

Ressentimento e Vontade de Nada*

Marco Brusotti**

Resumo: O que Nietzsche entende como 'vontade de nada'? Como se relacionam 'vontade de nada' e ressentimento? Em que medida se assemelham? O que as diferencia? O que significa a proposição nietzschiana de que é preferível 'querer o nada a nada querer'? Ela significa, antes de tudo, que é impossível uma auto-negação da vontade. Schopenhauer tentou justificar uma tal auto-negação, na constituição dos santos. Seguindo James Braid, Nietzsche reinterpreta o 'repouso no nada': ele é um estado hipnótico e, como tal, não é nem uma auto-negação da vontade no sentido de Schopenhauer, nem ressentimento no sentido de Dühring. Contra o princípio dühringeano da necessidade universal da reação, Nietzsche mantém a necessidade da ação. Ignorar esta necessidade significa, para ele, o indício de uma tendência igualmente universal para a auto-diminuição do homem. Nesta perspectiva, ela mostra a dominação ainda vigente do ideal ascético sobre a vontade de verdade da ciência moderna.

Palavras-chave: vontade de potência – vontade de verdade – niilismo – genealogia – hipnose – Braid

“O que significam ideais ascéticos?” A terceira dissertação da *Genealogia da Moral* enumera uma sequência de significados, em parte opostos. Já no primeiro aforismo o leitor obtém uma va-

* Tradução de Ernani Chaves. Uma primeira versão deste artigo foi uma conferência realizada por ocasião do Seminário Internacional Nietzsche, em homenagem a Mazzino Montinari, que teve como tema “Ler Nietzsche: a *Genealogia da Moral*” (realizado em Pisa, em 6 de Maio de 1993), com o título de “Risentimento e volentà del nulla”. Muitos pontos que aqui são tocados apenas rapidamente foram exaustivamente tratados por mim em outro artigo (cf. Brusotti, 3).

** Professor Adjunto na Universidade Técnica de Berlim.

riedade tão grande de respostas possíveis, que a pergunta acerca de um único significado parece questionável. Isso corresponde a um princípio do método genealógico de Nietzsche: “[D]efinível é apenas aquilo que não tem nenhuma história” (GM/GM, II, 13). Este princípio é explicitado, na segunda dissertação, através da instituição do castigo. Nietzsche estiliza o conceito aparentemente definível de maneira evidente, em uma heterogenidade inalcançável por meio de uma clara determinação, na medida em que ele compõe uma longa lista de significados de castigo (determinações, objetivos, funções) historicamente documentados. Assim, resolve-se a questão acerca *do* significado dessa instituição. Visando o objeto da terceira dissertação – o ideal ascético – isso não se procede assim, de modo tão simples. Nietzsche oscila entre o plural (“ideais ascéticos”, como no título) e o singular (“o ideal ascético”). Por fim, parece preponderar a tendência uniformizadora: distanciando-se das formas inapropriadas, exotéricas, retira-se o significado apropriado, o “cerne” esotérico e constante do ideal ascético.

A dissertação se movimenta – como também o aforismo introdutório⁽¹⁾ – da periferia para o centro e vice-versa. Aqui, Nietzsche renuncia ao plural descomprometido e desloca-se para o singular. Ele observa, inicialmente, os artistas; neles, a resposta à questão o que significam ideais ascéticos soa simples e comovente: “*Nada absolutamente!*...Ou tantas coisas, que resulta em nada!” (GM/GM, III, 5). Mesmo aos filósofos falta uma resposta relativamente descompromissada: eles tratam de tais ideais de forma proporcionalmente pouco séria, submetendo-se a eles apenas na aparência e no melhor dos casos delegam-lhes outras funções: eles afirmam aí sua própria forma de vida, com suas condições totalmente apropriadas e/ou utilizam os ideais ascéticos simplesmente como disfarce e travestimento. O 11º capítulo da dissertação, que introduz a figura do sacerdote ascético, expõe uma cesura: “agora atacamos seriamente nosso problema”, e Nietzsche

reformula o problema na forma singular: “O que significa o ideal ascético?” (GM/GM, III, 11).

A síntese prevista no primeiro aforismo também caminha, por fim, em direção ao singular. Aqui, a passagem para o singular liga-se a uma mudança na pergunta: a pergunta “O que significam ideais ascéticos?”, que possibilita e exige uma multiplicidade de diferentes respostas, é reconduzida, em última instância, a uma segunda, mais fundamental. Pois não se trata mais, neste caso, “*o que*” significam ideais ascéticos, mas sim, “*que*” o ideal ascético significou, em geral, algo – de fato, significou bastante. Por que o ideal ascético significou tanto para a humanidade? Esta pergunta é muito mais clara e fundamental do que a que serviu de ponto de partida. Isso se explica pela referência ao “dado fundamental da vontade humana”: “mas, *que* o ideal ascético tenha significado tanto para o homem, se expressa no dado fundamental da vontade humana, seu *horror vacui*: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (GM/GM, III, 1). Depois que a dissertação descreveu, de maneira impressionante, a dominação geral do ideal ascético, a conclusão confirma este princípio: “o homem preferirá ainda *querer o nada, a nada querer*” (GM/GM, III, 28)⁽²⁾. A referência ao “*horror vacui*” do querer humano e ao seu próprio vazio não esclarece simplesmente *que* o ideal ascético significou muito, mas responde, *ipso facto*, à questão *o que* este ideal significou, necessariamente: “o ideal ascético significou precisamente isto: que algo *faltava*” (GM/GM, III, 28). Faltava uma outra vontade, uma vontade contrária, “a *vontade* de homem e terra” (GM/GM, III, 28) e um “*contra-ideal* – até *Zaratustra*” (EH/EH, “Genealogia da Moral”, 1).

Por causa do ideal ascético o homem poderia “*querer* algo – não importante no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*” (GM/GM, III, 28). E, com ela, o homem. O ideal ascético “foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal

ascético foi até o momento, de toda maneira, o *faute de mieux* par excellence” (GM/GM, III, 28). Neste sentido, a vontade de nada é, em todo caso, um *faute de mieux*, por falta de uma vontade melhor. Também a vontade de nada “é e permanece uma *vontade!*” (GM/GM, III, 28). O essencial é, incondicionalmente, querer. O objetivo correspondente é secundário. O nada querer é sempre ainda querer algo. O nada é, neste sentido, esse algo em última instância e, como tal, o *faute de mieux* par excellence. Através do nada, “o monstruoso vazio”, diante do qual a vontade estremece, parece “preenchido” (GM/GM, III, 28). Essencial é a dinâmica interna do querer; em comparação com ela, razão, objetivo e meios são, se não indiferentes, pelo menos secundários.

Observe-se a valência ateleológica dessa interpretação dinâmica da força: essencial é descarregá-la de algum modo, a excitação descarregada que lhe é correspondente é tão boa quanto indiferente. Deste modo, a multiplicidade de significados do ideal ascético aparece, enfim, referida à indiferença originária diante de todo significado único. A vontade de nada decorre da mesma dinâmica da força e de uma semelhante necessidade, tal como o fenômeno “da ‘má-consciência’ animal (da crueldade voltada para trás), do “sentimento de culpa” situado “por assim dizer, em seu estado bruto” (GM/GM, III, 20). O homem sofre aqui e ali, por uma dissolução emperrada de força⁽³⁾. A crueldade não tem nenhuma outra possibilidade de descarga, a vontade não tem nenhum outro objeto. Nos dois casos sucede uma rara modificação: a crueldade se volta para o interior, a vontade se volta para o nada. A crueldade deve, de algum modo, descarregar-se: por falta de algo melhor, para o interior, contra o próprio sujeito. A vontade deve, necessariamente, querer algo, por falta de algo melhor, o nada.

