflexão a respeito dos termos “herói” e “gênio” nessa seção de *O anticristo* é desenvolvida por Chaves e Sena (2008, p. 321-336) no artigo intitulado “Nem herói, nem gênio: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus”.

<sup>16</sup> Se neste artigo consideramos os aspectos que Nietzsche toma de Dostoiévski na construção do tipo psicológico que vai denominar de “homem do ressentimento”, outra análise poderia ser feita considerando o papel decisivo que teve a leitura do romancista russo para a construção do “tipo Jesus” (AC 29) e da ideia de redentor que se tem em *O anticristo*.

Em relação ao segundo livro, *Os irmãos Karamázov*, não são conhecidas referências diretas de que Nietzsche o tenha lido. Talvez a proposição “nada é verdadeiro, tudo é permitido”, da qual nenhum europeu teria tirado suas “últimas conseqüências”, que se encontra na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* (GM III 24), pudesse ser apontada como um indício do contato de Nietzsche com essa obra. Tal proposição, como se sabe, corresponde à tese defendida por Ivan Karamázov<sup>17</sup> e é, seguramente, *explorada até as suas últimas conseqüências* pelo romancista russo, porém, mesmo tendo em vista a coincidência temática, não se pode esquecer que Nietzsche remete aquela proposição a uma “Ordem dos assassinos” encontrada pelos cristãos no Oriente e não a Dostoiévski. Algo semelhante pode ser observado em relação à obra *Crime e castigo*, pois, ainda que seja sugestiva a ideia de que Nietzsche a teria lido, especialmente pela coincidência dos temas abordados, tais como o da consciência moral, da culpa, da redenção e também o de um tipo superior de homem,<sup>18</sup> o fato é que vários desses temas não são exclusivos de Dostoiévski e de Nietzsche, mas recorrentes na literatura do século XIX (PASCHOAL, 2009, p. 157), não podendo tal coincidência ser tomada como prova de que Nietzsche teria lido (ou não)

---

<sup>17</sup> A tese que irá acompanhar o personagem Ivan Karamázov em toda a trama do livro é apresentada por Dostoiévski com os seguintes termos: “ele [Ivan Karamázov] declarou em tom solene que em toda a face da Terra não existe absolutamente nada que obrigue os homens a amarem seus semelhantes, que essa lei da natureza, que reza que o homem ame a humanidade, não existe em absoluto e que, se até hoje existiu o amor na Terra, este não se deveu a lei natural, mas tão-só ao fato de que os homens acreditavam na própria imortalidade. Ivan Fiodorovitch acrescentou [...] que é nisso que consiste toda a lei natural, de sorte que, destruindo-se nos homens a fé em sua imortalidade, neles se exaure de imediato não só o amor como também toda e qualquer força para que continue a vida no mundo. E mais: então não haverá mais nada amoral, tudo será permitido, até a antropofagia. Mas isso ainda é pouco, ele concluiu afirmando que, para cada indivíduo particular, por exemplo, como nós aqui, que não acredita em Deus nem na própria imortalidade, a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior, e que o egoísmo, chegando até ao crime, não só deve ser permitido ao homem, mas até mesmo reconhecido como a saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre...” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 109-110).

<sup>18</sup> O duplo homicídio cometido por Raskólnikov (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 90-95) não fora motivado por dinheiro, segundo o personagem, mas teria sido uma forma de “experimentar” (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 428), de tentar saber se ele mesmo seria um homem como Napoleão (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 423) ou apenas um piolho (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 427) como os demais. O homem se caracterizaria, segundo ele, por poder cometer um crime sem que isso se tornasse um fardo insuportável que exigisse o castigo como meio de redenção.

a história de Raskólnikov e que seria a respeito desse livro (ou de *Os irmãos Karamázov*) que ele falasse quando fez menção a uma “obra principal de Dostoiévski” (KSB VIII, p. 451).

### Observações acerca do livro *O espírito subterrâneo*

O livro de Dostoiévski que mais impressiona Nietzsche e também o que mais diretamente se relaciona ao tema do ressentimento é *Memórias do subsolo*, lido por ele sob a rubrica de *L'esprit souterrain*, uma conhecida tradução e adaptação do russo feita por Ely Halpérine e Charles Morice, publicada pela Librairie Plon, em 1886, e que chega às mãos do filósofo no início de 1887. Tal edição reúne dois livros de Dostoiévski, *A senhoria* e *Memórias do subsolo*, produzidos e publicados em momentos diferentes da vida do autor: o primeiro em 1846-1847 e o segundo, em 1864, como se fosse uma única narrativa dividida em duas partes, sendo a primeira intitulada “Kátia” e a segunda “Lisa”.<sup>19</sup> Essas “duas partes” seriam ligadas por um texto de quatro páginas, o qual, porém, não foi escrito por Dostoiévski, mas pelos editores franceses, ao estilo da introdução de *Recordações da casa dos mortos* (DOSTOIÉVSKI, 2006, p. 9-14), e ajustado à obra como uma abertura da segunda parte. Tanto essa apresentação quanto algumas das modificações impostas ao texto têm o objetivo de convencer o leitor de que o personagem narrador da segunda parte é o mesmo personagem central do romance *A senhoria*, como se na segunda parte da obra o leitor tivesse diante dos olhos, no início, um monólogo de Ordínov e, em seguida, novas aventuras do personagem, que teria conhecido Lisa alguns anos após a desilusão com Kátia.<sup>20</sup> Além dessa montagem grosseira, o texto é também, em grande parte, mutilado pelos editores, como ocorre, por exemplo, na seção III,

