



Ronaldo Pelli

**Ressentimento, niilismo e fascismo: o fluxo
de forças reativas, a partir da leitura
deleuziana de Nietzsche**

Tese de doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Pedro Duarte

Rio de Janeiro
abril de 2024



Ronaldo Pelli

**Ressentimento, niilismo e fascismo: o fluxo
de forças reativas, a partir da leitura
deleuziana de Nietzsche**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Aprovada pela
comissão examinadora abaixo assinada.

Prof. Pedro Duarte

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Ovidio de Abreu Filho

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof.^a Mariana de Toledo Barbosa

Departamento de Filosofia – UFF

Prof. Moysés Pinto Neto

ULBRA

Prof. Antonio Edmilson Paschoal

Departamento de Filosofia – UFPR

Rio de Janeiro, 19 de abril de 2024

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Ronaldo Pelli

Escritor. Gradou-se em Relações Públicas pela Uerj em 2003 e em Jornalismo pela Facha em 2006. Pós-graduado (lato sensu) em Arte e Filosofia pela PUC-Rio em 2010. Mestre em Filosofia pela PUC-Rio em 2016.

Ficha Catalográfica

Pelli, Ronaldo

Ressentimento, niilismo e fascismo : o fluxo de forças reativas, a partir da leitura deleuziana de Nietzsche / Ronaldo Pelli ; orientador: Pedro Duarte. – 2024.
279 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Fascismo. 3. Niilismo. 4. Ressentimento. 5. Nietzsche. 6. Deleuze. I. Andrade, Pedro Duarte de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para Thaty,
que sempre é rede
enquanto eu me equilibro
sobre o abismo.

Agradecimentos

Essa parte foi ansiada desde o início por ser a oportunidade de devolver, um pouco que seja, a quem tornou o solitário processo de desenvolver um trabalho acadêmico dessa envergadura em uma atividade menos árida. Queria agradecer a:

A começar, as instituições que dão aos alunos acesso a uma Biblioteca quase de Babel: Libgen, Z-Library, Anna's Archive e Sci-hub.

Depois, as outras instituições que sobreviveram aos últimos e perigosos anos mantendo o fomento ao pensamento universitário e que me forneceram as bolsas que foram o meu sustento nesses quatro anos. Primeiro a Capes e nos últimos dois anos a Faperj, na modalidade bolsa nota 10. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Em seguida, o meu orientador, Pedro Duarte, que aceitou continuar no processo de colaboração mesmo que este não fosse um tema que lhe era próximo. Nossa associação, entre minhas idas e vindas da academia, já conta com quase 15 anos. Edmilson Paschoal, que sempre foi extremamente solícito nos meus esdrúxulos pedidos. Ovídio Abreu e Mariana de Toledo Barbosa por, além de traduzirem um dos livros que mais influenciou esta tese, aceitarem participar da banca de avaliação. Moysés Pinto Neto e Paulo Cesar Duque Estrada, por aceitarem ser parte da banca. Rodrigo Nunes, que, além de membro severo de algumas bancas de avaliação, posso contar no meu grupo de amigos. Por fim, Edna que, do seu jeito peculiar, foi solícita em responder as minhas mais singelas dúvidas.

O grupo da Alter, a revista de ensaios do departamento de Filosofia da PUC-Rio, com quem tive a oportunidade de produzir três memoráveis números: Tomás, André, Juan, Ítalo, Izabella, Julia, Lúcia, Rachel, Victor. Felipe Amâncio, que também teve a tarefa de fazer uma tese com Nietzsche como interlocutor. Nina, que faz com que eu me lembre de mim mesmo há alguns anos. Matheus, que compartilha

comigo o assombro diante de Nietzsche. Jessica, parceria intelectual, estética, acadêmica e para-acadêmica. Zacca, que sabe que temos que tankar o mundo da forma como ele vier. Flora, que sempre me mostra ângulos novos em assuntos já pretensamente consolidados. Rafa Damasceno, segurança que tenho diante do mundo tecnológico e do novo jazz. Amada Amanda, que tem a coragem de abraçar os próprios desejos. Bernardo, confrade em psicodelias diversas. Magrinho e Eládio, companheiros de outras vidas. Ádamo, o escritor, que se transformou num amigo dos mais próximos, com quem divido até as mais pesadas preocupações, que se tornam, por isso, mais leves.

Meus amigos mais perenes, que são o meu chão quando eu perco o caminho, que são fonte inesgotável de música e conversa, que foram ouvidos para as minhas elucubrações mesmo que o assunto não lhes fosse íntimo: Marcos, Tamba e Ruivo – para eles, sempre. Letícia, que tem o melhor aperto de mão conhecido e foi presente em manhãs, tardes e noites de Copacabana, Laranjeiras e na Harmonia. Marcelo, que busca com otimismo um caminho para o futuro. Douglas e Helena, que fornecem linha para aumentar o meu horizonte. O pessoal do bloco, pela necessária iconoclastia: Roberto, Diego, Nelson, Filgs, Maris, Paulinhas, Rafa, Debora, Pedrinho, Renata, Glauco, Bernardo... Uerj e agregados, pela fundamental assiduidade: Julia, Tonin, Samu, Cris, Babi, Zé, Geri, Dedé, Gian, Karen, Bruno...

Renata, que estava lá quando tudo começou ainda em 2009 e que já sabia tudo dessa tese desde o início. Alyne, que foi a responsável por eu ter voltado – e agora, esperamos, em definitivo – para a universidade, e que é sempre uma inspiração. Essa tese deve muito a vocês (embora os defeitos sejam todos meus).

Thaty, Deu, Léo, Michael, Serginho, John – porque sim.

Carla, que é a companheira, incentivadora, a alegria, que é inspiração, energia e conforto, que é a união de qualidades que torna tudo tão novo, que é a responsável por esta tese ter sido feita com tanta leveza e, se possível, elegância.

Resumo

Pelli, Ronaldo; Duarte, Pedro. **Ressentimento, niilismo e fascismo: o fluxo de forças reativas, a partir da leitura deleuziana de Nietzsche**. Rio de Janeiro, 2024. 279p. Tese de Doutorado – Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Essa tese explicita a relação entre ressentimento, niilismo e fascismo, utilizando-se da filosofia de Nietzsche e da interpretação dela feita por Gilles Deleuze. Faz, inicialmente, um apanhado da história do conceito de fascismo, usando ideias como a de Estado suicidário e de niilismo realizado. Em seguida são apontadas as consequências atuais de movimentos políticos de extrema-direita. No capítulo seguinte, é abordada a diatribe original sobre o niilismo, que perpassou o idealismo alemão, e sua importância na literatura russa do século XIX. Mostra, junto a Nietzsche, a relação do niilismo com a morte de Deus e o além-do-homem. Dentro da obra do autor, são mapeados entendimentos do niilismo, se utilizando de comentadores, tais como o próprio Deleuze. A partir da leitura de Deleuze do niilismo de Nietzsche, a tese faz uma interpretação do apontamento publicado postumamente Lenzer Heide, referência nos estudos sobre niilismo, enfocando suas reverberações em movimentos violentos organizados. Na última parte, a tese cria uma certa história do ressentimento, passando pelos gregos antigos e chegando a Montaigne. Indica como o afeto apareceu pela primeira vez em Nietzsche: numa discussão sobre Justiça, em contraposição a Dühring. A investigação passa por Dostoiévski e o homem da consciência hipertrofiada, para expor a influência do escritor russo em Nietzsche. Depois, aborda, usando a *Genealogia da moral*, as possibilidades de as forças reativas do ressentimento aparecerem e como o esquecimento ativo pode funcionar como um tipo de antídoto. Mostra, ainda, como o ressentimento pode ser, por outro lado, fonte de movimentos de insurgência política e como há modos quase antagônicos de se entender o ressentimento. Como forma de exemplificar esse processo, esse trabalho se utilizou de Machado de Assis e da noção

do favor. Por fim, apresenta outros afetos reativos correlatos, como a má consciência e o ideal ascético, para, em conclusão, equiparar tais afetos, com a ajuda de Adorno e Horkheimer, à noção de fascismo.

Palavras-chave

Fascismo; Nihilismo; Ressentimento; Nietzsche; Deleuze.

Abstract

Pelli, Ronaldo; Duarte, Pedro (Advisor). ***Ressentiment, nihilism and fascism: the flow of reactive forces, based on Deleuze's Nietzsche***. Rio de Janeiro, 2024. 279p. Tese de Doutorado – Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis explains the relationship between *ressentiment*, nihilism and fascism, using Nietzsche's philosophy and Gilles Deleuze's interpretation of it. It begins with an overview of the history of the concept of fascism, using ideas such as the suicidal state and realised nihilism. It then shows the current consequences of far-right political movements. The next chapter deals with the original diatribe on nihilism, which permeated German idealism, and its importance in 19th century Russian literature. Together with Nietzsche, it shows the relationship between nihilism and the death of God and the *Übermensch*. Within the author's work, understandings of nihilism are mapped, using commentators such as Deleuze himself. Based on Deleuze's reading of Nietzsche's nihilism, the thesis interprets the posthumously published Lenzer Heide, a reference in studies on nihilism, showing its reverberations in organised violent movements. In the last part, the thesis creates a certain history of *ressentiment*, going through the ancient Greeks and arriving at Montaigne. It shows how affection first appeared in Nietzsche: in a discussion on Justice, in opposition to Dühring. The investigation moves on to Dostoevsky and the *Underground Man*, to show the Russian writer's influence on Nietzsche. Then, using the *Genealogy of Morals*, we discuss the possibilities for the reactive forces of *ressentiment* to appear and how active forgetting can function as a kind of antidote. It also shows how *ressentiment* can, on the other hand, be the source of political insurgency movements and how there are almost antagonistic ways of understanding *ressentiment*. As a way of exemplifying the process, this work uses Machado de Assis and the notion of favour. Finally, it shows other related reactive affections, such

as bad conscience and the ascetic ideal, in order to equate these affections, with the help of Adorno and Horkheimer, with the notion of fascism.

Keywords

Fascism; Nihilism; *Ressentiment*; Nietzsche; Deleuze.