O sofrimento principal do homem foi que à sua vontade falta um objetivo: “Ele *sofria* pelo problema do seu sentido” (GM/GM, III, 28). Em comparação com este sofrimento pela falta de sentido, todo outro sofrimento é secundário. O homem precisa de

um sentido, de todo modo, para poder querer algo e o ideal ascético põe um fim ao sofrimento pela ausência de sentido. O homem também precisa de um sentido, para afirmar o sofrimento como um todo; e todo ideal suprime o sofrimento sem sentido: “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (GM/GM, II, 7)⁽⁴⁾. O sofrimento torna-se, então, realmente questionável e insuportável, se ele é desprovido de sentido. O ideal ascético dá a cada sofrimento um sentido; e se um sentido é dado a ele, o homem pode até mesmo querer e procurar o sofrimento (cf. GM/GM, III, 28). Deste modo, o ideal ascético supera, pura e simplesmente, as duas formas principais de sofrimento insuportável – o sofrimento pela ausência de sentido e a “ausência de sentido do sofrimento” (GM/GM, III, 28). O homem “sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*” (GM/GM, III, 28) e o ideal ascético era também já um sistema de meios em luta contra o sofrimento. Todavia, segundo Nietzsche, esta “medicação afetiva” mitigadora tornou o doente animal-homem ainda mais doente. Mas, exatamente porque o ideal ascético colocou um fim às duas formas principais de sofrimento, o fato de que ele multiplicou e aprofundou o sofrimento, tornou-se coisa secundária. O principal foi que “a porta se fechava para todo niilismo suicida” (GM/GM, III, 28).

Nietzsche pensa o sofrimento pela ausência de sentido, de acordo com o modelo de sofrimento da força que não pode se descarregar para fora. Neste caso, efetiva-se em conceitos teóricos como “força” e “vontade”, essa “sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam)”, que “entende e mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente” (GM/GM, I, 13). A força não pode cessar; força significa atuar, pois força é apenas o nome para este ser atuante: “a ação é tudo” (GM/GM, I, 13). Na primeira dissertação Nietzsche mostra esta identidade entre força e atividade, sobretudo nos homens fortes, ativos. Na segunda e na ter-

ceira, ele modifica este princípio para aquilo que ele chama crueldade (ou também instinto, correspondente ao instinto de liberdade) ou vontade. Elas não se referem mais apenas a uma análoga necessidade dinâmica. Nietzsche pensa a mesma coisa nos dois casos: trata-se de formas de força ativa que, “dito na sua linguagem” (GM/GM, II, 18), chama-se vontade de potência⁽⁵⁾.

Sobretudo na terceira dissertação, Nietzsche utiliza, com expressa negligência, o conceito de vontade que ele já havia duramente criticado. Ele recai, novamente, em um ingênua teleologia, que na primeira dissertação parecia ter sido superada? Numa representação metafísica, segundo a qual a (consciente) vontade (que para Nietzsche, não existe) precisa, necessariamente, de uma *causa finalis*? As aparências enganam. Nietzsche concebe a atividade fundamental da vontade de tal modo que o seu ponto de vista anti-schopenhaueriano brota da maneira mais evidente. Ele ajusta seu modo de expressão à implícita confrontação com Schopenhauer.

A vontade de vida schopenhaueriana é, em última instância, desejo cego, insaciável, sem metas. Também esta vontade, a partir de sua dinâmica interna, deve querer sempre mais. Mas a oposição entre vontade e conhecimento (intuitivo) abre para os homens a possibilidade de uma negação da vontade: apenas aqui a liberdade da coisa em si torna-se visível, no mundo totalmente determinado pela causalidade, da representação. Em cada ação particular, a vontade não é livre, mas pode através do conhecido ser ultrapassada no seu todo⁽⁶⁾. O Entendimento dá à vontade um motivo, que lhe determina concludentemente. O conhecimento intuitivo pode dar, por seu lado, quietude à vontade: conhecimento intuitivo na natureza ilusória do mundo como representação, que rompe o princípio de individuação. Nos santos, tal quietude conduz ao *noletas*, ou seja, ao “nada”.

Em Nietzsche, ao contrário, temos: “o homem preferirá ainda *querer o nada*, a *nada querer*” (GM/GM, III, 28). Uma tradução desta crítica, usando o conceitual schopenhaueriano, diria apro-

ximadamente o seguinte: “A vontade conhece apenas motivos e nenhuma quietude. O próprio ‘nada’ é um motivo, mesmo que apenas *faute de mieux*; a vontade preferiria o ‘nada’ como motivo, do que superá-lo em um *noluntas*”. Entretanto, esta tradução do princípio nietzschiano é inadequada. Ela permanece prisioneira do conceito schopenhaueriano de motivo. A vontade de potência em Nietzsche não conhece, em seu fundamento, nem motivo nem quietude. Nietzsche é um crítico radical do conceito de motivo e de querer consciente. Mas a crítica implícita a Schopenhauer na terceira dissertação quer, sobretudo, limpar a ascese da idéia de quietude. A vontade de nada permanece uma forma de vontade – a forma “*faute de mieux*”. Mesmo que a vontade seja interpretada inteiramente de uma maneira dinâmica, ela não é mais pensável como a negação schopenhaueriana da vontade.

“Ideais ascéticos” remetem a uma multiplicidade de sujeitos. O ideal ascético no singular, ao contrário, é o ideal do sacerdote ascético. Este é, como aquele, um fenômeno universal (cf. GM/GM, III, 11). Nietzsche o denomina o único ideal do homem, e o mundo, a estrela ascética propriamente dita. Mas, de fato, o ideal ascético, na época de Nietzsche, sobreviveu à forma do sacerdote ascético. A crítica de Nietzsche não visa apenas à margem ultrapassada, a partir dos modernos, imposta pelos fenômenos religiosos, mas, sobretudo, às formas de vida dominantes em sua época. Isto é um dos motivos mais importantes pelos quais ele se mantém aferrado à representação de *um* ideal ascético. Apenas assim ele pode falar de um “cerne” desse único ideal, inquebrantável em seu poder e, desse modo, narrar a história passada e futura da Europa. Apenas através desse fio condutor, a história da metafísica, de Platão a Nietzsche, esses dois milênios de história da moral cristã, ganha um sentido pleno.

A “pergunta pelo significado” do ideal ascético tem um “último e frutífero aspecto”: “O que significa exatamente o *poder* desse ideal, a *imensidão* do seu poder?” (GM/GM, III, 23). Com isso,

Nietzsche pergunta, ao mesmo tempo, por quais motivos o ideal ascético enganou, na sua resistência contra todo ideal e contra uma vontade alternativa, contrária (aqui, vemos, a propósito, o parentesco entre “que” e “o que”: quem esclarece o fato, *que* o ideal ascético tem tantos significados, esclarece, *ipso facto*, *o que* significa seu imenso poder). Nietzsche quer, conclusivamente, justificar que, contra toda aparência, o poder do ideal ascético é inquebrantável. Nessa dissertação, a pergunta pelo significado do ideal ascético alcança uma última e surpreendente formulação, que o aforismo introdutório ainda silencia. Na época, a ciência aparece como o poder que, finalmente, ultrapassou por completo a metafísica e a religião. Mas, exclama Nietzsche, falta de algum modo um ideal à ciência como um todo; e os últimos idealistas, a pequena elite científica, auto-denominada espírito livre, continuam ainda servos do velho ideal ascético. Na ciência, não sobrevive um simples “resto”, mas o “cerne”, “despojado de todo acréscimo” (GM/GM, III, 27) do ideal ascético: a crença em um incondicional valor da verdade, a incondicional vontade de verdade. Quem extirpa as formas expressas do ideal ascético descasca, ao mesmo tempo, o seu “cerne”: seu significado originariamente mais apropriado. Quando Nietzsche, precisamente, acerca da própria “veracidade cristã”, por fim “coloca a questão: ‘*o que significa toda vontade de verdade*?’” (GM/GM, III, 27), ele pergunta, mais exatamente, pelo significado deste cerne permanentemente eficaz. A questão “o que significa toda vontade de verdade?“, é a forma pela qual a forma “o que significa o ideal ascético?” se colocará “nos próximos dois séculos da Europa”⁽⁷⁾. No fundamental, trata-se de saber se também a vontade de verdade significa uma vontade de nada – que é, por enquanto, a última que resiste ao niilismo.