---

<sup>19</sup> Os dois nomes “Kátia” e “Lisa” correspondem, respectivamente, à mulher pela qual Ordínov se encanta em *A senhoria* e à prostituta para a qual o personagem narrador das *Memórias* promete ajuda na parte final do livro.

<sup>20</sup> Um aspecto que salta aos olhos revelando a inconveniência da montagem é a mudança do narrador, que no primeiro livro se encontra fora da trama e no segundo é o próprio personagem central.

sobre o “homem de consciência hipertrofiada”,<sup>21</sup> que teve uma parte suprimida ao fim do último parágrafo e nas seções VIII e X, que foram drasticamente reduzidas na edição francesa.<sup>22</sup>

Acerca dessa montagem, cabe ressaltar ainda o fato de que o próprio Dostoiévski nunca pensou em reunir os dois livros, produzidos em momentos totalmente diferentes da sua vida. No intervalo de tempo que separa um do outro se encontra, por exemplo, sua prisão e condenação à morte, além de sua experiência como prisioneiro na Sibéria – acontecimentos que são apontados pelos seus biógrafos como relevantes para se desenvolver nele a sensibilidade de psicólogo que se revela, por exemplo, nas *Memórias*. Uma peculiaridade observada por Nietzsche que se refere à obra, tomando-a por suas partes, com os seguintes termos, é vista a seguir: “trata-se de duas novelas, a primeira na verdade uma peça musical, uma muito estranha e obscura; a segunda um golpe de gênio da psicologia, uma espécie de auto-ironia do γνῶθι σεαυτόν (conhece-te a ti mesmo)...” (KSB VIII, p. 28).

Dentre as peculiaridades da edição francesa, um aspecto que chama a atenção, especialmente para quem se interessa pela correlação entre Dostoiévski e Nietzsche, é que nela a palavra *ressentiment* aparece quatro vezes, utilizada para traduzir o termo russo *zlosti*,<sup>23</sup> que tem um papel central na caracterização do homem de consciência hipertrofiada,<sup>24</sup> pois, segundo Dostoiévski, é o acúmulo de *zlosti* – da “peçonha de desejos insatisfeitos

<sup>21</sup> Cf. DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 166-172; 2003b, p. 21 a 26. Tendo em vista justamente as mudanças sofridas pelo texto francês e também para facilitar eventual conferência, citaremos a edição francesa utilizada por Nietzsche e também a tradução brasileira, feita por Boris Schneiderman, que nos oferece o texto integral das *Memórias*.

<sup>22</sup> Se em alguns casos acontece a supressão de partes, em outros se tem o acréscimo, como ocorre, por exemplo, na passagem em que o narrador “encerra” o conjunto de suas “memórias” (Cf. DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 298).

<sup>23</sup> O termo russo *zlosti*, traduzido para o francês como *ressentiment*, por Ely Halpérine e Charles Morice, na edição utilizada por Nietzsche, e como “rancor”, por Boris Schneiderman, na edição brasileira, pode ser traduzido também como “raiva”, “cólera” ou “fúria”, segundo Fátima Bianchi, tradutora da obra *A senhoria*.

<sup>24</sup> Enquanto na página 22 da edição brasileira se lê: “Acumula-se nele, provavelmente, mais rancor que no *homme de la nature et de la vérité*” (DOSTOIÉVSKI, 2003b, p. 22), na edição francesa o texto é: “Il est peut-être plus capable de *ressentiment* que l’homme de la nature et de la vérité” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 168, grifo nosso).

que penetraram no interior” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 170; 2003b, p. 24) daquele homem – que produz nele a hipertrofia que o caracteriza. A presença da palavra *ressentiment* bem como as nuances que ela recebe ali não podem ser negligenciadas ao se considerar que entre julho e agosto de 1887 Nietzsche escreve *Para a genealogia da moral* (PASCHOAL, 2005, p. 50-53), obra na qual o termo *ressentiment* não apenas volta a ser empregado pelo filósofo, como assume uma importância capital em sua argumentação, sendo usado, conforme veremos, numa clara correlação com a seção III da segunda parte de *L'esprit souterrain*.<sup>25</sup>

Em se tratando dessa correlação, não se pode perder de vista, também, que o interesse de Nietzsche por Dostoiévski não se dá, por exemplo, pelas convicções do autor das *Memórias*, um cristão ortodoxo, crente em Deus e no povo russo.<sup>26</sup> Antes, é por seu “profundo olhar na alma humana” (JANZ, 1993, v. II, p. 506) e por sua aptidão como psicólogo, manifestada de forma especial em *L'esprit souterrain*, que Nietzsche irá não apenas utilizar Dostoiévski, mas também referir-se a ele como “o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual [ele teve] algo a aprender” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 45).