Sumário

Capítulo 1 – Introdução	16
Capítulo 2 – Fascismo.....	255
2.1 – A dificuldade de se determinar o que é o fascismo	266
2.1.1 – Os percursos coletados por Griffin	29
2.1.1.1 – A leitura marxista mais tradicional.....	29
2.1.1.1.2 – Outras leituras marxistas.....	35
2.1.1.2 – As leituras não alinhadas	38
2.1.1.2.1 – Classista, mas não marxista.....	39
2.1.1.2.2 – A questão das massas	43
2.1.1.2.3 – Subproduto da modernidade	43
2.1.1.3 – A leitura empática.....	44
2.1.1.3.1 – Instintos liberados.....	45
2.1.1.3.2 – Palingênese ultranacionalista.....	47
2.1.2 – Os estágios encontrados por Paxton	49
2.2 – Possíveis conceitualizações filosóficas do fascismo	51
2.2.1 – Estado suicidário	52
2.2.1.1 – A epidemia de suicídio	55
2.2.1.2 Suicídio como limpeza.....	59
2.2.1.3 Suicídio como corrosão	63
2.2.1.4 Suicídio como exclusão.....	67
2.2.2 – Nihilismo realizado	70
2.2.2.1 – A leitura de Protevi	71
2.2.2.1.1 – Corpo sem órgãos	73
2.2.2.1.2 – Estratificação	76
2.2.2.1.3 – Do micro para o macro?	79
2.2.2.2 – A leitura de Brown	82
2.2.2.2.1 – Sem futuro.....	83
2.2.2.2.2 – Ressentimento de classe	87

Capítulo 3 – Niilismo	90
3.1 – Idealismo x realismo (ou religião?)	92
3.1.1 – Além da diatribe, ainda a diatribe	95
3.2 – As versões russas	97
3.2.1 – Conflito de gerações.....	97
3.2.2 – Se Deus não existe.....	101
3.2.2.1 – Os homens superiores	102
3.2.2.2 – O caos.....	111
3.2.2.3 – ...Tudo é possível?	117
3.3 – As faces dos niilismos para Nietzsche	123
3.3.1 – A morte de Deus	124
3.3.1.1 – As sombras divinas	125
3.3.1.2 – Zarathustra e o além-do-homem	130
3.3.1.3 – ‘O maior acontecimento recente’	135
3.3.2 – Tipologia dos niilismos nietzschianos.....	140
3.3.2.1 – Niilismos incompleto e completo	141
3.3.2.2 – Niilismo passivo e ativo	146
3.3.3 – Interpretações e criações a partir do niilismo nietzschiano	151
3.3.3.1 – O círculo com quatro paradas	152
3.3.3.2 – Os niilismos nietzschianos-deleuzianos	158
3.4 – Lenz e Heide	165
Capítulo 4 – Ressentimento	1744
4.1 – Trajetória do conceito	179
4.1.1 – Uma possível história	180
4.1.2 – Filosofia, não ruminação	1822
4.1.3 – O termo	185
4.1.4 – Justiça não-ressentida.....	187
4.1.5 – O homem do subsolo	189
4.1.6 – A <i>Genealogia da moral</i>	194
4.1.6.1 – Os antigos e os novos valores	195
4.1.6.2 – O homem do ressentimento (ou o escravo)	197

4.1.6.3 – Produção de valores reativos	201
4.1.6.4 – Moral dos escravos x moral dos senhores	205
4.1.6.5 – O esquecimento	209
4.2 – Mais de um ressentimento	212
4.2.1 – Condição da derrota?	215
4.3 – Condição ambidestra.....	217
4.3.1 – ‘Ressentiment’ e ‘resentment’	220
4.3.2 – Ressentimento ativo e reativo	225
4.4 – Ressentimento e o favor em Machado de Assis	228
4.5 – A má consciência e o ideal ascético.....	236
4.5.1 – A má consciência	236
4.5.1.1 – A relação entre ressentimento e má consciência	240
4.5.2. – O ideal ascético	242
4.5.2.1 – A ascese como disciplina	244
4.5.2.2 – Ascese como ideal: o sacerdote.....	247
4.6 – O ressentimento e o fascismo	252
Capítulo 5 – Conclusão	261
6 – REFERÊNCIAS.....	267

Abreviaturas

Para as obras de Nietzsche, foram utilizados os seguintes procedimentos: após a sigla correspondente (ver lista abaixo), segue-se o número, em algarismos arábicos, do parágrafo ou aforismo citado, junto ao símbolo de §. Por exemplo: (BM §36). Quando houver seção, ela virá logo após a sigla, em algarismos arábicos. Por exemplo: (GM3 §8). Quando houver necessidade de informar o nome de um capítulo da obra, ele deve ser separado da sigla ou do número da parte do livro, com vírgula. Por exemplo: (ZA 1, ‘Os discursos de Zaratustra’: “Do criminoso pálido”; EH, Por que sou tão sábio? §6).

GC – *A gaia ciência*

ZA – *Assim falou Zaratustra*

BM – *Além de bem e mal*

GM – *Para a genealogia da moral*

CI – *Crepúsculo dos ídolos*

AC – *O anticristo*

EH – *Ecce homo*

VP – *Vontade de Poder*

*Quero danças sobre as ruínas
Dos reinos da escuridão
Riam, riam, o circo começou a lamber
Eu quero beber pelas esquinas, reza, rimas
Mas vou precisar de vocês.*

Douglas Germano e Aldir Blanc, *Valhacouto*

Capítulo 1 – Introdução

Esta não é uma tese *sobre* o filósofo Friedrich Nietzsche, mas que o utiliza como principal interlocutor para abordar, principalmente, as noções de niilismo e ressentimento. Nietzsche, como se verá, é vastamente considerado um dos principais pensadores a se debruçar sobre ambas as noções, embora só vá aparecer de passagem como um comentarista especial no próximo capítulo, que aborda o fascismo, já que ele não poderia ter falado sobre o fascismo histórico e não escreveu sobre o conceito de fascismo. Embora, poderíamos arriscar um anacronismo, tenha comentado sobre como “nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido” e como “para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação” (EH: Por que sou tão sábio? §6), demonstrando uma correlação forte entre o ressentimento e um certo vetor em direção à destruição de eventual cunho fascista. Ou quando define o homem como um “emaranhado de serpentes selvagens” (ZA 1, ‘Os discursos de Zarathustra’: “Do criminoso pálido”), que, caso fugisse de sua natureza de ser solitário, poderia ressoar num movimento com tintas fascistas, por buscar negar qualquer organização social por meio da violência. Ou quando afirma ainda, quase como uma profecia, que haveria uma

longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para ter de servir de professor e prenunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na Terra?... (GC §343)

Em todos os casos, porém, é necessária uma interpretação, mais ou menos como se faz com os oráculos, que jamais prediziam o futuro com exatidão, cabendo ao ouvinte se colocar no processo, arriscar um veio de leitura e seguir por ele. Essa é, aliás, uma possível forma de se ler todo o Nietzsche: considerando que ele não é um filósofo da tradição racionalista clássica, com uma doutrina de pensamento explícita, mas um autor que precisa ser escavado, polido, revisitado, geralmente com o auxílio de outros escavadores que passaram antes pelo mesmo caminho.

Provavelmente, essa é também a dificuldade de adentrar o mundo-Nietzsche. Não é incomum encontrarmos interpretações antagônicas sobre assuntos cruciais da obra nietzschiana, como a acusação de que Nietzsche não apenas teria previsto o fascismo, como teria uma possível predileção pelas ideias nazifascistas – mesmo que ele acumule críticas ao antissemitismo e a um ideal de Alemanha (ver, por ex., BM §251), entre outros temas que seriam caros aos nazistas. Isso acontece porque, como se verá em profusão nessa tese, Nietzsche é um autor que não economiza palavras para se posicionar contra a igualdade, contra a democracia, se colocar frontalmente contra o socialismo e o anarquismo, entre outros temas caros a uma pauta tradicionalmente ligada à esquerda do espectro político. Contudo, raramente suas acusações podem ser consideradas isentas de dúvidas e sem margem para outras leituras, em geral, bem distantes daquelas que o caracterizariam como um aristocrata totalmente desconectado com as questões dos mais necessitados. Além disso, ele tem passagens complicadas para um ouvido contemporâneo, quando, por exemplo, é a favor do egoísmo sobre qualquer tipo de compaixão, quando defende a força dos senhores contra a fraqueza dos escravos ou quando fala sobre a “besta loura germânica” (GM1 §11), para ficar apenas em poucos, mas controversos exemplos – exemplos que precisam, sempre, ser lidos e relidos até se encontrar o tom *correto* de cada um. Não ajuda em nada sua fama o fato de sua irmã, Elisabeth Förster-Nietzsche, ser uma reconhecida antissemita que veio para o Paraguai junto com o marido fundar uma colônia para arianos puros (colônia esta que, é importante acrescentar, fracassou por completo) e que ficou empolgada com a subida ao governo alemão de Adolf Hitler. Hitler, inclusive, se fez presente junto com outros mandatários do regime nazi no funeral de Elisabeth em 1935 (Britannica, 2023). Os exemplos, novamente, poderiam continuar por linhas e talvez páginas. Mas esta também não é uma tese sobre a relação de Nietzsche com o nazifascismo, ao menos, não no sentido de sua inclinação ou negação do regime ou do conceito (para uma investigação historiográfica do processo de falsificação do trabalho nietzschiano para a assimilação pelo nazismo, ver Montinari: 1999). O próprio Nietzsche parecia estar ciente do tipo de recepção que ele iria enfrentar no futuro: “Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo — de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão

conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido”. Por isso que ele dizia: “Eu não sou um homem, sou dinamite” (EH: Por que sou um destino, §1). Não que ele menosprezasse os seus leitores, ou que não se importasse com a forma como ele seria lido, mas ele sabia que uma interpretação que fosse de acordo com os seus interesses – e seria bem difícil assegurar quais seriam os seus interesses – demoraria: “exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’” (GM P. §8).

Tal frase não deixa de ser curiosa porque Nietzsche, diferente de outros nomes da tradição do pensamento ocidental, tem um texto reconhecidamente de fácil entrada. Sua primeira leitura é franqueada a todos – inclusive, talvez um pouco por isso, muitas vezes ele é associado a uma certa assimilação juvenil. Então, podemos perceber que o pedido de Nietzsche não é óbvio: o que ele quer dizer com sua obra se tornar “legível” não é exatamente o ato mecânico de ela ser propriamente lida, ou ainda ela se tornar popular. Inclusive, Nietzsche faz questão de acrescentar aspas na palavra “legível”, para insinuar que não é, mesmo, a primeira possibilidade de leitura do termo a que ele se direciona. Nietzsche não almeja apenas saber se as pessoas o estão lendo, mas *como* o estão lendo. Não bastava ler uma frase e apenas entendê-la, era preciso ficar com ela, mastigá-la, debatê-la, para, ao fim, talvez “entendê-la”, para usar do mesmo recurso de Nietzsche.