Uma vontade de nada que resiste ao niilismo? A *noluntas* schopenhauriana é simplesmente impossível. Ao contrário, ela é um perigo muito concreto, que num mundo esvaziado de sentido, o homem não pode mais querer. É exatamente a vontade de nada

incorporada ao ideal ascético que desvia este perigo e protege o homem diante do niilismo. Sem o ideal ascético, o homem era “um brinquedo do absurdo, do sem-sentido” (GM/GM, III, 28). Através deste ideal, “a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo auto-suicida” (GM/GM, III, 28). Isso quer dizer, todavia, que o niilismo auto-suicida foi desviado através de um não-suicida: através da vontade de nada do ideal ascético. Se este ideal decaí, um novo niilismo bate à porta. É sobretudo porque o ideal ascético produziu o tipo homem, que Nietzsche pode induzir em direção a um tal niilismo. A partir do ideal vigente, o grande nojo, a vontade de nada, deveriam crescer do niilismo (cf. GM/GM, II, 24). Quando “o grande nojo diante do homem” e a “grande compaixão para com os homens” se encontram um com o outro, manifesta-se “a ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada, o niilismo” (GM/GM, III, 14; 13). Uma vontade de nada, neste sentido, ainda não concedeu isso. A vontade de nada ‘propriamente dita’ parece ter reservado um futuro possível (Nos fragmentos póstumos esse niilismo futuro é descrito pormenorizadamente). Historicamente, nós temos então uma duplicação da vontade de nada. Por um lado, a vontade de nada, o niilismo, é, no mínimo, tão antiga quanto o ideal ascético, por outro lado, o verdadeiro niilismo é, antes, um desenvolvimento futuro. Desta vontade de nada crescida do ideal ascético, o “Anticristo e anti-niilista”, o “vencedor de Deus e do nada”, salvará o homem (cf. GM/GM, II, 24).

A representação de um ideal ascético permite a Nietzsche narrar a história da metafísica e da moral cristã como uma história unitária, apesar de todas as descontinuidades destacadas por ele. Isto não é, todavia, o único motivo de uma tal hipótese. A doutrina da vontade de potência, na qual a diferenciação metódica funda uma infinita multiplicidade de funções e “sentidos” de uma instituição, como por exemplo, a do castigo, sugere um tratamento tipológico do ideal ascético. Coloca-se a questão se uma determi-

nada forma de vontade de potência, de um determinado tipo (ou alguns tipos afins) correspondem ao ideal ascético. Ideais ascéticos, ao contrário, não podem conservar, de modo algum, instituições com várias funções e sentidos quando, por exemplo, artistas ou filósofos apropriam-se delas e as reinterpretam.

A resposta provisória à pergunta acerca do significado do ideal ascético diz: o ideal ascético significa uma vontade de nada. A vontade de nada é, até aqui, um indispensável “*faute de mieux*”. Isto é, todavia, a incondicional atividade fundamental da vontade, mas não a característica específica da vontade de nada. Trataremos, a seguir, desta especificidade e de uma determinação conceitual da vontade de nada em sua relação com o ressentimento. E, assim como quando se trata do ideal ascético, coloca-se também a pergunta se a expressão “vontade de nada” realmente diz respeito a uma única e claramente determinada forma da vontade.

A primeira dissertação descreveu o surgimento da conhecida “moral dos escravos” nos sacerdotes (mais do que nos escravos). Por causa de seu modo de vida conjugado às suas ações, esta casta é caracterizada através de uma espécie de impotência ‘fisiológica’ (cf. GM/GM, I, 6). A vontade de potência impotente, inibida, torna-se uma contra-vontade. A impotência do sacerdote faz surgir um ressentimento sem igual (cf. GM/GM, I, 7). Se este ressentimento torna-se criador e cria valores, surge para Nietzsche a moral dos escravos (cf. GM/GM, I, 10). Moral dos escravos e ideal ascético são ambos meios desta vontade de potência impotente, carregada de ressentimento, eles são seus meios para a dominação. Isto quer dizer que o ressentimento também criou o ideal ascético? E se isso for assim, este ideal ainda não foi suficientemente esclarecido pelo *horror vacui* da vontade? Este *horror vacui*, a necessidade de descarregar forças e o fenômeno reativo do ressentimento – como eles se comportam um com o outro na vontade de nada? Examino essas questões em seguida. Entretanto, antes

que eu me detenha no ressentimento, concentro-me, de início, na vontade de nada.

A conclusão denomina a “*vontade de nada*” como “uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida” (GM/GM, III, 28). No sacerdote ascético, acerca de quem a pergunta sobre o significado do ideal ascético se coloca com toda a sua importância, a vontade de nada assume a seguinte forma: “O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau deste desejo” (GM/GM, III, 13). A forma mais elevada deste ser outro, a qual também pertence a morte, é o “repouso no nada”, a ausência de sensações e de dor dos santos (ou também dos epicuristas). “Afastamento niilista” da existência, “anseio do nada ou anseio do ‘contrário’, de um Ser-outro, budismo e similares” são uma coisa só (GM/GM, II, 21). Na medida em que “Deus” está em “oposição” à existência, “Deus” e “*Nada*” são sinônimos: “o anseio de *unio mystica* com Deus é o anseio budista pelo Nada, pelo Nirvana – e nada mais!” (GM/GM, I, 6); “Segundo a mesma lógica do sentimento, em todas as religiões pessimistas chama-se ao nada *Deus*” (GM/GM, III, 17). O conhecido ser verdadeiro, o mundo verdadeiro da teoria dos dois mundos é propriamente o Nada. A *Genealogia* interpreta a natureza mais profunda do Cristianismo, do Hinduísmo (Vedanta), do Budismo e do Ascetismo em geral (incluindo a filosofia de Epicuro) como vontade de nada.

A tese de que o Nada seria o objetivo comum a todas as religiões ascéticas, associa-se, como se sabe, a Schopenhauer. Schopenhauer vê o “Nada” como “o objetivo último” pairando “por trás de toda virtude e santidade” (Schopenhauer, 8, p. 508). Tal como as narrativas cristãs, também a hunduísta “reabsorção no *Brahma*, ou *Nirvana* dos Budistas” seria, contra a desprezível expressão “Nada”, apenas “mito e palavras vazias de sentido” (*idem*). Que o mundo, uma vez alcançado o conhecimento de si, negue a si mesmo, seria também o “cerne do Cristianismo”; deve-

se tirar dele apenas a vestimenta e a capa ‘otimista’. No geral, Nietzsche compreende o Nada de maneira semelhante a Schopenhauer (ele rejeita, em todo caso, a diferença schopenhaueriana entre *nihil relativum* e *nihil absolutum*). Semelhante a Schopenhauer, ele reconduz o positivo das religiões ao negativo – pelo desejo de libertação do sofrimento. O desejo ascético pelo esvaziamento do sofrimento e das sensações seria uma vontade de nada idealizada. Na metafísica schopenhaueriana da vontade, o nada (e a libertação do sofrimento) é, em última instância, a simples negação da vontade. Tudo o que existe é vontade. Negação da vontade é negação do ser. Nada e nada querer são a mesma coisa. O conceito nietzschiano de vontade de potência é a contraposição do conceito schopenhaueriano de nada querer. O nada (o ser-ou-tro) é um objetivo possível da vontade e não a sua (auto-) negação. Nietzsche distingue entre ausência de sofrimento e negação da vontade. A ausência de sofrimento é uma possibilidade realmente existente. A negação da vontade em Schopenhauer é uma interpretação falsa.

Schopenhauer vê na santidade e na auto-negação “uma contradição da aparência consigo mesma” (Schopenhauer, 8, p. 362 e ss, 378). Nietzsche parece, de início, concordar com esta interpretação da ascese, mesmo que de uma maneira muito própria. Mas, na verdade, ele substitui a schopenhauriana “auto-contradição da aparência” através de uma outra; e esta auto-contradição é, propriamente, a oposição em relação à representação schopenhaueriana de uma auto-dissolução da vontade: “Pois uma vida ascética é uma auto-contradição; aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de potência que deseja assenhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força (...) Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmônica, que *frui* a si mesma neste

sofrimento (...)” (GM/GM, III, 11). Nietzsche reinterpreta a “auto-contradição” dos ascetas em seus próprios conceitos, até que o paradoxo aparente se desfaça. A idéia de uma força que tenta destruir a si mesma, não tem nenhuma realidade: “Uma tal auto-contradição, tal como ela se manifesta no asceta, ‘vida *contra* vida’ é (...) fisiologicamente, não mais psicologicamente, simplesmente um absurdo” (GM/GM, III, 13).