Por fim, tendo em vista as duas obras, cabe registrar que tanto os personagens de Dostoiévski em *L'esprit souterrain* quanto os tipos de Nietzsche em *Para a genealogia da moral* surgem em jogos de contraposições. Enquanto no romance de Dostoiévski nos deparamos com o “homem de consciência hipertrofiada” descrito em oposição ao *homme de la nature et de la vérité*, no livro de Nietzsche encontramos o “homem do ressentimento” (GM I 10)

---

<sup>25</sup> Outras aproximações entre as duas obras poderiam ser consideradas em especial se for retomada a descrição de Nietzsche dessa parte do livro como “uma espécie de auto-ironia do γνῶθι σεαυτὸν (conhece-te a ti mesmo)”. Dostoiévski deixa claro que não aceita a crença de que bastaria instruir o homem e “abrir-lhe os olhos para os verdadeiros e normais interesses, para que ele deixasse imediatamente de cometer essas ignomínias e se tornasse, no mesmo instante, bondoso e nobre...” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 178; 2003b, p. 33). Como se as ações humanas, assim como o mundo ao seu redor pudesse ser medido e calculado. No caso de uma análise comparativa, poder-se-ia, como ponto de partida, sopesar a importância que o filósofo confere à proposição com a qual abre sua *Genealogia da moral*: “nós somos estranhos a nós mesmos, nós homens do conhecimento...” (GM, Prólogo 1).

<sup>26</sup> Convicções que não podem ser deixadas de lado quando se tem em vista, por exemplo, a afirmação de Nietzsche de que aquele escritor constantemente “conduz [seus] instintos mais ínfimos num sentido oposto” (KSB VIII, p. 483).

em contraposição ao “homem nobre”. Conforme veremos, tal disposição de personagens e tipos, sempre colocados “diante de”, cumpre um papel importante na construção argumentativa dos dois textos e, no caso específico de Nietzsche, um papel estratégico também em sua crítica à moral.

## O “homem de consciência hipertrofiada”

O primeiro aspecto que chama a atenção em relação ao “homem de consciência hipertrofiada” é a percepção que ele tem de si mesmo, conforme destaca Dostoiévski: “o mais importante é que ele mesmo considera a si como um camundongo” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 168; 2003b, p. 22). Ele se reconhece por sua desventura e mesmo o seu prazer ele encontra em seu subterrâneo. Não se trata, portanto, de um personagem que se tornou um camundongo em função de seu infortúnio, mas de alguém que sempre terá uma desdita para se ocupar, que sempre se encontrará “ofendido, machucado [e coberto de zombarias]” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 169; 2003b, p. 23) e que nunca deixará de ter sentimentos ruins acumulando-se em sua consciência, aos quais irá somar suas dúvidas, inquietações e o desprezo que acredita ser dirigido a ele.

O primeiro fator que se encontra na origem dessa substância que irá hipertrofiar o mundo interior desse homem é que tal homem não *reage* de forma efetiva diante das agressões que sofre. Desse modo, aquele *quantum* de força que se produz nele diante da adversidade e que deveria ser lançado para fora, numa ação efetiva, é redirecionado para o seu interior na forma de ódio e rancor contidos. Ele efetivamente não se vinga e, quando isso ocorre, sua vingança é “de certo modo interrompida, com miuçalhas por trás do fogão, incógnito”, visto que ele mesmo não acredita nem “no direito nem no êxito da [sua] vingança” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 169; 2003b, p. 23). Um segundo fator, contudo, também contribui para a hipertrofia de seu mundo interior. Além de reter aquela substância, esse homem não consegue processá-la. Vale dizer, ele não consegue esquecer as desditas sofridas e livrar-se do rancor e da sede de vingança. Conforme descreve Dostoiévski, em seu subterrâneo aquele homem “há de lembrar quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores; e cada vez acrescentará por sua conta novos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo, tudo lembrará, tudo examinará, e

há de inventar sobre si mesmo fatos inverossímeis, com o pretexto de que também estes poderiam ter acontecido, e nada perdoará”. De tal forma que “no seu leito de morte, há de tornar a lembrar-se de tudo com juros acumulados em todo esse tempo” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 169; 2003b, p. 23-24). Assim, sem canais de escoamento, o homem de consciência hipertrofiada acaba por aumentar a substância oriunda de suas desditas, ao ponto em que esse “líquido repugnante e fatídico” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 168; 2003b, p. 23) ocupa tanto espaço e ganha tamanha importância que o impede de viver o presente e de ser feliz nele.