Em alguns aspectos, ele também não facilitava. Ele dizia que tinha “[p]rofunda repulsa a repousar de uma vez por todas em qualquer consideração totalizante do mundo. Fascínio pelo modo de pensar oposto: não deixar que tirem o estímulo do caráter enigmático” (Nietzsche apud Montinari: 1999, 67). O seu pensamento, assim, não parecia querer buscar uma conclusão dialética, uma resposta que pudesse satisfazer as contradições apresentadas, mas se manter além de dicotomias, ou no interior delas, ou ainda fora da relação polar entre bem e mal, como sugere o título de um dos seus mais famosos livros, trabalhando com nuances ao longo de todo o espectro que leva de um lado ao outro dos extremos. Como, portanto, falar o que Nietzsche “quis dizer”? Essa foi uma das grandes dificuldades da tese: definir o que algo *é*.

Entre as tradições de interpretação do corpus nietzschiano, há ao menos duas grandes “escolas”, a alemã e a francesa. Optou-se por se aproximar mais da última

porque, a começar, o atual trabalho nasceu a partir de uma frase enunciada pelos franceses Gilles Deleuze e Felix Guattari, em seus *Mil platôs* (1996, 123): “Existe, no fascismo, um niilismo realizado”. De cara, a questão da interrelação entre fascismo e niilismo estava já posta. Para se entender o fascismo ou, ao menos, para se ter um tipo de entendimento do fascismo, seria importante mergulhar no niilismo – e esse niilismo estaria mais bem tratado em Nietzsche. Já o ressentimento seria uma das formas do niilismo, como explica Deleuze (2018), e talvez uma das maneiras de se entender melhor o niilismo e, como se defenderá, o próprio fascismo. Desta forma, todos os principais temas do trabalho estariam cobertos pela fonte proposta.

Mas, além dessa coincidência bibliográfica, havia também uma maneira de abordar Nietzsche via Deleuze que deixaria o processo mais livre e, ao mesmo tempo, mais desafiador. Em uma carta, quando Deleuze aborda sua, digamos, hermenêutica, no trecho em que ele diz que é preciso fazer um filho por trás dos autores (Deleuze: 1992, 14), ele quer, em linhas gerais, sublinhar o quanto em uma leitura é importante se incluir no processo de interpretação, ser “pai” da obra final, junto com o autor original, mesmo que o resultado seja um filho monstruoso – ou principalmente nessas condições. Por isso que a obra se torna mais livre – porque o autor em diálogo é apenas parte do resultado. E por isso é também mais desafiadora: ao compor esta tese, é preciso ao mesmo tempo criar algo que busque a novidade, algo que fuja, mesmo que levemente, do que o autor original “quis dizer”. Não para inventar algo que seja totalmente fora do mundo-Nietzsche, mas para tentar estar tão imerso em seu mundo que, ao escrever algo novo, fora de Nietzsche, estaria ao mesmo tempo escrevendo algo em Nietzsche. Inclusive, é este o motivo pelo qual não se pode dizer que esta tese é *sobre* Nietzsche, mas que se utiliza de Nietzsche.

Embora em certos momentos tenha sido necessário arriscar algumas interpretações menos óbvias para temas nietzschianos mais tradicionais, este trabalho não faz uma exegese clássica de Nietzsche. Ele utiliza conceitos do autor alemão como uma ferramenta ao abordar temas sobre os quais Nietzsche se debruçou ao longo da sua produção intelectual, na segunda metade do século XIX. Busca-se nele os raciocínios já desenvolvidos para embasar certos encadeamentos lógicos levantados

aqui. Pede-se ajuda a um Nietzsche possível a partir de certos parâmetros estabelecidos por Deleuze, além de outros comentadores, filósofos, teóricos, que encararam a esfinge nietzschiana para tentar, se não decifrá-la, encontrar ecos entre as investigações atuais e as que foram estabelecidas por ele há quase 150 anos. Esse Nietzsche específico aparece como o interlocutor mais comum nos capítulos sobre niilismo e ressentimento, como alguém que pensou sobre os mesmos problemas há muitos anos e percebeu que tais problemas poderiam ainda continuar reverberando na atualidade. Foi ele, aliás, quem hiperbolicamente disse que escreveria sobre a história dos próximos dois séculos (VP P. §2) – e exatamente estava se preparando para falar sobre o niilismo.

Essa tese, assim, é sobre o fascismo, o niilismo e o ressentimento, ou melhor, sobre fascismos, niilismos e ressentimentos, porque descobriremos que há diversos modos de entender cada um desses termos. Um dos grandes desafios, como mencionado rapidamente acima, foi o da definição. Todos os termos são escorregadios para serem estabelecidos porque uma determinação dessa categoria acabaria por excluir qualquer variação. Os termos estão sempre em movimento, se modificando ao longo do tempo, de acordo com o lugar de onde se fala, sendo influenciados por fenômenos que acontecerão apenas depois da sua fixação. Optou-se, em função disso, por visitar outras definições, já historicamente consolidadas, e, a partir delas, adaptar ou mesmo criar uma caracterização que melhor servisse aos nossos propósitos aqui. Nietzsche, esse Nietzsche deleuziano que raramente produz uma definição sistemática, nos ajudou aqui.

O primeiro termo a ser enfrentado no segundo capítulo (esta introdução é o capítulo 1), fascismo, ainda carrega o problema da enorme bibliografia que existe por trás dele. O desafio, assim, foi buscar em obras referenciais as definições históricas mais importantes, ao mesmo tempo que pudessem contribuir, mesmo que pelo seu inverso, como contraste, para a discussão sobre um fascismo que fosse um conceito, que não estivesse apenas estabelecido num lugar e num tempo, e que dialogasse com o restante da tese, com as noções de niilismo e de ressentimento. Em seguida, se buscou falar sobre o fascismo diretamente conectado com os termos levantados pela dupla Deleuze e Guattari, que recorreu ao Estado suicidário, de Paul Virilio, para explicar as

particularidades que eles viam no fascismo. A partir ainda das definições dos dois autores de *Mil platôs*, se buscou entender o que seria esse niilismo realizado, com a ajuda de um comentador da obra dos dois franceses, John Protevi. Por fim, se tentou atualizar a discussão, com a contribuição da cientista política Wendy Brown, que recorre a Nietzsche para falar sobre a atual subida ao palco mundial de certo *ethos* de extrema-direita. A ideia era já apontar para os próximos capítulos, além de mostrar os limites de tal interpretação para os fins desta investigação acadêmica.

No terceiro capítulo, foi a vez de o niilismo ser investigado. Mesmo que longe de ter uma fortuna crítica tão grande quanto a do fascismo, o estudo do conceito niilismo tem já uma certa trajetória. O início do capítulo, assim, buscou saber quais ideias anteriores a Nietzsche poderiam dialogar com ele, que é considerado um dos principais nomes a se debruçar sobre o tópico. Há, por exemplo, um certo mergulho em obras de Ivan Turguêniev e a de Fiódor Dostoiévski, por considerarmos que haveria reverberações nas obras de Nietzsche, mesmo que não se saiba com absoluta certeza se os livros citados foram lidos pelo filósofo alemão. Depois, tentamos entender o que seria o niilismo para o próprio Nietzsche, partindo da ideia da morte de Deus, passando por algumas explicações que o próprio autor forneceu em suas escritas, até chegar a dois tipos de leituras possíveis de seus intérpretes. Tongeren consegue mostrar por que o niilismo ocuparia tanto as preocupações de Nietzsche: simplesmente porque ele não via maneira de existir fora dele. Já Deleuze mostra que há três formas de o niilismo aparecer na obra de Nietzsche, e em nossas vidas, uma negativa, uma reativa e uma passiva. A partir da tipologia deleuziana, foi possível entrar no apontamento Lenzer Heide, um peculiar texto escrito por Nietzsche, que, embora seja maior e mais complexo que muitos de seus aforismos, não foi publicado em vida, mas que também não se assemelha com os textos nietzschianos que vieram à luz sob a rubrica de fragmentos póstumos. Nessa obra, considerada vital para se entender o niilismo, Nietzsche mostra uma dinâmica própria desse conceito, que seria melhor entendido a partir dos tipos deleuzianos, que nos daria margem para suspeitar que poderia haver certos paralelos com o que nós viríamos a chamar, anos depois, de fascismo.

No quarto capítulo, o ressentimento é o objeto de estudo. Diferentemente dos temas anteriores, o ressentimento não tem uma longa história de investigação, fazendo com que um dos seus pesquisadores contemporâneos chegue a dizer que ele tem uma longa tradição popular, mas com baixa penetração acadêmica (Van Tuinen: 2018, 10). Assim, tentamos, se não criar uma história do termo, mostrar que o afeto acompanha a humanidade desde o início dos tempos, com algumas reverberações bastante atuais. Em seguida, já entramos em Nietzsche, que é, novamente, visto como um autor privilegiado quando se aborda o tema. Isso porque ele tenta combater o ressentimento já desde o âmbito da Justiça e do Direito, lugar onde o ressentimento foi colocado para justificar certas vinganças. Em outro subcapítulo, investigamos o *Homem do subsolo*, mais uma obra de Dostoiévski, que, esta certamente, foi lida por Nietzsche (embora em outro formato), o tendo influenciado a pensar sobre o tema. Neste subcapítulo, conheceremos o homem da consciência hipertrofiada, uma espécie de antecessor do homem do ressentimento, e uma das melhores definições de uma personagem ressentida. Na sequência, adentramos a *Genealogia da Moral*, obra que fala sobre o ressentimento em suas várias formas, a começar sobre como o ressentimento se tornou um produtor de valores para o Ocidente. Entenderemos a diferença entre a moral do senhor e a moral do escravo, e abordaremos o esquecimento, considerado um tipo de antídoto contra o veneno do ressentimento. No subcapítulo seguinte, mostraremos que a noção de ressentimento, assim como acontece com o fascismo e com o niilismo, pode ser também polissêmica: há formas diferentes de se entender esse afeto que são normalmente associadas a insurgências políticas de todos os espectros. Assim como o ressentimento é ambidestro, a maneira de tratá-lo pode ser da mesma forma antagônica, com uma postura ativa e outra reativa. A chave para essa diferença estaria na noção nietzschiana de transvaloração dos valores. Para terminar esse bloco, vamos abordar um outro exemplo de origem literária. Sugerimos que Machado de Assis, principalmente a partir da chave interpretativa do favor, desenvolvida por Roberto Schwarz, poderia nos mostrar casos de ressentimento em duas classes sociais do Brasil do século XIX: os latifundiários e os homens livres-dependentes. Como maneira de arrematar o capítulo, mostraremos como o ressentimento pode ser lido, ainda, como um conjunto de afetos reativos, que podem aparecer a partir da má consciência ou do

ideal ascético, que, por sua vez, é sempre operado por um sacerdote que quer controlar uma manada. Para completar e criar uma espécie de finalização que remete ao início, a última parte desse capítulo tentará, associando Nietzsche a autores nem sempre vistos como próximos a ele – no caso, Adorno e Horkheimer, além de Freud –, falar sobre como o ressentimento é um ingrediente indispensável no fascismo, no fascismo conceitual que desenvolvemos no capítulo inicial desta tese.