Nietzsche diferencia entre uma perspectiva psicologicamente superficial e uma fisiologicamente profunda. Considerada do ponto de vista fisiológico, a pretensa auto-contradição se manifesta como a ruptura interna de uma vida “degenerada”, na qual lutam “os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos” contra uma insuperável “parcial inibição e exaustão fisiológicas” (GM/GM, III, 13). Elas contrapõem o ideal ascético contra toda inibição de onde surgem “depressão, peso e fadiga” (GM/GM, III, 20): “*O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*” (GM/GM, III, 13). Diante deste “fato” fisiológico, salienta-se a idéia de uma auto-contradição “vida *contra* vida” introduzida pelos ascetas, simplesmente como um “mal-entendido psicológico” (GM/GM, III, 13): “(...) ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida” (GM/GM, III, 13). Esta “luta fisiológica do homem com a morte”, “a *condição doente* do tipo homem até agora existente”, é o “grande acontecimento” que se expressa no poder do ideal ascético (GM/GM, III, 13)⁽⁸⁾. “(...) [A] luta fisiológica do homem com a morte” é, “exatamente”, uma luta “com o desgosto pela vida, com a exaustão, o desejo do ‘fim’” (GM/GM, III, 13). A pulsão de vida se serve do ideal ascético, fornecendo um conteúdo ao desejo pelo fim. Segue-se um aparente paradoxo: a vontade para um ser-outro do ideal ascético, em última instância uma vontade de nada, impede o niilismo propriamente dito, a vontade de auto-destruição⁽⁹⁾.

Nietzsche inverte, então, a interpretação schopenhaueriana. O ideal ascético não supera, de modo algum, a vontade. Ao contrário: ele lhe salva.

“O homem está farto (...) mas mesmo esse nojo, essa fadiga, esse fastio de si mesmo – tudo isso irrompe tão poderosamente nele, que se torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de sins mais delicados; sim, quando ele se *ferre*, esse mestre da destruição, da auto-destruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver...*” (GM/GM, III, 13). Contra Schopenhauer, Nietzsche destaca esta metamorfose da negação da vida em uma multiplicidade de afirmações, frequentemente inapropriadas, em especial na figura do sacerdote ascético: “O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo (...) mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui, precisamente por isso ele se torna o instrumento (...) precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida, todo o rebanho (...)” (GM/GM, III, 13).

Essa interpretação do ascetismo lembra também a crítica budista da ascese hindu, conhecida por Nietzsche: o último obstáculo que Buda deixa atrás de si consiste, exatamente, no desejo de salvação, objetivo extremo da ascese. O fato fundamental, de que até mesmo a vontade de nada é uma vontade, parece envolver o sacerdote ascético em uma contradição performativa. Mas esta interpretação do argumento de Nietzsche seria um mal-entendido.

A partir do momento de “afirmação da vida” que Nietzsche destaca nos procedimentos ascéticos, não se segue, de modo algum, que eles estão condenados ao fracasso. Nenhuma contradição performativa prejudica as preocupações dos ascetas. Ao contrário. Nietzsche quer reinterpretar seu efetivo “êxito”. Pois “em inúmeros casos eles realmente se *livraram* daquela profunda depressão fisiológica com ajuda do seu sistema de meios de hipnose: razão por que seu método está entre os fatos etnológicos mais

universais” (GM/GM, III, 17). Como antes em *Aurora*, Nietzsche justifica estes “fatos etnológicos universais” através de uma grande montagem por meio das mais diferentes leituras. Os ascetas não conseguem, realmente, uma cura realmente fisiológica do sofrimento (seus procedimentos tratam apenas dos sintomas). Mas eles alcançam aquilo a que anseiam. Nietzsche lista o seu incontestável “êxito” e examina, minuciosamente, as expressões de agradecimentos dos que foram “salvos”. Só que os ascetas – e Schopenhauer – se equivocam quanto ao seu “êxito”. Então, é necessário interpretar corretamente a ambos.

Para distinguir este “repouso no nada” da negação da vontade schopenhaueriana, Nietzsche apoia-se na teoria do médico inglês James Braid, cuja análise do *Hipnotismo* (Braid, 1)⁽¹⁰⁾ constitui o quadro teórico da interpretação nietzschiana dos santos. Nietzsche concorda com Braid, na medida em que este não quer negar, de modo algum, a existência de fenômenos extáticos. Estes fenômenos, clara exposição da vontade, que para a interpretação schopenhaueriana da ascese como auto-negação da vontade, parecem fornecer um testemunho marcante, são esclarecidos “fisiologicamente” por Braid. Em suas “Observações acerca da catelepsia e da hibernação nos seres humanos” (Braid, 1, p. 39-93) ele reúne, inicialmente, testemunhos confiáveis acerca de iogues indianos, que, vivendo enclausurados, podem sobreviver por muito tempo. Seu “correto esclarecimento fisiológico” desse acontecimento admirável, mas documentado, diz o seguinte: “As próprias pessoas se rendem a um estado hipnótico, em uma rigidez cataléptica, em uma hibernação provisória, por assim dizer, enquanto a luz da vida, mesmo se também fraca, continua a brilhar, pois, aliás, a morte deveria ser o fim inevitável de uma tal tentativa” (Braid, 1, p. 66). Braid não entende a comparação entre hipnotismo e hibernação nem como secundária, nem metaforicamente. A tradução alemã menciona a “hibernação nos homens” também no título do seu artigo, e Braid dá a esta comparação um destaque especial. Ele

afirma que os iogues “como os animais na hibernação, reduzem todas as atividades vitais ao seu grau mais baixo, as quais ainda estão ligadas com a continuação da existência e da restauração da antiga mobilidade” (Braid, 1, p. 43 ss.). Próximo ao fim de uma longa observação, Braid acrescenta que esse fenômeno não acontece apenas no reino animal e que, em determinadas regiões, “como consequência de um calor elevado”, “as sementes de diferentes tipos de plantas podem permanecer um tempo quase ilimitado com sua capacidade germinativa adormecida” (Braid, 1, p. 67)⁽¹¹⁾.

Nietzsche aceita a explicação de Braid. As tentativas ascéticas de vencer o sofrimento através de “meios” “pelos quais as sensações vitais como um todo são reduzidas ao seu ponto mais baixo”, são caracterizadas por ele, “fisiologicamente”, como “hipnotismo”. Ele destaca a analogia feita rapidamente por Braid com o reino vegetal e compreende essas tentativas ascéticas como “uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que a *hibernação* representa para muitas espécies animais, a *estivação* para muitas plantas de clima quente, um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem no entanto penetrar na consciência” (GM/GM, III, 17). O último objetivo exaltado pelos ascetas – para o qual seus procedimentos cruéis são apenas meios –, é “auto-hipnotismo”, uma hipnótica tranqüilidade no nada, onde a vida cessa. A “própria *redenção*, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada” (GM/GM, III, 17), “este hipnótico amortecimento geral da sensibilidade, da capacidade de dor” (GM/GM, III, 18), “o hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, *ausência de sofrimento*, em suma” (GM/GM, III, 17). Nietzsche pode, então, contribuir para a constatação da existência desse estado psíquico e, ao mesmo tempo, negar a possibilidade de uma negação da vontade no sentido de Schopenhauer.

O primeiro aforismo, concebido posteriormente, menciona os santos como última figura, antes que ele, enfim, refira-se à justificada “atividade fundamental da vontade”: ao seu “*horror vacui*”.