Tendo de arrastar toda a carga que se encontra em sua “consciência hipertrofiada”, tal homem também não consegue realizar ações nobres e elevadas como seria, por exemplo, a amizade.<sup>27</sup> Vale dizer que estas três ações – a reação imediata, o esquecimento e os gestos de magnanimidade – seriam algumas das saídas para aquele estado lastimável em que o homem de consciência hipertrofiada se encontra. Tais ações, porém, requerem um tipo de força que ele não possui, ou seja, ele não é livre para agir de forma diferente daquela que age. Sendo assim, aquele homem só tende a aumentar o problema, causando danos não só a si mesmo, mas também às pessoas das quais se aproxima, como se observa em detalhes, por exemplo, na sua relação com Lisa, a prostituta condenada a morrer de tísica, a quem ele promete ajuda.<sup>28</sup>

Tem-se, portanto, no livro de Dostoiévski, a descrição de um homem fraco que se vê enredado num círculo vicioso, pois a mesma fraqueza que o levou ao acúmulo de veneno o impede de livrar-se dele. Motivo pelo qual não é difícil entender, seguindo a trama tecida pelo escritor, que se o personagem-narrador não pode *salvar* Lisa é porque, em comparação a ela, alguém que expressa o que haveria de mais pobre e vil na sociedade de Petersburgo, ele é ainda mais miserável, sendo seguramente aquele que de fato necessitaria ser *salvo*.<sup>29</sup>

O oposto do homem de consciência hipertrofiada, aquele que reage prontamente diante das adversidades e que, ao certo, pode realizar aquelas ações nobres, é o *homme de la nature et de la vérité*. Segundo Dostoiévski,

---

<sup>27</sup> Cf., por exemplo: DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 192; 2003b, p. 57. Apesar dos cortes que se tem na edição francesa, várias outras passagens poderiam ser citadas para ilustrar a incapacidade que o personagem-narrador tem de estabelecer relações cordiais com seus convivas.

<sup>28</sup> Cf. DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 285; 2003b, p. 138.

<sup>29</sup> O tema da redenção associado à força que Dostoiévski vê nas pessoas mais humildes torna-se recorrente em suas obras, como se tem, por exemplo, no caso da relação entre Raskólnikov e Sônia no romance *Crime e castigo*.

“quando o sentimento de vingança, suponhamos, se apodera de tal homem, nada mais resta em seu espírito, a não ser este sentimento. Um cavalheiro como esse atira-se diretamente ao seu objetivo, como um touro enfurecido, de chifres abaixados, e somente um muro pode detê-lo” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 167; 2003b, p. 22). Esse homem, certamente mais “estúpido” do que aquele que passa os dias revirando o próprio subsolo, não tem dúvidas quanto à sua ação e a realiza sem hesitar e sem arrependimentos posteriores, pois no seu modo de entender seu ato é, em última instância, um ato de *justiça*. Em resumo, o muro, do qual ele não se desvia, encerra uma solução. E a solução para ele é definitiva, de tal forma que não restarão resquícios daquele episódio em sua consciência, a qual poderia ser chamada, em decorrência, de *hipotrofiada*.<sup>30</sup>

## O “homem do ressentimento”

Embora o próprio Nietzsche declare seu parentesco com Dostoiévski, é forçoso admitir que entre ambos não existam apenas semelhanças. Mais ainda, é preciso reconhecer que o “valioso material psicológico” (KSB VIII, p. 483) que Nietzsche identifica no livro *L'esprit souterrain*, ao ser utilizado em seus escritos, entra em associação com várias peculiaridades do seu modo próprio de fazer filosofia, dentre as quais destacamos: primeiro, que nos seus escritos não são encontrados indivíduos concretos ou personagens, como no caso dos livros de Dostoiévski, mas *tipos de homem*, e segundo, que Nietzsche acentua a correlação entre psicologia e *fisiologia*, já perceptível em Dostoiévski.

Um *tipo* [*typus*]<sup>31</sup> é um recurso que Nietzsche utiliza para exprimir uma ideia, uma forma de vida ou um papel social. No caso específico de

---

<sup>30</sup> Cabe lembrar que, para Nietzsche, sem o dilatamento do seu mundo interior, o homem não seria um animal interessante (Cf. GM I 6 e II 16).