Porque o seu fim remete ao seu início, essa tese pode ser entendida como ligeiramente circular. Ela parte de um problema político concreto e atual para buscar uma perspectiva específica de entendê-lo, no caso, a opção foi pelo niilismo, seguindo a indicação da frase de Deleuze e Guattari. O niilismo, por sua vez, também pode ser desmembrado em diversos dos seus termos e, entre eles, encontramos o ressentimento. O ressentimento, em seu turno, seria uma condição do próprio fascismo. Dito de outra forma, do capítulo 2 ao 4, saímos do problema mais concreto e macro para adentrarmos suas especificidades, descobriremos os detalhes de uma das possíveis formas de entender a questão. Se virássemos a tese pelo avesso, começando no capítulo 4 e indo em direção ao 2, o resultado seria outro. Partiríamos de um afeto, um afeto que pode se tornar um conceito; em caso de solidificação deste afeto, teremos uma questão de identidade; caso essa identidade ressoe num processo de construção de valores comunitários, estamos bem próximos do que chamamos aqui de fascismo. Dito de outra forma: ao começar a ser a origem dos valores, o ressentimento-geral acabou por produzir um tipo muito específico de niilismo, cuja consequência extremada pode ser vista como o fascismo. Se uma das formas de se entender o niilismo é, *grosso modo*, como horizonte ontológico em que se propõe uma negação da vida, o fascismo é a sua realização prática, a sua materialidade.

Embora não seja uma tese sobre Nietzsche, o autor alemão pode nos ajudar a pensar sobre como escapar da arapuca criada pelo fascismo. Não no sentido de fornecer um manual de sobrevivência, algo a que Nietzsche jamais se prestaria, mas no de imaginar uma proposta que antagonize com o fascismo. Se “existe no fascismo um niilismo realizado”, e se o niilismo pode ser lido como a negação da vida, bastaria, então, que a afirmássemos, em toda a sua complexidade, em toda a sua

heterogeneidade, sem tentar excluir elementos que caracterizaríamos como negativos, nem priorizando os positivos. A vida é esse emaranhado de fluxo de forças, e essa soma de vetores de forças é tão ou mais forte quanto mais complexo for esse encontro. Daí, inclusive, a quantidade de vezes que tal fórmula (a afirmação da vida) aparece ao longo da tese. Essa tese é, assim, sobre o fascismo, o niilismo e o ressentimento, como forma de conjurá-los, sabendo que talvez não seja possível eliminar por completo certos afetos a que somos constantemente expostos, mas que podemos e temos alguma ingerência sobre como lidamos com eles.

Capítulo 2 – Fascismo

A intenção principal deste capítulo é estabelecer algumas fronteiras, algumas coordenadas aproximativas onde o fascismo se localiza, quais características são vistas como fascistas, qual tipo de atitude que, ao se tomar, estaríamos agindo como fascistas. Este capítulo também terá a preocupação de elucubrar como se pode chegar ao fascismo, quais os caminhos que, se tomados, tanto do ponto de vista micro como do macro, acabam por desembocar nessa localidade. Ou, ainda, como o niilismo, em suas diferentes encarnações, sua relação com o ressentimento e outras forças reativas, pode se tornar fascismo – que é, ao fim, o tema principal de toda esta tese. Quais são as aproximações que podem ser feitas, vistas pelo lado do fascismo, com o niilismo. Como, enfim, o fascismo poderia ser uma realização, mesmo que extrema, do niilismo, como o niilismo se torna, de alguma forma, real, palpável, material, com o fascismo¹.

Entre as questões a se responder, é determinar se o fascismo é um evento preso a um tempo e a um espaço específico (no caso, Europa das primeiras décadas do século XX) ou uma noção que se pode aplicar a diferentes movimentos, independentemente de onde e de quando ocorrem. Se um fenômeno com características bem próximas, mas que não cumpra todo o manual dos regimes dos anos 1920-40, não for considerado fascista, ele ainda poderia ser um exemplo para a nossa pesquisa? O nome “fascismo” importa – ou vale prioritariamente caracterizar certos comportamentos de indivíduos, grupos, Estados, de maneira a identificá-los como um perigo? E o mais importante de tudo: quais as condições para que tal acontecimento surja no horizonte de atuação social, para que possamos, de alguma forma, antevê-lo?

Serão dois subcapítulos com inúmeras ramificações. O primeiro se baseará em como os estudos comparativos sobre o fascismo (Comparative Fascist Studies), um ramo interdisciplinar das humanidades, têm tentado explicar o que foi (ou o que ainda

¹ Como o tema niilismo, e todas as suas possibilidades de definição, será tratado no próximo capítulo, neste, o niilismo vai ser entendido simplesmente como a sua significação mais corriqueira: a falta de sentido generalizado no horizonte da existência.

é) esse fenômeno. Há explicações que têm origem no marxismo, leituras não alinhadas, que podem ser as de classe, que podem recorrer ao aparecimento das massas ou ao surgimento da modernidade. Há a leitura empática e a da liberação dos instintos. Há a palingênese ultranacionalista de Roger Griffin, e a teoria dos estágios de Robert Paxton. Todas, possibilidades de leitura que fornecem pecinhas para a composição da resposta para esse enigma, todas com seus calcanhares de Aquiles, que não conseguem totalizar a complexidade do fenômeno, mas que apontam para um determinado ângulo que nos interessa aqui.

Se nesse primeiro subcapítulo as fontes são mais da Ciência Política ou da História propriamente ditas, no seguinte entramos mais profundamente na Filosofia. A intenção é pensar, aqui, o fascismo como um conceito que pode ser aplicado em diversos modos de materialização. Em seguida, apresentamos um dos principais eixos de entendimento dessa conceitualização: o fascismo como o Estado suicidário. A partir dessa ideia, haverá uma investigação de como o suicídio foi uma constante no nazismo e como essa constante levou pensadores como Paul Virilio, Foucault, Deleuze e Guattari a buscarem uma outra caracterização para o fascismo, que o colocava em um lugar que não o de simples Estado Totalitário. Por fim, há a discussão com John Protevi, leitor e comentador da dupla Deleuze e Guattari, que tenta explicar, por dentro da própria obra dos dois, o que seria o “nihilismo realizado” ou, como ele chama, o “fascismo nihilista”. Para terminar, quase como um apêndice e como ponte para os demais capítulos, há ainda também a exposição da leitura da cientista política Wendy Brown, que busca na, e vai além da, filosofia de Nietzsche, especialmente nos estudos nietzschianos sobre o nihilismo e no ressentimento, um apoio para entender os movimentos de extrema-direita que nos assolam no início deste século XXI.

2.1 – A dificuldade de se determinar o que é o fascismo

Associado primordialmente com movimentos políticos que se instauraram na Europa Ocidental ainda na primeira metade do século XX, o fascismo pertence à classe de termos cuja definição parece ainda mais escorregadia que o normal. Durante um tempo, no vulgo, se transformou num insulto associado a todo comportamento visto como extremo, o ponto mais distante de uma régua do que seria o bom-senso, seja vindo do âmbito político da esquerda para a direita, o que é mais comum, posto que foi um movimento considerado como de extrema-direita, mas também da direita para a esquerda, numa inversão de sentido muitas vezes baseadas apenas no fato de Benito Mussolini, líder dos Fascistas italianos², ter tido uma pré-história socialista, ou, de forma ainda mais prosaica, pelo nome oficial do nazismo³: nacional-socialismo (Griffin, e-book). O resultado foi uma espécie de esvaziamento do seu significado na praça pública.

No âmbito dos estudos especializados, alguns pesquisadores do tema preferem, na ânsia de determinar com exatidão sua definição, associá-lo apenas ao período da ascensão dos regimes Fascista, na Itália, e nazista, na Alemanha (Nolte apud Paxton, 2004: 172); outros dizem que, após 1945, tal fenômeno jamais poderá se repetir nos mesmos moldes (Payne apud Paxton, 2004: 173). Há ainda aqueles que acreditam que o fenômeno era, além de produto do seu tempo, uma especificidade europeia, com as condições específicas daquela região e daquele período (ver Paxton, 2004: 191). Nesse caso, o fascismo seria um produto geográfico-histórico, de uma crise gestada ainda na última década do século XIX, com o seu característico pessimismo cultural de *fin de siècle*, mas que foi alimentada por uma espécie de “nacionalização das massas”, como chama Paxton, citando o historiador teuto-americano George L. Mosse, para salientar a entrada na vida política de atores até então ostracizados pelos governos: a massa. Além disso, teria sido uma consequência das duras medidas aplicadas aos derrotados da Primeira Guerra Mundial, a incapacidade dos países de regime capitalista-liberal em lidar com as consequências

² Como forma de diferenciação, o regime comandado por Benito Mussolini será grafado sempre com inicial em caixa alta, enquanto o conjunto de regimes que podem ser, de alguma forma, equivalentes, e cuja definição é o mote deste capítulo, será grafado com inicial em caixa baixa.