O “repouso no nada” (“Deus”) dos santos é aqui a passagem lexicalmente ideal para a vontade de nada. O símbolo da negação da vontade – a mais ascética de todas as formas de vida ascéticas – conclui a seqüência das figuras ascéticas. Com isso, Nietzsche sublinha seu ponto anti-schopenhaueriano. Todavia, o aforismo afasta-se, desse modo, do encaminhamento da dissertação. Efetivamente, o *horror vacui* da vontade – a “atividade fundamental”, que a vontade deve, necessariamente, querer – justifica-se muito mais claramente pelo ressentimento introjetado, “dirigido para trás”, do que pelo ascético repouso no nada. É desse modo que a dissertação procede. Nietzsche mostra como a vontade é salva pela mudança de direção do ressentimento: na má-consciência moral.

O sacerdote ascético, que muda a direção do ressentimento, aparece, neste contexto, não como o asceta em estado hipnótico, mas como “mago” e hipnotizador. Nietzsche compara as pessoas que ele enfeitiça com “uma galinha em torno da qual foi traçada uma linha. Ele não consegue sair do círculo: o doente foi transformado em ‘pecador’...” (GM/GM, III, 20). Nietzsche descreve então, por toda parte, há dois mil anos, “o olhar hipnótico do pecador, movendo-se sempre na mesma direção (na direção da ‘culpa’, como a *única* causa do sofrer)” (GM/GM, III, 20). O nexos entre as duas imagens – a da galinha prisioneira e o do petrificado olhar hipnótico – se esclarece na medida em que se recorre à explicação de Braid, “de que se pode deixar um galo imobilizado, se se mantém seu bico no chão ou sobre uma mesa e isso, necessariamente, através de um círculo ou de um papel colorido com listas colocadas para serem vistas, diante da sua cabeça” (Braid, 1, p. 99-100). Braid descreve então, a técnica dos faquires, “que se transportam através disso, em um estado de êxtase, na medida em que eles fixam, imóveis, a ponta de seu nariz ou uma outra parte do seu corpo ou um objeto inanimado qualquer, como por exemplo, uma imagem dos seus deuses (...) Trata-se, essencialmente, de um estado de abstração espiritual e de concentração da atenção, no qual

as capacidades espirituais, excetuando-se determinadas representações e seqüência de idéias, são monopolizadas de tal modo que as pessoas que se encontram em tal estado não percebem, absolutamente, nenhuma outra impressão ou muito menos são claramente conscientes das suas conseqüências” (*idem*). A galinha prisioneira do círculo⁽¹²⁾ e o faquir são, para Braid, exemplos da mesma técnica hipnótica (no faquir, auto-hipnótica). Também Braid conduz seus pacientes a um estado hipnótico, enquanto os faz fixar um objeto e se concentram nele. O “olhar hipnótico” do pecador tornou-se em Nietzsche, uma metáfora; mas, a representação da “culpa”, “como a *única* causa do sofrimento” não tem para ele uma natureza hipnótica, simplesmente como metáfora. Ela é, como para Braid, “representação e seqüência de idéias”, uma idéia fixa que desgasta tanto a consciência, que ela, embora não completamente, continua a reprimir o sofrimento.

Tal como os procedimentos ascéticos em geral⁽¹³⁾, os procedimentos anti-hipnóticos dos faquires giram em torno de uma idéia fixa. Durante a “auto-hipnose à maneira dos faquires e brâmanes”, o Brama “é usado como botão de vidro e idéia fixa” (GM/GM, I, 6). Estes são os meios para a hipnose, descritos por Braid: fixa-se algo, de preferência um objeto luminoso, para se entregar a um estado hipnótico e, então, uma idéia fixa domina, hipnoticamente, todo o sistema psíquico. O “amortecimento geral da sensibilidade, da capacidade da dor” (GM/GM, III, 18) – ou seja, o “repouso no nada” dos santos – e a direção invertida para trás do ressentimento aparecem então, *ambos*, como procedimento hipnótico, através dos quais o homem se separa da sua depressão.

Mas exatamente por que o fenômeno da má-consciência moral justifica a “inversão para trás” do ressentimento, o *horror vacui* da vontade?⁽¹⁴⁾ Porque a má-consciência moral preenche a monstruosa lacuna, diante da qual a vontade se horroriza. Esta consciência é, para Nietzsche, um fenômeno complexo, o resultado posterior de reflexões feitas em diferentes fases de elaboração

do seu pensamento e de interpretações contraditórias. Inicialmente, a má-consciência, em uma situação brutal, nada mais é do que um fenômeno da psicologia animal: ela surge quando a crueldade é inibida e não pode mais se descarregar para fora. Ela se dirige e se descarrega, desse modo, para dentro. Ela produz “o sofrimento do homem *com o homem, consigo mesmo*” (GM/GM, II, 16) fundamentado fisiologicamente. Ao mesmo tempo, em primeiro lugar, com esta interiorização originária da crueldade se forma, pouco a pouco, a consciência. Então, uma descarga posterior é exigida, que liberta a consciência da dor causada pela primeira descarga – a crueldade interiorizada. Esta segunda descarga é o ressentimento. Este é, essencialmente, uma desordem de sentimentos. O ressentimento não é, por conseguinte, uma descarga que quer a descarga. Ele não deve aliviar a força de nenhum excesso. Ele surge, muito mais e rigorosamente, tomado pela fraqueza e até mesmo por causa dela. A economia do ressentimento se diferencia então, estritamente, tanto daquela das forças ativas quanto do *horror vacui* da vontade.

A brutal má-consciência animal está aqui na origem do ressentimento (e não o contrário), ela é idêntica a ele. Ele é uma reação frustrada contra a atividade da má-consciência – frustrada, porque mantém o sofrimento físico e porque não pode manter, permanentemente, nenhuma reação distante da consciência. Como dor necessariamente endógena, este profundo sofrimento físico é o protótipo de um sofrimento que não se pode evitar. O homem que sofre de uma tal dor procura, sem entender sua natureza endógena, uma causa fora de si para o seu sofrimento, para descarregar contra ela o seu próprio ressentimento e mitigar a dor através de uma intensa reação. O ressentimento precisa de um objeto sensível à dor, no qual ele possa se descarregar, pelo menos *in effigie*. O desconhecimento consciente de um tal sofrimento fisiológico acerca de suas causas e do sentido de sua tortura topa com o suposto saber do sacerdote ascético. Este interpreta o sofri-

mento físico como “sofrimento da alma” e vê sua causa no “pecado”. Através deste conceitos, o sacerdote “utiliza o *sentimento de culpa*” (GM/GM, III, 20), ele interpreta o sentimento de culpa e a má-consciência como fenômenos morais, até que eles assumam a sua forma conhecida até hoje.

Semelhante ao médico hipnotizador de Braid, esse “mago” fornece ao sofredor apenas um primeiro sinal: ele deve procurar a causa do seu sofrimento físico em si mesmo, em sua pecaminosidade. O “pecador”, desse modo, concentra toda a sua atenção nisso, suas representações tornam-se idéias fixas, ele dirige seu olhar hipnoticamente imobilizado, constantemente contra si mesmo. Ele se considera como responsável pelo seu próprio sofrimento e dirige seu ressentimento inversamente, contra si mesmo. Desse modo, crueldade e ressentimento são, em igual medida, dirigidos para dentro e, contrapostos, se fortalecem. Crueldade, vontade e ressentimento recebem, no sistema de interpretação ascético, um sentido e uma direção. O ressentimento mitiga o sentimento de desprazer, do qual surge uma inibição não-curada. O ressentimento – e, com ele, a crueldade, em todo caso invertida – produz tantos novos sofrimentos, que devem, de todo modo, ser mitigados. A vontade deve, nesse remoinho de crueldade e ressentimento, querer sempre mais. Encontra-se cada vez mais um novo “interesse”. A má-consciência salva, enfim, a vontade. O “pecador” não superou, de fato, sua inibição fisiológica, mas ele pode, apesar disso, querer, ele ganhou uma direção e um “interesse”.