<sup>31</sup> Nietzsche não é o único a utilizar o termo *typus*. Eugen Dühring (1875, p. 245), por exemplo, refere-se a “uma modificação do tipo homem que é colocada a caminho” no processo civilizatório. Desse modo, o que torna peculiar, no caso de Nietzsche, é o uso do termo para designar justamente uma variedade e não uma unidade e também a compreensão de que do processo civilizatório desprende-se não uma mudança geral do tipo homem [*des menschlichen typus*], mas diferentes tipos de homem. Sobre o uso do termo *typus* e algumas de suas variações nos escritos de Nietzsche, cf. CHRISTIANS, 2000, p. 341.

um *tipo de homem*, este corresponde à caracterização de um perfil psicológico que, no seu extremo, ganha contornos de máscara ou de caricatura. Não se trata de um personagem histórico ou social que ali é apresentado, mas de um produto da atividade criadora do homem, desenvolvido com o *apoio* da sua memória (KSA XI, p. 107). Algo que se aproxima, portanto, de uma obra de arte e que pressupõe, do ponto de vista de sua criação, a capacidade inventiva do artista, que tem na “apresentação de tipos exemplares” e na capacidade de “revelar o sentido da uniformidade” o seu principal mérito, segundo Nietzsche (KSA IX, p. 277). Se do ponto de vista de sua criação um tipo corresponde a uma obra de arte, do ponto de vista de seu uso ele corresponde a uma semiótica, um modo de comunicação que momentaneamente estabiliza um fenômeno, por si fluido, com o intuito de facilitar a sua compreensão. Contudo, mesmo podendo ser utilizado assim, como uma “*fórmula*”, ele não remete a qualquer “lei” (KSA XII, p. 299), no sentido de algo que duraria para além do instante que caracteriza o próprio fenômeno que exprime. Como um modo de comunicação, ele é também um instrumento de trabalho que, tendo em vista a própria precariedade das formas de vida e o caráter passageiro de todo acontecer (KSA 10, 644), se apresenta como um meio para a manutenção [*erhaltungsmittel*] (KSA XI, p. 219) de uma hipótese pelo tempo suficiente para ela atuar num determinado jogo. Trata-se, portanto, de algo efêmero, a que o filósofo-artista lança mão para caracterizar um fenômeno que reconhece como transitório, no contexto de certas necessidades, como seria, por exemplo, a de elaborar uma crítica ao valor de certos valores morais.

Segundo Nietzsche, a caracterização de um tipo de homem, entendido como um recurso para explicitar um modo de vida, não envolve o propósito de atacar diretamente alguma pessoa, mesmo quando os tipos de homem são construídos a partir de figuras históricas estilizadas, como é o caso do “tipo Napoleão”<sup>32</sup> ou do “tipo Jesus” (AC 29). Isso se torna claro, por exemplo, na explicação que o filósofo oferece sobre o seu modo de fazer guerra: “nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém, dissimulado, pouco palpável” (EH, Por que sou tão sábio, 7).

No caso do “homem do ressentimento”, trata-se de um tipo criado no contexto da crítica de Nietzsche à moral socrático-platônico-cristã, com a função bem clara de explicitar o modo de vida que estaria na sua

---

<sup>32</sup> Cf. PASCHOAL, 2009, p. 140-143.

origem e de caracterizar o modelo de homem que ela “cultiva” (KSA XII, p. 63) e em função do qual ela foi criada. Ora, é na medida em que fornece material para a caracterização daquele tipo de homem que Dostoiévski se apresenta como uma fonte para Nietzsche e que podem ser indicados pontos de semelhança entre o “homem de consciência hipertrofiada” e o “homem do ressentimento”. Assim como o personagem de Dostoiévski, também o tipo que segundo Nietzsche estaria na origem daquela moral não reage de forma efetiva diante das adversidades e também não esquece suas desditas. Também ele termina por reter em si os sentimentos de rancor, o ódio e a sede de vingança advindos daquele *quantum* de força que deveria ser descarregado para fora e que permanece nele, sendo *re-sentido*, porém não *digerido*, ocupando todo o seu mundo interior.

A segunda peculiaridade do pensamento de Nietzsche, com a qual aquele “material psicológico” advindo da obra de Dostoiévski será absorvido, é o acento que o filósofo confere à noção de *fisiologia*.<sup>33</sup> Dentre as várias funções que o conceito de fisiologia tem no pensamento de Nietzsche, destacamos o seu uso estratégico para reunir aquilo que havia sido separado pela tradição filosófica e denominado, em alguns casos, de “corpo” e “alma” e, em outros, como “ação” e “agente”. Dessa forma, ele se opõe a duas hipóteses dessa tradição: a primeira, que a alma poderia ser separada do corpo; a segunda, que a ação poderia ser dissociada das condições fisiológicas daquele que age.

A noção de “corpo” que foi apresentada pela tradição filosófica ocidental em oposição à “alma” é ressignificada e ampliada por Nietzsche, passando a designar não mais um amontoado de ossos, músculos e órgãos apenas, mas um conjunto que inclui os instintos, os impulsos, e todo um mundo interior que se desenvolveu no homem em seu processo de moralização dos costumes.<sup>34</sup> O que permite ao filósofo, por exemplo,

---

<sup>33</sup> Noção que pode ser entendida também como uma “fisiopsicologia” (ABM 23), termo utilizado por Nietzsche para enfatizar a ideia de uma correlação entre psicologia e fisiologia. No caso, entenda-se que mesmo quando ele usa de forma separada, fisiologia ou psicologia, não corrobora com a ideia de que cada termo remeteria a um campo do homem separado de outro. Mesmo a ideia de Dostoiévski como psicólogo ou de si mesmo como um psicólogo das profundezas não remete a um tipo de consideração sobre algo no homem separado de seu corpo. Da mesma forma como uma assimilação psíquica não é algo separado do corpo ou mesmo que uma alma não remete a algo fora do corpo.