³ Apesar de haver alguma controvérsia sobre o tema, consideraremos o nazismo como pertencente à família fascista, seguindo interpretações tanto de Griffin (2018, e-book) como de Paxton (2004: 252).

deste mesmo conflito e o rápido alastramento da influência da Revolução Russa (Paxton, 2004: 172).

Outros acreditam que o fascismo pode ser entendido além do espaço-tempo da Europa-primeira da metade do século XX – e, sem esses parâmetros claros, voltamos à complicada tarefa de definir o termo. Demonstrando a dificuldade de tal processo, o cientista político britânico Roger Griffin, em sua compilação introdutória de estudos sobre o fascismo, chega a citar a famosa passagem de Agostinho sobre o tempo para falar sobre o fascismo. Para Griffin, tanto o fascismo quanto o tempo funcionariam de forma semelhante: se ninguém me perguntar sobre, eu sei o que é; agora, se alguém me pergunta diretamente, eu não mais sei (Griffin: 2018, e-book). Já Paxton chega a dizer que “todo mundo tem certeza que sabe o que é o fascismo”, e começa a enumerar uma série de imagens associadas ao fascismo: um demagogo gritando para as massas hipnotizadas; jovens marchando de forma disciplinada; uma milícia uniformizada com uma cor específica agredindo grupos minoritários que foram demonizados, e por aí vai (Paxton: 2004, 4). Como nos anedóticos casos do uso de fascismo como xingamento, o termo está sempre dentro de uma sensação de algo ruim, extremamente ruim. Contudo, especificar qual tipo de ruim é bem mais complicado: chegar a uma definição satisfatória de fascismo já foi comparado a encontrar o Santo Graal, a descobrir um veio de ouro lexical ou, num sentido mais pessimista, achar um gato preto dentro de um quarto escuro (Griffin: 2018, e-book). O que se pode afirmar, de todo modo, é um certo acordo de que o fascismo foi, se não o mais, um dos mais impactantes movimentos políticos do século XX, com reflexos que nos atingem até hoje, mais de cem anos depois de Mussolini ter reunido cerca de uma centena de pessoas em 23 de março de 1919, em Milão, e fundar o Fascismo (Paxton, 2004: 3; Griffin, e-book).

Mesmo sem uma definição dada de antemão (“Definições são inerentemente limitantes”, argumenta Paxton, porque são uma foto de “algo que seria mais bem visto em movimento” (2004: 14)), alguns estudiosos do fascismo – há toda uma área das humanidades dedicada ao fenômeno – tentaram explicá-lo, estabelecer

parâmetros que possam servir para saber, se não o que *é* o fascismo, ao menos para afinar os limites do que poderia ser considerado fascismo – e por quê.

Este subcapítulo 2.1 com suas seções vai tentar fazer o estado da arte das possíveis definições sobre o fascismo, definições que nos interessam aqui, seguindo de perto obras que já percorreram esse caminho anterior, em especial de autores como Roger Griffin e Robert O. Paxton.

2.1.1 – Os percursos coletados por Griffin

Em sua obra *Fascism. An introduction to Comparative Studies in Fascist Studies* (2018, e-book), Griffin faz um olhar panorâmico sobre os estudos sobre o fascismo e sugere três grandes escolas que tentaram criar critérios para saber o que seria o fascismo: a marxista, a não-alinhada e a “empática”. O que virá a seguir é a tentativa de criar um resumo qualitativo das categorias, com exemplos pontuais que ajudam a construir uma imagem especificamente de um fascismo que tem uma relação, mesmo que indireta ou funcionando como contraponto, com a noção de niilismo. Ou seja, da obra de Griffin foram pescados os casos e as formas que apresentam peças consideradas aptas a compor o diagrama sobre esse tipo fascismo que é e tem um caráter niilista também.

2.1.1.1 – A leitura marxista mais tradicional

Mesmo que haja variações dentro do que ele considera o percurso marxista, Griffin sugere que há pontos em comum entre grande parte dos autores que se utilizam dessas ferramentas teóricas até mais ou menos a Segunda Guerra. Para esses, o fascismo: 1/ teria uma natureza capitalista (mesmo que em seus discursos iniciais se posicionasse oficialmente contra o “capitalismo financeiro internacional” (ver

Paxton: 2004, 10)), e isto poderia ser comprovado, por entre outros motivos, o conluio entre grandes empresários e os governos fascistas; 2/ assumiria a função de agente da repressão capitalista contra o proletário que quisesse se organizar; 3/ seria a última arma do capitalismo contra o marxismo – como argumento, era dito que os marxistas foram as primeiras vítimas do fascismo, como explica Paxton (2004: 8). Entre esses marxistas, há aqueles que defendem a teoria do agente (*agent theory*, em inglês), em que o fascismo é uma cria direta e específica do capitalismo. O capitalismo teria optado por essa solução para combater a ascensão do socialismo principalmente depois da Revolução Russa, em 1917, que criou uma alternativa para a organização político-social de massa na incipiente sociedade capitalista-liberal. Os socialistas, em contrapartida, também enxergavam o fascismo como uma ameaça desde o início do movimento. Já consta na resolução da Internacional Comunista de 1924 a descrição do fascismo como “um instrumento da grande burguesia para lutar contra o proletário quando os meios legais disponíveis ao Estado se mostraram insuficientes para dobrá-los” (Paxton, 2004: 8).

Outros marxistas recorrem ao bonapartismo para explicar como o capitalismo se apropriou do fascismo – mas não o inventou – para combater o crescimento dos movimentos de esquerda. No seu famoso ensaio “Os 18 brumário de Luís Bonaparte”, Marx fala sobre a falha da esquerda em obter sucesso após os eventos revolucionários de 1848 e a rápida ascensão do sobrinho de Napoleão ao poder francês. Tanto o primeiro Napoleão como o seu sobrinho, que se autointitulou Napoleão III, são descritos no texto de Marx como ditadores que, embora tivessem apoio popular, esmagaram movimentos progressista da classe trabalhadora e serviam diretamente à burguesia (Griffin: 2018, e-book). Os Bonaparte foram, desta forma, uma força auxiliar do capitalismo, se valeram das circunstâncias para se manter no poder e deixaram o terreno livre para a burguesia prosperar. O fascismo funcionaria de forma parecida: também teria alguma independência do capitalismo, mas atuaria como seu instrumento “emergencial” ou “excepcional” desse sistema político-econômico. Dentro desse grupo das interpretações bonapartistas, há nomes muito conhecidos, como o russo Leon Trotsky.

Griffin, entretanto, destaca a interpretação de outro pensador reconhecido, o italiano Antonio Gramsci. Gramsci chega a dizer que a Itália pós Primeira Guerra e a Alemanha pós crise de 1929 eram terrenos férteis para uma revolução socialista, mas foram Mussolini e Hitler que conseguiram tomar o poder nos seus respectivos países – uma leitura que faz paralelos diretos com a de Marx e os Bonaparte. Segundo Griffin, a subida ao poder do fascismo se deu por, principalmente: criar uma ordem nacionalista e étnica que devolvia o orgulho de países arrasados com populações se sentindo humilhadas e ressentidas – um tema que, como se verá ao longo dessa tese, tem a ver diretamente com o nihilismo. Além disso, os fascistas teriam se aproveitado de “uma imprensa capitalista, uma sociedade civil e um sistema educacional reacionários, um nacionalismo e uma religião institucional conservadores” (Griffin: 2018, e-book). Seguindo esse raciocínio, é possível entender por que o fascismo havia se tornado uma ferramenta social perfeita para o capitalismo do período: ele combatia o “inimigo” comum (o socialismo), usava de valores já compartilhados e assentados, e ainda levantava a moral da massa para continuarem a ser produtivos.

Outro fator em comum apontado por Griffin nos estudos sobre o fascismo feitos por marxistas estaria na dificuldade de enxergar, no fascismo, qualquer carga “revolucionária”. De uma forma geral, eles entenderiam que revolução, de verdade, só seria possível dentro do formato marxista, com a transformação dos modos de viver para que se crie as condições de uma sociedade sem classes⁴. Mesmo que o fascismo seja um movimento de massas, tal qual o próprio socialismo era ou precisa ser, e que também queira mudar as estruturas sociais, esse processo não seria uma revolução. No máximo, uma contrarrevolução – pois atuaria contra a verdadeira revolução, a do proletariado. O fascismo quer, sim, sempre refundar a nação nos seus moldes, reconstruir a sociedade à imagem de um passado imaginado, inventado até, aquele em que nos sonhos fascistas existiria antes da “decadência” em que a sociedade se encontra, se utilizando e priorizando um determinado grupo – um

⁴ Esse capítulo não debaterá nem tem interesse de determinar o que é ou seria uma revolução, apenas se apoiando nas leituras que o próprio Griffin faz do termo. Para uma genealogia da revolução, incluindo as particularidades das revoluções sociais, previstas pelo espectro político à esquerda no século XX, e os seus atuais problemas, ver o terceiro capítulo de *Nem vertical, nem horizontal: Uma teoria da organização política*, escrito por Rodrigo Nunes (2023), cujo título é “Revolução em crise”.

conjunto de um personagem idealizado da nação – que necessariamente se colocaria em posição de superioridade em relação aos demais. Entretanto, argumentam os marxistas, essa refundação não aponta para um futuro com maior igualdade social. Para se ganhar o apoio dos trabalhadores, usa-se de demagogia social, com inimigos inventados, com problemas cuja solução se mostram falsamente simples, e sempre se recorre à violência contra os desviantes (Griffin: 2018, e-book).

O problema desse tipo de leitura do marxismo que não enxerga um caráter revolucionário do fascismo – mesmo que fosse uma revolução reacionária, esse possível oxímoro – seria desconsiderar as vontades das pessoas que apoiaram, ou apoiam, o fascismo e que, sim, queriam mudanças profundas na sociedade em que estavam inseridas. Soa como se, na verdade, os partidários do fascismo só pudessem desejar de verdade essa mudança profunda da sociedade, que em alguns casos se chama revolução, caso ela estabelecesse uma sociedade sem classes. Como se fosse “óbvio” que as pessoas queiram viver numa comunidade de semelhantes, em que todos sejam iguais, e qualquer movimento que não respeitasse esse padrão seria uma demonstração de que as pessoas não “sabem” o que querem, foram confundidas e precisam ser “iluminadas”. Desconsiderar que há um caráter visto como “utópico”, e, sim, em algum grau “revolucionário”, é ignorar que as pessoas quiseram que o fascismo se realizasse. Pode-se tentar entender até mesmo como se pode querer “mais imposto e menos pão” (Deleuze; Guattari: 2014: 46-7), isto é, como se luta pela própria destruição, como se busca fazer uma revolução, refundar uma sociedade cujo fim é a produção do Mesmo, a diminuição do horizonte de atuação, a eliminação da diferença. Mas ignorar que haveria uma energia revolucionária depositada nessa mudança de perspectiva, é ignorar as próprias vontades dos participantes desses grupos massivos.