Na vontade de ser-outro do sacerdote ascético e na má-consciência moral, devem se diferenciar os mesmos dois momentos. Por um lado, o *horror vacui* da vontade de potência, a pura dinâmica da força, a necessidade de descarregar as forças, o querer a descarga; por outro lado, a necessidade de libertar a consciência da dor, a confusa descarga das forças com o objetivo de mitigar os sentimentos: o ressentimento. O *horror vacui* é a atividade fundamental da vontade enquanto tal (como vontade de potência), ou

seja, também da vontade de nada. A vontade de potência impotente, inibida (fisiologicamente) e a consciência devem se libertar desse sofrimento. A vontade, que recebeu do ideal ascético a sua direção, faz justiça às duas necessidades – *horror vacui* e necessidade de libertação do sofrimento. Todavia, por um preço muito alto.

O amortecimento geral da sensibilidade e a direção invertida para trás do ressentimento são ambos puros sintomas dos efeitos dos procedimentos hipnóticos, através dos quais o homem abandona sua depressão. Ao mesmo tempo, eles são afins. Mas, como se comportam, um com o outro, estes procedimentos hipnóticos com seus resultados – repouso no nada e má-consciência?

Eles combatem a profunda dor física de modos completamente diferentes.

Os “*sportsmen* da santidade” combatiam “este desprazer dominante através de meios que diminuía até o seu ponto mais baixo, os sentimentos vitais em geral” (GM/GM, III, 17). Finalmente, eles alcançam uma hipnótica ausência de dor. Alcançam um “mínimo de utilização e mudança de matéria, nas quais a vida ainda persiste, sem propriamente adentrar na consciência”. Eles ultrapassaram o limiar de sua consciência através de um anestesiamento. Esta foi então quase apagada e, em sua hipnótica hibernação, inacessível para a dor. Também o ressentimento visa ao alívio da dor. Uma desordem de sentimentos ocupa a consciência e, então, reprime a dor. Mas, durante o estado hipnótico dos santos, este meio se torna supérfluo. Nenhuma dor alcança mais a consciência. Nenhuma desordem de sentimentos, nenhum ressentimento deve repeli-lo.

O sacerdote ascético anseia, apaixonadamente, por um ser-outro. O santo conseguiu isso: o “repouso no nada (‘Deus’)” (GM/GM, III, 1). Trata-se de um caminho possível da vida, mesmo se tal sacerdote ou asceta não tenha condições de se tornar um santo? A vida ascética é dominada por um “ressentimento sem igual”,

por um ressentimento “insaciável de instinto e vontade de potência”, que gostaria de tornar-se senhor da própria vida e de suas condições mais fundamentais (GM/GM, III, 11). Os procedimentos hipnóticos dos ascetas visam a um alívio da dor, mas não através de uma permanente desordem de sentimentos, não através do ressentimento. O asceta utiliza estes procedimentos até atingir, enfim, uma situação de repouso hipnótico, a função mitigadora da dor do seu “ressentimento sem igual” e este se torna supérfluo na consciência adormecida.

Segundo este modo de ler o texto de Nietzsche, desenvolve-se a auto-contradição (aparentemente fisiológica), com a qual Nietzsche caracteriza o sacerdote ascético, em casos escolhidos até um repouso no nada. Trata-se, por conseguinte, tanto nos santos quanto no sacerdote ascético, que entrelaça seu ressentimento impulsionado pelo desejo de ser-outro na vida e no seu rebanho, da mesma coisa, mesmo se também em diferentes momentos dos caminhos de suas vidas? A dissertação não esclarece isso; e o aforismo introdutório formula, sobretudo, uma essencial diferença topológica. Logo, ideais ascéticos têm, nos sacerdotes e nos santos, um outro significado. Os sacerdotes fazem dos ideais ascéticos “seu melhor instrumento de poder”; para os santos, ao contrário, esses ideais significam, no essencial, um “repouso no nada”⁽¹⁵⁾. Mas, na própria dissertação, a diferença topológica entre santos e sacerdotes não é importante. Em vez de tipos de pessoas, o que são diferenciados aqui são os meios na luta ascética contra o sofrimento. O sacerdote ascético é, neste caso, o único que oferece *todos* os meios e assegura, assim, a dominação. O “amortecimento geral do sentimento de vida” (GM/GM, III, 19), reservado a uma pequena elite de sacerdotes, o “repouso no nada”, ligado ao santo no primeiro aforismo, é apenas o primeiro dos muitos “meios *inocentes*” na “luta contra o desprazer”⁽¹⁶⁾. A “*desordem de sentimentos*” – o ressentimento – é a característica essencial e geral de todo “culpado”, porque é um meio extremamen-

te prejudicial à saúde. Ele impregna o sacerdote ascético e o seu “pecador”.

O significado desta diferença salta aos olhos, quando se compara a *Genealogia* com o *Anticristo*, que lhe é posterior (cf. AC/AC, 20 ss. e EH/EH, “Porque sou tão sábio”, 6) ⁽¹⁷⁾. O *Anticristo* (como também o *Ecce Homo*) diferencia rigorosamente entre um Cristianismo que arruina a saúde, dirigido pelo ressentimento e o Budismo, que Nietzsche, ao contrário, considera como uma forma de higiene racional. O Nietzsche das últimas obras salienta no budismo a proibição do ressentimento e assinala, desse modo, a oposição entre duas formas principais de religiosidade niilista. Budismo e cristianismo são ambas profundamente niilistas, são ambas religiões da *décadence*, mas, em relação ao ressentimento, antitéticas. A serenidade, o apaziguamento e a ausência de desejo budistas são o oposto do ressentimento cristão (da mesma forma com que o próprio Jesus é diferenciado do cristianismo paulino).

A *Genealogia* não dá a essa diferença nenhum destaque. O essencial é: o “repouso no nada” não é *nem* negação da vontade no sentido schopenhaueriano, *nem* ressentimento no sentido de Dühring. Dühring considera o ressentimento o fundamento da justiça: o sentimento de vingança é, no essencial, um ressentimento. Ele funda sua ética no ressentimento. Mas ele critica a filosofia de Schopenhauer como uma metafísica da vingança. É exatamente o modo de vida dos santos e ascetas que representa, para ele, uma forma injusta e ilegítima de ressentimento. Muito antes da redação da *Genealogia*, Nietzsche concorda com a crítica de Dühring a Schopenhauer, mas defende os ascetas e santos, nas suas anotações do livro de Dühring, *O Valor da Vida*. Em seu “Evangelho” conclusivo, Nietzsche introduz o conceito de uma vingança interiorizada, que se volta contra si própria. Através dessa vingança interiorizada, ele esclarece sua própria posição acerca de um auto-conhecimento dilacerado, acerca de um auto-conhecimento compreendido e cravado no coração pelo Cristianismo e por

Schopenhauer. Schopenhauer faz retornar a negação da vontade ao auto-conhecimento, a negação da vontade de vida pode se efetuar, inicialmente, no alcançar o auto-conhecimento. Nietzsche interpreta este auto-conhecimento negador como vingança interiorizada, dirigida contra o próprio sujeito. Mas ele considera a própria vingança contra si mesmo como uma fase temporária, que o próprio sujeito supera, finalmente, em um ato de “auto-indulto”. Logo, o que o sujeito deixou atrás de si é o auto-conhecimento negador da vida e não a vontade de viver. A negação da vontade seria impossível. A vida continua após este auto-indulto⁽¹⁸⁾.

Nesta perspectiva, Nietzsche também associa, a partir de meados dos anos 70, vingança e ressentimento com Schopenhauer. Muito antes da *Genealogia*, ele vê em Schopenhauer o representante da metafísica da vingança e interpreta o schopenhaueriano auto-conhecimento negador da vida como vingança dirigida para dentro, contra si próprio. Mas Nietzsche vê de fato, em Dühring, o seu principal opositor no que se refere à essência do ressentimento assim como à da justiça, sua essência e sua genealogia, mas se se trata do ressentimento voltado para si próprio, do auto-conhecimento e da vontade de verdade, deve-se então contrapor a *Genealogia*, principalmente a Schopenhauer. Como já no anterior “Evangelho” de Nietzsche, a *Genealogia* entende também o auto-conhecimento negador como vingança interiorizada. A *Genealogia* ostenta a direção invertida para trás do ressentimento, por meio da qual surge a má-consciência moral do “pecador”. Nos santos, todavia, Nietzsche não encontra nem ressentimento (em oposição a Dühring), nem auto-conhecimento (em oposição a Schopenhauer). Nada mais se fala a respeito do auto-conhecimento no raramente ainda consciente “repouso no nada” hipnótico. A vontade não é, de fato, superada nos santos – mesmo através do auto-conhecimento. O “repouso no nada” não é nenhuma *noluntas* schopenhaueriana. Ele não é, ao mesmo tempo, nenhum ressen-

mento, nenhuma mitigação da dor através de uma desordem de sentimentos.