<sup>34</sup> Conferir, por exemplo, ABM 23 e também GM II 2 e 16.

designar o corpo como uma “estrutura social de muitas almas” (ABM 19) ao referir-se à pluralidade de sensações envolvidas na ideia de vontade; aludir à “alma” com uma linguagem que seria própria do “corpo”, como se tem, por exemplo, quando descreve o mundo interior do homem por meio de “membranas”, originalmente apertadas e que se dilatariam “na medida em que a descarga do homem para fora foi *obstruída* [*gehemmt*]” (GM II 16); associar processos que se tem na “alma” com aqueles observados no “corpo”, como é o caso da ideia de “assimilação anímica” [*einverseelung*] que ele descreve em associação com a

“assimilação pelo corpo” [*Einverleibung*] (GM II 1); ou apresentar a hipótese de que quando não há uma fluência nesses processos “anímicos”, por exemplo, quando não se tem a assimilação daqueles sentimentos ruins, as consequências são verificadas no corpo, como é o caso, por exemplo, de “um rápido consumo de energia nervosa, [de] um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bÍlis no estômago [...] (EH, Por que sou tão sábio, 6).

Nesses exemplos não há apenas metáforas, como se a linguagem do corpo fosse utilizada para descrever processos anímicos, o que manteria a antiga divisão, mas o cuidado de Nietzsche de ressignificar o conceito de corpo e ampliá-lo. A observação desse cuidado permite entender a correlação feita pelo filósofo entre o agir e certas exigências fisiológicas que o levam a classificar como um absurdo “exigir que a força não se expresse como força” ou então que “a fraqueza se expresse como força” (GM I 13), sem que isso remeta a um determinismo fisiológico de pouco valor, como se teria se fosse mantida a compreensão do forte e do fraco apenas por suas compleições físicas. Mantendo-se a antiga caracterização do corpo, ter-se-ia ao certo de forma muito grotesca, por um lado, um tipo de homem fisicamente forte e, por outro, o franzino, e se faria valer, no extremo de tal grosseria, a equação: quanto mais forte fisicamente tanto mais longe do ressentimento e quanto mais fraco fisicamente tanto mais suas ações seriam marcadas pelo ressentido.

De fato, o comportamento próprio do fraco não é uma questão que se resumiria à sua desproporção física em comparação com inimigo forte e mau. Ao certo ele é mais fraco e ao certo também é negada a ele “a verdadeira reação, a dos atos”, porém, seu comprometimento fisiológico diz respeito especialmente a um amolecimento [*mürbe*] não das suas fibras

e músculos, mas dos *instintos*, como, por exemplo, do “instinto de cura” entendido como o “instinto de defesa e de ataque” (EH, Por que sou tão sábio, 6).<sup>35</sup> Motivo pelo qual o fraco expressa a reação própria da fraqueza, daquele que sempre terá em seu adversário um obstáculo intransponível a incomodá-lo e a exigir dele atenção em tempo integral: seu “inimigo mau” (GM I 10). Assim, se por um lado o forte é aquele que tem “consciência de [seu] poder” (GM II 2 e 10), por outro, o fraco é aquele que *sabe* que não é forte o suficiente para rivalizar com seu adversário e que só de uma forma imaginária “*in effigie*” (GM I 10), poderá obter reparação.

É também no contexto de tal ampliação e ressignificação que Nietzsche vai referir-se ao esquecimento como o resultado de um excedente de uma “força plástica, remodeladora [e] regeneradora”, própria das naturezas fortes e plenas, como um fator que permite a esse homem sacudir para longe de si “muitos vermes que em outros, ao contrário, se enterrariam” (GM I 10). Um fator que permite

fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e pela luta do nosso mundo subterrâneo de órgãos serviciais a cooperar e a divergir entre si; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e funcionários mais nobres, para reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto de modo oligárquico) – eis a utilidade do, como disse, ativo esquecimento, uma espécie de guardião da porta, de zelador da ordem anímica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver qualquer felicidade, qualquer jovialidade, qualquer esperança, qualquer orgulho, qualquer *presente*, sem o esquecimento (GM II 1).