2.1.1.1.1 – Mais imposto e menos pão

Há uma passagem do *Tratado Teológico-Político* (1670) (doravante TT-P) de Baruch Espinosa⁵ tão impactante para Gilles Deleuze que o filósofo francês a mencionou em duas obras diferentes. Em 1968, em seu *Espinosa e o problema da expressão*, primeiro e mais importante dos seus livros dedicados ao colega holandês, e n’*O Anti-Édipo*, publicado quatro anos depois e escrito junto a Félix Guattari. O trecho é o seguinte:

o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação. (Espinosa, 2003: 8)

A passagem, encontrada logo no início do prefácio do TT-P, aborda o tema principal desta obra: a relação entre servidão e liberdade⁶. Servidão, entendida aqui, como a incapacidade de resistir a forças externas a ponto de se deixar subjugar por elas; e liberdade: a coragem de enfrentar o porvir, independentemente de ele ser favorável ou desfavorável a nós mesmos, transformando o devir em uma espécie de matéria-prima que impulsiona a própria vida (Espinosa: 2003, XXIII). A frase não termina aí exatamente e Espinosa contrapõe a monarquia à república, em que haveria uma divisão de poder entre os habitantes desse mesmo espaço social – o que nos permite adaptar os termos “monarquia” e “república” para tempos atuais, com governos de um ou poucos, em detrimento dos demais; e outros sistemas em que o poder decisório se mostra melhor dividido entre todos os seus participantes. Nessa passagem incensada pelo colega francês, Espinosa demonstra que, por serem ludibriados pelo que ele chama de superstições (“tudo aquilo que nos mantém separados de nossa potência de agir e a está sempre diminuindo”, explica Deleuze (2017: 186)), há uma confusão entre esses dois termos. Os homens acabam por lutar pela sua servidão como se ela fosse a sua própria liberdade.

⁵ A grafia escolhida para o nome do autor é “Espinosa”, respeitando a versão (2003) do tradutor do TT-P, Diogo Pires Aurélio.

⁶ Esse é também o entendimento do tradutor da obra. Aurélio mostra como a preocupação inicial de Espinosa é criar um sistema em que a política – ou seja, a relação de forças e poder entre os homens quando se sentem obrigados a colocar em posição secundária suas vontades individuais para formar uma sociedade – possa ser entendida em conjunto, e não como um processo em separado. “A partir daqui”, escreve Aurélio, “o binômio servidão-liberdade tornar-se-á o problema de Espinosa” (ver comentário de Aurélio em Espinosa: 2003, p. XXIII – grifo adicionado).

Se em *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze usa a passagem para apontar como tarefa da filosofia a denúncia dos tiranos, que se utilizam dos afetos categorizados como tristes (aqueles que diminuem nossa potência de viver) para conseguir manipular os homens, n’*O Anti-Édipo*, o trecho serve a um propósito ligeiramente diferente. Ele e Guattari vão dizer que esse engano, essa atitude contraditória em que o homem agiria – sabendo disso – contra seus próprios interesses, é o objetivo principal da chamada filosofia política. “Como pode que se chegue a gritar: mais imposto! Menos pão!?” (Deleuze; Guattari, 2014: 46-7), perguntam traduzindo a passagem espinosista para uma fórmula mais sucinta, retirada do título do primeiro capítulo do livro “Sylvie and Bruno” de Lewis Carroll.

Ainda n’*O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari lembram que o psicanalista austríaco Wilhelm Reich também teria percebido a questão quando defende que o difícil de se entender “não é por que motivo o esfomeado rouba ou o explorado faz greve, mas por que motivo a maioria dos esfomeados *não* rouba e a maioria dos explorados *não* faz greve” (Reich, 1988: 38). Por que – dito de outra forma – continuar a obedecer mesmo que essa obediência diminua a nossa potência de viver? Dando um passo além e estendendo o raciocínio: por que há uma disposição para ser e continuar submisso, obedecendo (na prática) de forma acrítica, e acreditando que essa é a única forma de existir? E, uma possível consequência ainda pior: ao agir dessa forma servil, tal personagem poderia ainda acabar desmerecendo aqueles que tentam escapar dessa armadilha psicológica, considerando que qualquer inclinação para a liberdade, para a autonomia, deve ser vista como um ato de soberba por se entender como “melhor” que a “maioria”.

Nem Deleuze nem Guattari fazem essa volta cronológica, ao menos não n’*O Anti-Édipo*, mas o caminho histórico dessa mesmíssima pergunta poderia retornar ainda mais, chegando a Étienne de La Boétie (1530-1563), e o seu *Discurso da servidão voluntária*, redigido ainda na primeira metade do século XVI. Nele, o francês tenta explicar por que as pessoas não apenas querem obedecer, mas servir, serem tiranizadas não por um “Hércules” ou um “Sansão”, mas por “um só homenzinho no mais das

vezes o mais covarde e feminino⁷ da nação” (La Boétie: 1999, 13-4). O ponto aqui é o mesmo de Espinosa, Reich, Deleuze e Guattari: por que queremos, lutamos por nossa prisão, “como se fosse nossa liberdade”? Como continuamos a obedecer mesmo quando não somos obrigados, ao contrário, porque queremos obedecer? Ninguém parece agir contrariado, e Deleuze e Guattari insistem que tais pessoas “desejam” ser submissas. O tal “engano” não é, portanto, por falta de uma iluminação, por falta de conhecimento de algum dado que ao ser revelado vai mudar o comportamento. “Pelo contrário”, escreve Espinosa, “a maioria das vezes desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente por capricho e por paixão, sem olhar para o futuro nem para razões de nenhuma outra espécie” (2003, 85-6). Elas não serão demovidas por argumentos ou demonstrações sólidas de que a vida delas piorou. Outros mecanismos subterrâneos estão em ação e confirmam que mesmo que na prática haja alguma deterioração nas condições de vida (mais carestia e menos liberdade, ou perseguição a grupos minoritários e/ou tradicionalmente marginalizados, ou ainda destruição de ecossistemas, para mencionar alguns casos), há outros valores que são colocados como prioridades. Valores como a manutenção de um certo *status quo*, de posições de privilégio (confundidas com direitos inalienáveis), de exercícios cotidianos de poder etc. E esses valores são peças fundamentais para entender por que os tiranos se sustentam.

2.1.1.1.2 – Outras leituras marxistas

Ainda na Segunda Guerra Mundial, e no período logo após o conflito, alguns estudiosos tentaram juntar o ferramental teórico de Marx com o do fundador da psicanálise, o austríaco Sigmund Freud. Um dos inauguradores dessa aproximação foi o também austríaco Wilhelm Reich. Em 1933, portanto logo após a subida ao poder de Hitler, ele publica *Psicologia de massas do fascismo*, que remete diretamente ao

⁷ O termo que demonstra o machismo imperante da época tem mais ou menos o sentido de fraco, débil, sem vigor.

Psicologia das massas e análise do Eu, de Freud, publicado em 1921, e que também tenta entender o fenômeno da ascensão de líderes carismáticos e autoritários pelo viés da psicanálise, mas no caso da obra freudiana sem recorrer ao marxismo. No livro de Reich, que deixa bem claro sua intenção de juntar as duas disciplinas (psicanálise e marxismo), a mais forte explicação para a tremenda submissão ao autoritarismo militarista do fascismo estaria na repressão dos instintos, um traço comum na Europa puritana do fim do século XIX e início do XX (Griffin: 2018, e-book). Escreve Reich para justificar essa aproximação: o “Estado autoritário tem o maior interesse na família autoritária” (1988, 45), como que para explicar que um seria o espelho do outro. Em outro momento, ele argumenta que o resultado da combinação desses dois tipos de autoritarismos “é o conservadorismo, o medo da liberdade; em resumo, a mentalidade reacionária” (1988, 46). Porque, de acordo com Reich, o fascismo seria uma espécie de compensação libidinal por se reprimir a energia sexual; seria – dito de maneira direta – a liberação dessa energia em outros meios: na política, para ficar no caso em questão. Por isso o interesse do Estado autoritário na família autoritária. Quanto maior a repressão no âmbito privado, maior a capacidade dessa energia ser usada em outros lugares. Haveria uma troca da potência sexual, represada, pela autorização para subjugar determinados grupos que foram marcados para serem excluídos por não pertencerem aos “escolhidos”: “*o misticismo fascista é o anseio orgástico restringido pela distorção mística e pela inibição da sexualidade natural*” (Reich: 1988, 17). O fascínio do fascismo só poderia ser alimentado, argumenta Reich, caso não houvesse maneira de se utilizar dessa energia libidinal de outra forma.

Apesar de ser uma abordagem que mantém ainda um certo frescor, podendo ser utilizada para lidar com os atuais fenômenos de grupos masculinos em sociedades ocidentais (principalmente nos EUA), que se sentem preteridos por mulheres e as culpam e atacam por isso (ver: Nagle: 2017; Stern: 2020; Zuckerberg: 2018), a relação opressão sexual x violência autoritária não deveria ser usada isoladamente como a razão única ou mesmo principal para o fascismo, sem se utilizar de todas as outras causalidades possíveis. Como lembra Paxton (2004, 208), não havia no início do século XX mais repressão sexual na Itália ou na Alemanha que na Grã-Bretanha,

por exemplo. Dessa forma, Reich pode ser usado como uma ferramenta de entrada para o complexo e emaranhado ser fascista, mas precisa de outras ferramentas para se ter uma noção mais ampla e/ou mais precisa desse tipo.

Outro citado por Griffin é o argentino Ernesto Laclau, que escreveu *Política e ideologia na teoria marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, em 1977, e que defende que o fascismo daria para aqueles que sentem que suas vidas são vazias, política e psicologicamente, um sentido de pertencimento a um evento histórico, que estariam participando de um movimento com propósito e de relevância. Como se pode perceber mais uma vez, tal passagem tem fortes ressonâncias com a ideia de nihilismo.