Diferentemente das suas primeiras anotações sobre Dühring, Nietzsche não utiliza mais, na *Genealogia*, uma defesa dos santos inspirada em Schopenhauer. Ele precisa muito mais de um espaço conceitual, para poder pensar em formas ativas de vida. Trata-se de destacar o primado geral da atividade, que esclarece o esquema conceitual diferenciado exposto na dissertação.

Contra a presumida necessidade universal da reação, segundo Dühring, Nietzsche opõe a necessidade da ação. Para Dühring, a uma ofensa segue-se uma reação mecanicamente necessária: a vingança, o ressentimento, pelo qual o sentimento de direito é reintroduzido. Nietzsche nega a necessidade da reação. Nem o ressentimento é uma simples reação, nem surge, necessariamente, a partir de uma ofensa. Nos “homens fortes, ativos”, “o ressentimento aparece apenas temporariamente ou nem mesmo aparece. Ele não aparece nem mesmo em decadentes típicos como os santos. Não é a reação que é necessária, mas a ação. Isso é claro no tipo forte: ele deve agir, ser efetivo, descarregar sua força” (GM/GM, I, 13)⁽¹⁹⁾. Esta mesma necessidade Nietzsche não encontra apenas neste tipo. O *horror vacui* da vontade humana é a necessidade da ação. Este *horror vacui* é a atividade fundamental da vontade em geral, incluindo a vontade de nada.

Os argumentos apresentados contra Schopenhauer e Dühring dizem respeito, no fundo, à mesma coisa, tal como a rigorosa crítica de Nietzsche ao modelo de explicação reativo dos historiadores ingleses da moral⁽²⁰⁾. Nesta explicação, Nietzsche vê uma tendência ascética em obra na auto-diminuição do homem. A “auto-diminuição do homem, sua *vontade* de auto-diminuição” (GM/GM, III, 25), que Nietzsche compreendia como um “avanço irresistível desde Copérnico” (GM/GM, III, 25), é essencialmente afim do auto-equívoco da consciência cristã. Esta “*vontade* de auto-diminuição” é uma forma contemporânea da vontade de nada. Neste

caso, o ideal ascético continua a dominar. Um tal “familiar, malicioso, vulgar, seu próprio talvez inconfessável instinto de diminuição do homem” (GM/GM, III, 25), impulsiona também os historiadores morais ingleses. Eles explicam cada comportamento humano através de mecanismos reativos e negam a precedência das forças ativas. Como em toda ciência, este instinto persegue seus objetivos também na história da moral, para converter a atenção até agora do homem diante de si em um auto-desprezo: “(...) temos aí ‘a utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’ e por fim ‘o erro’, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem. Este orgulho *deve* ser humilhado, e esta valoração desvalorizada (...)” (GM/GM, I, 2). A atenção do homem sobre si e não o “*pathos* da distância” é já o alvo de sua maior ou menor animosidade. Certamente estes historiadores da moral, como os “espíritos livres” como um todo, mostram uma decisiva animosidade contra o cristianismo – animosidade que, segundo Nietzsche, não está totalmente livre de um ressentimento certamente inconsciente – e se separam da interpretação cristã do homem. Mas isto não é para Nietzsche, nenhuma objeção contra a afinidade entre a sua compreensão do homem e de si mesmos com a ascética mudança de direção do ressentimento (mesmo o auto-desprezo do homem é uma forma de ressentimento). Como psicologia do ressentimento, esta psicologia leva até o fim o auto-desprezo ascético do homem. A vontade de verdade destes historiadores da moral e psicólogos é ainda aparentada da vontade de nada do pecador.

Notas

- (1) Segundo o “Prefácio” à *Genealogia*, a terceira dissertação “é precedida por um aforismo, do qual ela mesma constitui o comentário” (GM/GM, “Prefácio”, 8). Mas sabe-se que este aforismo já existia antes da dissertação ter sido escrita. O aforismo é, então, mais uma síntese da dissertação do que esta, o seu comentário. Alguns intérpretes relacionam esta passagem do “Prefácio” não com o # 1, mas com a epígrafe, um verso de *Assim falava Zaratustra* (Para uma crítica desta hipótese, cf. Wilcox, 16, p. 448-462). Esta questão, entretanto, não é importante no contexto do presente artigo.
- (2) Segundo Werner Stegmaier “nunca se poderia interpretar corretamente” esta frase final (Stegmaier, 13, p. 207). A presente contribuição tenta uma interpretação conclusiva desta “atividade fundamental da vontade” – apesar de seu aparente paradoxo.
- (3) Sobre o conceito de “dissolução da força” (*Auflösung der Kraft*), cf. A. Mittasch, 6, p. 110 ss., 138 ss., 150 ss.; Wolfgang Müller-Lauter, 8, p. 210 ss.; Günter Abel, 1, p. 43 ff. e Marco Brusotti 4, em esp., p. 83 ss.
- (4) A segunda dissertação da *Genealogia* diferencia dois modos fundamentais de dar um sentido ao sofrimento (cf. GM/GM, II, 7). Um desses modos – sempre uma alternativa ao ideal ascético – é “a primitiva lógica do sentimento”, que, todavia, sobreviveu à pré-história, mesmo que ainda de forma sublimada, oculta. Para a crueldade, o sofrimento é uma “festa”; nele, se fundam antigas Teodicéias, que justificam o sofrimento como fonte de alegria para espectadores cruéis. Os deuses homéricos ainda pertencem a este tipo de espectadores cruéis. Depois que a terceira dissertação descreveu a tirania do ideal ascético, sua conclusão já não permite mais que se dê um sentido alternativo.
- (5) Sobre a vontade de nada como vontade de potência, cf. Müller-Lauter, 7, p. 66-80, em esp., p. 74 ss.
- (6) Cf. a respeito Schopenhauer, 12, Bd. II, # 8, p. 497 ss. Sobre a crítica de Schopenhauer ao conceito de liberdade em Kant e a crítica de Nietzsche a Schopenhauer, cf. Müller-Lauter 9, p. 23-73.
- (7) Aqui, posso apenas remeter à análise pormenorizada deste tema, que fiz em outra ocasião (cf. Brusotti 4).
- (8) Depois que Nietzsche reformulou o seu problema na forma do singular, “o que significa o ideal ascético?”, ele considera a questão “O que significa

toda seriedade?” como uma “pergunta mais fundamental ainda” (GM/GM, III, 11). Isso poderia surpreender, pois a questão acerca do significado do ideal ascético e, por consequência, dos ideais ascéticos, atravessa toda a terceira dissertação. Mas a seriedade é, para Nietzsche, uma característica evidente desta inibição fisiológica, segundo a qual o ideal ascético é interpretado: a seriedade é “essa inconfundível marca do metabolismo mais trabalhoso, da vida que luta, que funciona mais dificuldade” (GM/GM, III, 25). O mesmo significado tem também o ideal ascético. As duas questões recebem, então, a mesma resposta. É, pois, “o grande acontecimento” – “a *condição doente* do tipo homem até agora existente” – o significado do ideal ascético? Se Nietzsche, ao final desta dissertação, retorna mais uma vez à questão de que o homem “era, sobretudo, um animal *doente*” (GM/GM, III, 28), então ele vê no fato de que “o *animal* homem não teve nenhum sentido até aqui”, assim como também o seu sofrimento, o significado essencial do ideal ascético.