Como se pode observar, o esquecimento entendido como derivado de uma força plástica e modeladora, não corresponde a uma “simples *vis inertiae*” (GM II 1), ao mero apagamento de certas impressões que se daria com o passar do tempo. Ele é, antes, uma forma de assimilação da ordem da atividade, que depende da vontade e de um dispêndio de energia para acontecer e não apenas de tempo. Para o homem que padece daquela

<sup>35</sup> Os termos utilizados aqui são de origem militar: defesa é a tradução de *wehr* e ataque a tradução de *nuffen*.

desordem psíquica o tempo não é um aliado. No seu interior aquela substância acumulada não se desgasta com o passar do tempo. Nele “aquilo que foi” não se esvai, mas permanece obstruindo o presente e impedindo o futuro, numa relação perniciososa com o passado, que só pode ser rompida com a transformação de “todo ‘foi assim’ num ‘assim eu o quis!’”, o que constitui um tipo de “redenção!” (ZA, Da redenção) que o fraco não pode conhecer.

## O redirecionamento do conceito de “ressentimento” para uma nova finalidade

Se as observações apresentadas anteriormente mostram que aquele material recolhido por Nietzsche dos escritos de Dostoiévski deve se compor com peculiaridades do pensamento de Nietzsche, na sequência pretendemos apontar ao menos um ponto que exemplifique a hipótese de que, ao ser requisitado para outras finalidades, os efeitos extraídos desse material são estranhos àqueles que seriam esperados em seu solo de origem.

Para chegarmos a esse ponto precisamos retomar a ideia de Dostoiévski de que o *homme de la nature et de la vérité* seria mais “estúpido” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 167; 2003b, p. 22) que o homem de consciência hipertrofiada. Isso porque, enquanto o homem de consciência hipertrofiada considera longamente suas desditas, ocupa-se com os detalhes daquilo que o aflige, planeja cuidadosamente sua vingança e sabe esperar por ela, sua antítese, o *homme de la nature et de la vérité*, reage prontamente, conforme afirma Dostoiévski: “um cavalheiro desse tipo atira-se diretamente ao objetivo, como um touro enfurecido, de chifres abaixados, e somente um muro pode detê-lo” (DOSTOIÉVSKI, 1886, p. 166; 2003b, p. 21), deixando claro que tal homem “direto e de ação” não avalia os efeitos de sua vingança e não considera os perigos que ela pode representar para ele mesmo. Conforme se pode notar, esses mesmos traços aparecem claramente na primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*, por exemplo, quando Nietzsche afirma que o homem do ressentimento “ama os esconderijos, os subterfúgios, as portas dos fundos, tudo o que é escondido lhe agrada como *seu* mundo, *sua* segurança, *seu* bálsamo; [que] ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria”, e associa a tal comportamento uma forma peculiar de inteligência, esperteza, perspicácia [*klugheit*]. Uma inteligência será negligenciada pelo forte, ou tomada apenas

como um luxo, na medida em que ele prefere confiar suas ações no bom “funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*” e se lança ao perigo de forma impetuosa e sem cálculos prévios.

Se tais considerações sobre a perspicácia do fraco e a estupidez do forte não mostram uma diferença substancial entre Dostoiévski e Nietzsche, num primeiro momento, mas no máximo uma reapropriação pelo filósofo tendo em vista algumas peculiaridades de seu pensamento, o mesmo não pode ser dito quando se observam as consequências que Nietzsche retira daquela inteligência do fraco. Em especial, quando ele passa a considerar os traços do fraco não apenas num indivíduo, mas numa raça, afirmando, por exemplo, que “uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente [*klüger*] que qualquer raça nobre”. A partir desse ponto, temos o fator novo, que ilustra o que chamamos de um papel social do ressentimento.<sup>36</sup>

Considerado nesse novo patamar como um problema social, que envolve povos, raças e culturas, o ressentimento deixa de designar a *não ação* do indivíduo e passa a caracterizar um modo de ação que se efetiva em uma moral, por exemplo. Um modo de ação ao certo interrompido e recoberto por miúçalhas, marcado pela inveja (KSA XIII, p. 232), pelo rancor e pela sede de vingança, mas, acima de tudo, eficiente e vitorioso. Diferentemente do que se verifica no caso do homem do ressentimento, que se desvia de seu oponente esquivando-se para seu subsolo, a moral do ressentimento buscará impor-se sobre as outras morais de tal forma que possa sobrepor-se a elas e assegurar os meios para o cultivo do tipo de homem que tem como ideal: o homem fraco. Considerando tal perspectiva, que Nietzsche apresenta em sua *Genealogia da moral* num movimento único e que, portanto, ultrapassa as suas fontes, o fraco obtém sua vingança na forma de uma transvaloração dos valores nobres, numa rebelião escrava que não se limita à moral (GM I 10), mas que atinge também, por exemplo, as concepções de justiça e de política que se tem na modernidade. Constituindo, assim, um quadro que

---

<sup>36</sup> Não pretendemos neste momento desenvolver todas as implicações que envolvem o ressentimento como um fenômeno social, mas apenas apontar um exemplo que ilustre a passagem do ressentimento entendido como inação, como se tem em Dostoiévski, para uma concepção do ressentimento como uma vontade de poder que busca tornar-se dominante, por exemplo, por meio de uma moral, de uma concepção de justiça, etc. Apresentamos um estudo mais detalhado desse tema num esboço no evento Assim Falou Nietzsche VI, ocorrido entre 16 e 18 de novembro de 2009 na Unirio, e num texto a ser publicado no livro derivado do evento, que está no prelo.

levaria “livre pensador” a concluir: “mas sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu – ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’, ou como quiser chamá-lo” (GM I 9), um epílogo à fala de Nietzsche com o qual ele parece concordar ao sugerir que se verifique, por exemplo, “diante de quem os homens se inclinam atualmente na própria Roma” (GM I 16), ou ainda qual é a única moral que atende pelo nome de moral (ABM 202).