Apesar da importância dada por Laclau ao fascismo, já que ele o vê como um movimento que daria objetivo maior para a vida de certas pessoas desiludidas, tal organização ainda assim não seria vista como revolucionária. O autor argentino acredita, sim, que há um pensamento de transformação social, mas este teria sido capturado pela burguesia, que, por seu turno, transformou essa energia numa defesa intransigente do capitalismo – o que deixa bem claro a filiação de Laclau ao marxismo (Griffin: 2018). Aliás, Griffin defende (e Paxton concorda (2004, 19)) que, mesmo esses outros marxistas menos “tradicionais” ainda assim acreditariam que o fascismo é um descendente, mesmo que indireto, do capitalismo, não sendo uma estrutura de organização social independente, portanto, jamais um agente revolucionário – muito pelo contrário: o fascismo seria a manutenção e, nos casos mais graves, o aprofundamento do *status quo* capitalista. Uma ferramenta antirrevolução socialista, um mecanismo contrarrevolucionário. Esse tipo de adaptação da teoria do agente, como explicada no início desse subcapítulo, não é algo obsoleto ou visto como ultrapassado. É possível encontrar a seguinte definição na Marxists Internet Archive, o arquivo marxista na internet: “O fascismo é uma filosofia de direita, furiosamente nacionalista e subjetivista, e totalitária na prática. É uma forma extremamente reacionária de um governo capitalista” (Marxists Internet Archive).

Concordando ou não com a proposta marxista, podemos ao menos sublinhar que se o fascismo era revolucionário, ele era de um jeito diferente daquele entendido entre 1789 e 1917, como explica Paxton: “como uma profunda mudança da ordem social e da distribuição dos poderes social, político e econômico” (2004: 11)⁸. Ou seja, para que o fascismo possa ser considerado revolucionário, nossa definição de revolução precisa se posicionar para fora desses limites temporais.

2.1.1.2 – As leituras não alinhadas

As interpretações não-marxistas, de cunho geralmente liberais, seriam mais heterogêneas e mais difíceis de resumir. Em regra, se via o fascismo como uma ameaça ao progresso racional, ao individualismo e à civilização Ocidental, mas não havia um antagonismo claro, principalmente porque as posições de saída são mais heterogêneas. A título de comparação, como lembra Paxton (2004, 21), se a definição de fascismo é complicada de se fechar, porque sempre imprecisa, a de liberal, então, está já de antemão bifurcada. Há, de saída, uma leitura norte-americana (de um pensamento semelhante à esquerda) e uma leitura europeia (da proposta das mãos invisíveis do livre mercado). O que é possível dizer, pois, é que Griffin consegue identificar com clareza apenas dois grandes grupos de interpretação sobre o fenômeno do fascismo: a de origem marxista, e a sua própria, que ele chama de “empática”, e que poderá ser visto na próxima seção. As que não se encaixam nem em um grupo nem no outro, Griffin acrescenta nesse grupo “liberal”. Em comum, apenas duas negações: não seguirem o cânone marxista, mas também não se “importarem” com a

⁸ Na sequência, Paxton faz um pequeno resumo das razões pelas quais ele defende que o fascismo seja considerado um movimento revolucionário: “o fascismo redesenhou as fronteiras entre o privado e o público, diminuindo profundamente o que antes era considerado definitivamente privado. O fascismo mudou as práticas de cidadania, de um aproveitamento dos direitos e deveres constitucionais, para a participação nas cerimônias de massa, da afirmação e conformidade. Ele reconfigurou as relações entre o individual e o coletivo, para que o individual não tivesse direitos fora da comunidade interessada. Ele expandiu os poderes do executivo – partido e Estado – numa aposta pelo controle total. Finalmente, ele liberou emoções agressivas até então conhecidas na Europa apenas durante guerras e revoluções sociais” (2004, 11).

visão dos próprios fascistas, isto é, não buscarem em suas pesquisas entender as razões daqueles que seguiram o fascismo, não tentar compreender, pelos olhos dos próprios participantes desses movimentos, quais são as suas motivações, quais foram os seus desejos, os impulsos que os guiaram.

2.1.1.2.1 – Classista, mas não marxista

Entre os exemplos mencionados por Griffin, há (em Salvatorelli, Lasswell e Lipset) discursos classistas, mas não de cunho marxistas, que focam em uma disputa entre proletariado e burguesia (Griffin: 2018, e-book). Segundo esses autores da linha classista não-marxista, o discurso do fascismo ecoou dentro de uma classe média empobrecida e sem perspectivas – o que, novamente, ressoa a uma das possíveis definições de niilismo. Para tais pesquisadores, o fascismo seria desta forma um fenômeno preferencialmente da classe média decadente, que via na ascensão de tal forma de governo uma oportunidade para resgatar uma aura perdida, um mundo em que tinham certos privilégios, mas, por conta de algum tipo de inimigo, eles são impedidos de continuar aproveitando.

Essa leitura poderia ser até verdade para o nazismo, se fossem considerados as estatísticas de filiação ao partido Nacional-Socialista antes da subida ao poder de Hitler (depois, as estatísticas se tornaram pouco confiáveis, posto que não eram mais apenas os fiéis seguidores do fascismo que se filiavam ao partido: havia também quem queria sobreviver, quem buscava vantagens, quem foi obrigado etc.). Mas em outros países que adotaram este modo autoritário e excludente de governar o fenômeno não se repetiu: o fascismo foi sempre um fenômeno que atravessou as fronteiras das classes sociais. De qualquer forma, esse esforço por resgatar um mundo em que os seus próprios privilégios se manteriam, essa defesa de certa posição de relevo sobre os outros, que muitas vezes é disfarçada em um discurso sobre o retorno a um grande momento histórico, é algo que se pode verificar nos fascismos, em geral, e que Freud muito bem anteviu.

No seu estudo clássico sobre a *Psicologia de massas e a análise do eu*, Freud vai mencionar um tipo de comportamento de satisfação e superioridade em relação a grupos semelhantes, que ele nomeia no *Mal-estar na civilização* de “narcisismo das pequenas diferenças”. Para o pensador austríaco, quando dois grupos muito similares se aproximam ou se juntam, há sempre uma relação de aversão de um lado específico sobre o outro – geralmente o mais estabelecido sobre o mais fragilizado. “Nas antipatias e aversões não disfarçadas para com estranhos que se acham próximos, podemos reconhecer a expressão de um amor a si próprio, um narcisismo que se empenha na afirmação de si”, escreve Freud (2011, e-book). Qualquer intenção de aproximar esses grupos assemelhados, mas ligeiramente diferentes, soaria para os personagens do grupo que se encontra sociologicamente numa posição privilegiada como um apagamento da própria individualidade, da capacidade de se ver como “único”. Os exemplos dados nesse texto de 1921 são de agrupamentos “maiores”, mais “hegemônicos” em relação a outros “menores”, mais “subordinados”, como, para mencionar apenas os encontros paradigmáticos citados por Freud, o ariano com o semita, o branco com o “homem de cor”. Nietzsche fala muito rapidamente, na GM3 §18, de uma “felicidade da ‘pequena superioridade’”, que tem um sentido muito parecido, e que seria, segundo Nietzsche, “o mais abundante meio de consolo de que costumam servir-se os fisiologicamente obstruídos”, ou seja, aqueles que ele considera como sem força o suficiente para aguentar a complexidade da vida.

Para Freud, essa tentativa de demarcar a diferença, vez por outra, alimenta um ódio que pode ser exercido através da violência. A psicanalista brasileira Maria Rita Kehl lembra que tal aversão pode acontecer também quando, dentro da mesma sociedade, um grupo perde privilégios ou sente que as diferenças que o mantinha distante de outro grupo, visto como inferior, diminui. “Em vez de tomá-los como aliados em uma empreitada pela recuperação da dignidade perdida, procuram afastá-los e assegurar os mais ínfimos sinais de distinção e respeitabilidade, como se perguntassem ‘Quem eles pensam que são...?’”, argumenta Kehl (2020, 174). Para evitar que essas classes se confundam, o homem que sente que sua “classe” está em decadência por obra de outrem vai usar de todos os seus recursos para manter a distância e a diferença com aqueles que ele considera subalterno. Ao autorizar esse tipo

de comportamento, lembrando ao homem decadente que ele tem o direito de exercer a força para se sentir superior, o tirano entrega um reforço nesse narcisismo da diferença. Comigo, diria silenciosamente o tirano, você ao menos continuará se sentindo superior aos grupos que você sempre desprezou.⁹

2.1.1.2.2 – A questão das massas

Outros estudiosos do tema, como José Ortega y Gasset, mostrariam o fascismo como o resultado catastrófico da ascensão das massas. Segundo a interpretação de Griffin, o filósofo espanhol segue de perto os estudos de Gustave Le Bon sobre a mentalidade das multidões, e faz uma discutível leitura de Nietzsche sobre os perigos da ameaça desse personagem que o pensador alemão chamou de “último homem”. Assim, para Ortega y Gasset, o fascismo seria a consequência *natural* do surgimento das massas. Como os componentes da massa seriam sempre os mais desprezíveis homens, o resultado dessa união só poderia ser um sistema organizacional mortífero como o fascismo. A ideia de sublevação dos grupos formados pelos piores tipos de homem é um tema que estava sendo bastante debatido na virada do século XIX para o XX. O próprio Le Bon é um desses a escrever sobre o tema e se transforma numa das principais influências para Freud construir seu ensaio sobre a *Psicologia das massas...*, por exemplo.