- (9) Nas considerações históricas de Nietzsche, um pouco antes, se encontra uma outra duplicação: a vontade de nada do ideal ascético contra o niilismo auto-suicida.
- (10) Braid é o autor do conceito de Hipnotismo. Sua influência sobre Nietzsche passou até aqui, pelo menos até onde sei, despercebida. Não é possível, neste artigo, ser exaustivo acerca das relações histórico-científicas das pesquisas de Braid, tais como sua crítica do mesmerismo, sua repercussão (tardia), em especial na Alemanha, assim como sobre a recepção por Nietzsche da literatura acerca do braidismo em especial e sobre a hipnose, em geral (por exemplo, a partir das fontes francesas de Nietzsche).
- (11) Entre os autores lidos por Nietzsche, também Semper trata da “hibernação” em climas quentes, em todo caso apenas nos animais e não nas plantas (Semper, 14, p. 272, nota).
- (12) “O traço de giz enfeitiça a galinha; o ato cometido enfeitiçou sua pobre razão; é o que eu chamo de loucura *após* o ato” (Za/ZA, I, “Do pálido criminoso”). Já na época do *Zarathustra*, Nietzsche entendia a loucura após o ato do pálido criminoso e sua loucura consequência simbólica do traço de giz, como um fenômeno hipnótico. Em *Assim falava Zarathustra*, de acordo com o estilo da obra, o termo técnico “hipnose” não aparece nenhuma vez, mas a seguinte anotação mostra que Nietzsche já em 1882 entendia o efeito do traço de giz na galinha como hipnótico: “Criminosos são tratados pelos homens moralistas como instrumentos de um único ato – e eles próprios se tratam assim, quanto mais esse ato único fosse a exceção do seu ser: ele age como o traço de giz em torno da galinha. – Há

no mundo moral, hipnotismo bastante” (Frag. Pós., Verão-Outono de 1882, 3 [1] 96; cf. a respeito, Brusotti 3, p. 557 ss.). No período entre o verão de 1886 e o outono de 1887, Nietzsche também anotou, pelo menos uma vez, entre outros títulos, “Braid, Hipnotismo, tradução alemã de Preyer” (Frag. Pós., Verão de 1886-Outono de 1887, 5 [110]). Também o fato de que os dois exemplos no capítulo 20 da 3ª Dissertação da *Genealogia*, da mesma maneira que em Braid, se seguem imediatamente um ao outro, sugerem que Nietzsche antes da redação desse escrito polêmico lera a coletânea de artigos de Braid. Mas ele já o teria lido na época exata em que anotou o título Hipnotismo? Se não, então a citada consideração, feita um ano antes, acerca do hipnotismo no mundo moral (incluindo o exemplo do traço de giz), ou não possui nenhuma fonte determinada ou possui uma outra, desconhecida, que, apesar de tudo, faça referência às teorias de Braid ou que se construa a partir dela. O organizador dos escritos de Braid, W. Preyer, na época Professor de Fisiologia em Jena, refere-se, no seu “Prefácio” (Braid 2, p. X), à concisa apresentação que publicara, um ano antes, dos resultados alcançados por Braid, sob o título *A Descoberta do Hipnotismo* (Berlin, 1882).

- (13) Na 2ª Dissertação, Nietzsche considera os procedimentos ascéticos como procedimentos mnemotécnicos e destaca seu caráter hipnótico. Eles constroem, a partir de algumas poucas idéias fixas, representações permanentemente presentes, inesquecíveis, que hipnotizam todo o sistema nervoso e intelectual: “Em certo sentido isso inclui todo o ascetismo: algumas idéias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas ‘idéias fixas’ – e os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar tais idéias da concorrência de todas as demais, para fazê-las ‘inesquecíveis’” (GM/GM, II, 3). O mesmo acontece com as idéias fixas do pecador. Uma anotação posterior menciona a respeito a “‘idéia fixa’ do pecador, a hipnotização da galinha através do traço ‘pecado’” (Frag. Pós., Inícios de 1888, 14 [179]).
- (14) Acerca do ressentimento e da “inversão para trás” de sua direção, tratei exaustivamente em outro lugar (cf. Brusotti, 4).
- (15) Todavia, a “novíssima *gloriae cupido*” (GM/GM, III, 1) dos santos, também é uma forma de vontade de potência.
- (16) Assim diz a terceira dissertação. A primeira, entretanto, nega, implicitamente, que a auto-hipnose seja, realmente, um meio ‘inocente’, ou seja, que causa pouco prejuízo à saúde. Aqui, Nietzsche vê no “auto-hipnotismo à maneira dos faquires e brâmanes” uma causa de seu cansaço da

- vida. O “Não” hipnótico é, ao mesmo tempo, uma “cura radical” contra “o muito compreensível enfado geral” (cf. GM/GM, I, 6).
- (17) Os aspectos diferentes na *Genealogia* e no *Anticristo* correspondem a diferentes objetivos. No *Anticristo* domina o ponto de vista de isolar o cristianismo, para estigmatizá-lo como a mais condenável de todas as religiões niilistas.
- (18) Sobre vingança, auto-conhecimento e “auto-indulto” no “Evangelho” nietzschiano, cf. Brusotti 3, em esp. p. 3 e ss. Sobre a crítica a Dühring na *Genealogia*, cf. Brusotti 4. Sobre a leitura nietzschiana de Dühring, cf. Venturelli, 15. Sobre o “Evangelho”, cf. ainda Heller 5, espec. p. 445 e ss.
- (19) Acerca das reflexões de J. J. Baumann no seu livro *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie* (Leipzig, Hirzel, 1879) sobre a “maldade dos fortes” e seu significado para a *Genealogia*, cf. Brusotti, 3, p. 71 e ss.
- (20) Deverei investigar, em outra ocasião, até que ponto a crítica de Michel Foucault à psicanálise em *A Vontade de Saber* depende desta perspectiva central da *Genealogia* de Nietzsche.

Referências Bibliográficas

1. ABEL, G. *Die Dynamik der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1984.
2. BRAID, J. *Der Hipnotismus. Ausgewälthe Schriften*. Deutsch hrsg. von V. W. Preyer. Berlin: Brockhaus, 1882.
3. BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.

4. _____. “Die Selbstverkleinerung des Menschen in der Moderne”. *Nietzsche-Studien*, 21, 1992.
5. HELLER, P. *Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1872.
6. MITTASCH, A. *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, 1952.
7. MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.
8. _____. “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”. *Nietzsche-Studien*, 7, 1978.
9. _____. “Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit” in Bauschinger, S., Cocalis, S. L. und Lennox, S. (Hrsgs.). *Friedrich Nietzsche Heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*. Bern-Stuttgart, 1988.
10. NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*, Berlin/München: Walter de Gruyter/DTV, 1982.
11. _____. *Genealogia da Moral*, 2^a. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. Trad. de Paulo César Souza.
12. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* ^{1/2} in: *Zürcher Ausgabe*, 10 Bde. Zürich, 1977.
13. STEGMAIER, W. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
14. SEMPER, K. G. *Die natürliche Existenzbedingungen der Thiere*, 2. Bde. Leipzig, 1880.
15. VENTURELLI, A., “Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring”. *Nietzsche-Studien*, 14, 1985.

16. WILCOX, J. T., "That Exegesis of an Aphorism in Genealogie III: Reflection on the Scholarship". *Nietzsche-Studien*, 27, 1998.

Abstract: What meaning does the "will of nothingness" have for Nietzsche? How does it relate resentment? In what sense do they look alike? What make they differ from each other? What is the meaning of the Nietzschean proposition that says that it's better to "will nothingness, than not will"? It means, above all, that is impossible for the will to negate itself. Schopenhauer tried to justify such auto-negation in the saint's constitution. Following James Braid, Nietzsche finds a new meaning for the "rest on nothingness": it is an hypnotic state and being like this, it is neither an auto-negation of will in the Schopenhauerean sense nor a resentment in the way Dühring puts forth. Against the Dühringean principle of the universal necessity of reaction, Nietzsche holds a necessity of action. The disregard for this necessity means, for him, an indication of an equally universal tendency towards the self-seduction of man. In this sense, it shows the still living domination of the ascetic ideal over the will of truth in modern science.

Key-words: will to power – will to truth – nihilism – genealogy – hypnotism – Braid