Para concluir, retomemos a ideia de apropriação e de uso de um material para finalidades próprias. No caso, como se pôde observar, a descrição que se tem em Nietzsche do tipo “homem do ressentimento” não se faz em função, por exemplo, de sua riqueza de detalhes, que poderia compor uma interessante peça em uma nosografia ou em uma classificação de doenças, mas pelo papel estratégico que tal material permite na caracterização de um tipo de homem, que, por sua vez, permite a ele identificar o modo de ação de uma determinada moral. Ora, no caso de Nietzsche, identificar o modo de ação dessa moral já é uma estratégia em sua crítica a essa moral. Uma crítica que ocorre não apenas por seu pressuposto, o rancor, a sede de vingança e seus aparentados, mas especialmente pela meta que ela se propõe, pelo tipo de homem que pretende cultivar: o “homem manso”, o incuravelmente medíocre e insofista” (GM I 12), o tipo de homem fraco, doente, que não reage; enfim, o “homem do ressentimento”.

## Referências

ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**. Paris: Gallimard, 1958. v. 3.

BURNETT, H. **Cinco prefácios para cinco livros escritos**. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

CHAVES, E.; SENA, A. D. S. Nem herói, nem gênio: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 321-336, 2008. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd1=145>>. Acesso em: 5 abr. 2010.

CHRISTIANS, I. Typus. In: OTTMANN, H. (Hg.). **Nietzsche Handbuch**. Stuttgart; Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000. p. 341.

DOSTOIÉVSKI, F. **L'esprit souterrain**. Traduit et adapte par Ely Halpérine et Charles Morice. Paris: Librairie Plon, 1886.

---

DOSTOIÉVSKI, F. **O idiota**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002.

DOSTOIÉVSKI, F. **A senhoria**. Tradução de Fátima Bianchi. São Paulo: Editora 34, 2003a.

DOSTOIÉVSKI, F. **Memórias do subsolo**. Tradução de Boris Schneiderman. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2003b.

DOSTOIÉVSKI, F. **Crime e castigo**. Tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2004.

DOSTOIÉVSKI, F. **Recordações da casa dos mortos**. Tradução de Nicolau Peticov. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

DOSTOIÉVSKI, F. **Os irmãos Karamázov**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008.

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

DÜHRING, E. **Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung**. Leipzig: Erich Koschny, 1875.

JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche biographie**. 2. Aufl. München; Wien: Carl Hanser Verlag, 1993. 3 Bände.

KUHN, E. **Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992.

MILLER, C. A. Nietzsche's "discovery" of Dostoevsky. **Nietzsche-Studien**, n. 2, p. 202-257, 1973.

MILLER, C. A. Nietzsches "Soteriopsychologie" im Spiegel von Dostoiévskis Auseinandersetzung mit dem Europäischen Nihilismus. (Inclui a discussão com: Janz, Salaquarda, Kaufmann, Maurer, Müller-Lauter, Gründer e Ulmer). **Nietzsche-Studien**, n. 7, p. 130-157, 1978.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: seine Philosophie der Gegensaetze und die Gegensaetze seiner Philosophie**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1971.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mário da Silva. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)**. 2. ed. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões, 8).

NIETZSCHE, F. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. 2. ed. 3. reimp. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, F. **O anticristo**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

NIETZSCHE, F. **O caso Wagner**: um problema para músicos; **Nietzsche contra Wagner**: dossiê de um psicólogo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Briefe**. Kritische Studienausgabe (KSB) Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1986. 8 Bände.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke und unveröffentlichten Texte**. Kritische Studienausgabe (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bände.

PASCHOAL, A. E. **A genealogia de Nietzsche**. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2005.

PASCHOAL, A. E. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2009.

PASCHOAL, A. E. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. **Philosophos** – Revista de Filosofia, v. 13, n. 1, p. 11-33, 2008. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/issue/view/673/showToc>>. Acesso em: 3 abr. 2010.

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

---

TURGUENIEV, I. **Pais e filhos**. Tradução de Ivan Emilianovitch. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, E. von. O acervo Nietzsche na biblioteca Herzoginn Anna Amalia em Weimar. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 20, n. 27, p. 367-381, 2008. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd1=145>>. Acesso em: 5 abr. 2010.

Recebido: 15/10/09

*Received:* 10/15/09

Aprovado: 20/10/09

*Approved:* 10/20/09