É inegável a participação, finalmente, das classes mais baixas nas decisões políticas na Europa na virada do século XIX para o século XX, como já havia sido dito um pouco acima nesta tese quando foi abordada a “nacionalização das massas” – apenas não havia sido mencionado, então, o caráter demofóbico presente nos autores apresentados neste trecho atual. Essa postura de considerar as massas algo necessariamente negativo é bastante combatida por outros pensadores, como Deleuze

⁹ Deleuze e Guattari defendem ainda que, nesse esquema, o homem que é oprimido, mas tem alguma posição de destaque, seja pela cor da pele, pelo sexo, gênero etc., se sente ocupando um “lugar ativo no sistema de opressão” (1996, 116).

e Guattari. Os franceses defendem que “massa” não é um fenômeno “individual”, no sentido de produzir um corpo que seja uníssono, sem variação. A dupla sugere que massa não pode ser vista também como um grande grupo fechado, impermeável e com elementos internos que sejam apenas idênticos. Para eles, massa é um conjunto indiscriminado de entes que, por isso mesmo, carregaria uma série indefinida de potencialidades – e é isso que parece interessar aos franceses. As massas até podem ser “cristalizadas”, ou seja, terem contornos mais definidos como acontece quando são recortadas e encaixadas dentro de classes bem definidas – eles não duvidam. Contudo, ao mesmo tempo, eles sugerem que, mesmo quando etiquetadas como um tipo de classe ou outro, as massas podem “escoar” desses formatos; isto é, as massas são maleáveis o suficiente para escapar desses limites mais estanques e, desta forma, se tornarem capazes de produzir algo de imprevisível, de novo (Deleuze; Guattari: 1996, 99).

Mesmo Nietzsche, um nome que é comumente ligado à ideia de aristocracia, que repudia os “rebanhos”, é melhor aproveitado quando não lido de forma meramente “sociológica”. Sua noção de “último homem”, que é uma espécie de contraponto do seu além-do-homem (*Übermensch*), esta, uma figura conceitual símbolo de uma nova moral com valores afirmativos no mundo, não precisa ser associada, necessariamente, a uma relação entre elites e ralés socioeconômicas; tal associação ganha mais profundidade se for vista como uma leitura filosófica da maneira do homem se portar em relação à vida, em confronto de forças entre os homens. É uma proposta política, sim, já que fala da postura do homem no meio de outros homens, mas que não deveria ser restrita unicamente a embates entre classes, fixas, “cristalizadas”, como a chamam Deleuze e Guattari. Há, seguindo esse raciocínio, além-do-homem e últimos homens em todas as classes sociais. Ou ainda melhor: nós mesmos, em diferentes momentos da vida, nos comportamos como além-do-homem e como último homem: Nietzsche é o primeiro a lutar contra a proposta de uma “essência” do além-do-homem.

O que se pode tirar da interpretação de Ortega y Gasset é a identificação do surgimento de um novo participante do jogo político – a massa, o povo, os

proletários, chamemos como quisermos. Enxergar essa participação como um problema em si é perder a oportunidade outra vez, tal qual Gramsci conseguiu identificar nas décadas de 1920 e 1930 na Itália e na Alemanha. Esse grupo está aí, não vai desaparecer. A questão deveria ser outra, já mencionada em uma seção anterior: como fazê-lo entender que lutam pela sua escravidão quando imaginam que lutam pela sua salvação?

2.1.1.2.3 – Subproduto da modernidade

No grupo de interpretações não alinhadas de Griffin (2018), vale a pena ainda destacar um terceiro subgrupo, com Barrington Moore e Henry Turner, entre outros, que pensava o fascismo como um processo colateral da modernidade e uma continuação equivocada do Iluminismo. Em linhas gerais, seria a busca por criar, dentro da própria modernidade, uma sociedade que fosse pré-moderna. O problema do argumento está na sua contradição inerente. Mesmo que houvesse dentro do discurso fascista: 1/ uma crítica das cidades e sua capacidade de apagamento das singularidades individuais; 2/ do materialismo secular, como o grande responsável pela falta de raízes dos homens; e 3/ uma exaltação da vida rural, como aquela que os protegeria da imoralidade da vida urbana; havia, também, outros modos de se portar dentro do fascismo que eram contrários a essa postura “antimoderna” (ver Paxton: 2004, 12). Houve, por exemplo, a aproximação do futurismo italiano de Marinetti com o fascismo, que já a partir do nome do movimento deixa qualquer postura “passadista” em xeque; mas que, se isso não fosse o suficiente, ainda professava uma paixão pela velocidade e uma ânsia pela guerra, tão bem retratadas por Walter Benjamin no fim do seu ensaio *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, que mostram que essa negação da modernidade não é algo óbvia. Isso sem contar com uma série de escritores e intelectuais, gente do peso de Ezra Pound, T. S. Eliot, W. B. Yeats e Gertrude Stein, que tiveram admirações em graus diferentes pelo fascismo e usavam técnicas consideradas modernas para criticar a sociedade

moderna, pelos seus gostos pouco refinados, numa relação que antes de ser um mero paradoxo, mostrava como o ponto não era exatamente a questão moderna, ao menos não em todo o seu espectro (Paxton: 2004, 12 e 256). Além disso, há toda uma técnica de vanguarda na propaganda dos grupos fascistas que não pode ser chamada de antimoderna, com a utilização de rádio, cinema e grandes eventos orquestrados. Por fim, se durante o processo de angariar apoios ainda era possível sustentar algum tipo de postura que pudesse soar antimoderna, uma vez no poder, o fascismo investiu em marcha acelerada na indústria para se armar – o que igualmente não configura exatamente uma defesa dos valores rurais ou conservadores (Paxton: 2004, 12).

Segundo Paxton, essa associação do fascismo com uma vida “rural”, “natural”, “simples”, se deve bastante a um tipo de propaganda de quando os grupos fascistas começavam ainda a se organizar. Eles buscaram seduzir aqueles que tinham perdido (status, privilégios, condições financeiras...) com o processo de industrialização por que passava a Europa como um todo e, com o gesto de criar inimigos para “solucionar” de forma simples seus problemas, apontavam para a modernidade como a grande responsável por estas perdas. Uma vez instalados no poder, entretanto, os sentimentos antimodernos foram neutralizados por forças muito mais pragmáticas que, no máximo, gostariam de produzir uma modernidade alternativa àquelas tanto das sociedades mais associadas com o liberalismo quanto das recentemente convertidas ao socialismo real (Paxton: 2004, 13).

2.1.1.3 – A leitura empática

O terceiro grupo que tentou criar uma definição para o fascismo foi chamado por Griffin de “empáticos” – e ele se inclui nesse grupo junto com o já mencionado George Mosse, que ele chama de pioneiro do tipo de aproximação. Empatia aqui não é uma concordância com os atos cometidos pelos fascistas. A intenção de Griffin e de outros foi entender quais foram (e são ainda) os motivos pelos quais tantas pessoas resolveram aderir a um movimento que tinha como um dos objetivos mais claros a

exclusão de determinada parcela de sua própria população. Enxergar pelos olhos deles, saber quais são os valores que estão sendo avaliados na hora da tomada da decisão, entender como os fascistas se enxergavam a si mesmos, para conseguir explicar, como Deleuze e Guattari escreveram, “essa perversão do desejo gregário” (2014, 47).

2.1.1.3.1 – Instintos liberados

Em um artigo de 1966 intitulado “The Genesis of Fascism” (algo como “A gênese do fascismo”), Mosse explica que a maior façanha do fascismo não foi apenas incentivar a revolta dos seus partidários, mas conseguir “domesticar” essa mesma revolta, no sentido de canalizar tal força, nascida de maneira anárquica, para um fim próprio que lhe interessava particularmente (Mosse: 1966, 15). Voltamos novamente, mesmo que indiretamente, ao problema das massas. Quando Nietzsche aponta que é necessário trazer à luz os sentimentos escondidos durante milênios pelo processo de racionalização-negação que ele credita à dupla socrático-cristão, já era possível perceber que tal gênio não voltaria para a lâmpada. Acompanhando de perto esse raciocínio, Mosse chama esse procedimento de liberação dos sentimentos reprimidos de “instintualismo”, para que ele possa dar enfoque na posição dos instintos nessa equação. Dito de outra forma: quando Nietzsche insiste que a vida é vontade de poder¹⁰, por exemplo, ele está dizendo que há uma força incontrolável que irrompe e não será travada pela razão, mesmo que se tente¹¹. Não deve ser coincidência portanto

¹⁰ Só no polêmico livro *A vontade de poder* tal fórmula aparece duas vezes, em §55 e no §254.

¹¹ É curioso o esforço de Lukács em associar Nietzsche e toda uma tradição do pensamento alemão, que não segue um caminho direto de Hegel, por um processo de irracionalismo que viria a dar no nazismo. Segundo o pensador húngaro, Nietzsche “se tornou exemplo metodológico e de conteúdo para a reação filosófica irracionalista desde os EUA até a Rússia czarista, e que adquiriu uma influência com a qual não se pode comparar, nem de longe, nenhum outro ideólogo da reação” (Lukács: 2020, 20-21). Para Lukács, os pensadores deveriam ser cuidadosos com as suas escritas porque poderiam ser responsabilizados pela maneira como se utilizam das suas obras no futuro. E tais filósofos – nomes que vão de Schopenhauer a Heidegger –, por não terem seguido a razão cartesiana e o caminho dialético começado por Hegel e aprofundado por Marx, além de proporem uma leitura em que a razão, nesses moldes, não é a única atuante, deveriam ser responsabilizados.

que, desde o fim do século XIX, com George Sorel e Le Bon, que se pensa na psicologia das massas, como forma de “controlar” esses agrupamentos que são, por princípio, imprevisíveis. Havia um novo grupo de pessoas participando do jogo político, um grupo que até então era alijado das decisões sobre o destino da sua comunidade, da sua nação, e que não jogava com as mesmas armas – a fria razão, a pompa, a etiqueta – que a elite estava acostumada. Mosse sugere que o fascismo conseguiu apelar para esse lado que ele chama de irracional com duas iscas: com atrativos conservadores e com a influência de um grande líder, que conseguiu direcionar os anseios desse grupo ao prometer resolver suas frustrações. “Desse jeito o homem da massa pode ser canalizado para um movimento político de massa, sua tendência em direção ao caos pode ser curvada, e ele pode ser direcionado para uma ação positiva”, sugere Mosse (1966, 16), num argumento parecido com o que seria desenvolvido depois por Deleuze e Guattari para explicar o que seria o fascismo (e que será melhor explicado no subcapítulo 2.3). Os atrativos conservadores podem ser a busca por um inimigo que, ao ser eliminado, acabaria com os problemas – poderia ser a modernidade, como visto na seção anterior, mas também o comunista, e, claro, o judeu. Ou, como Le Bon (apud Mosse: 1966, 16) sugere, a defesa do instinto nacional ou ainda das conexões familiares. A partir de então, o homem das massas deixaria de se sentir alijado do sentimento alienante da modernidade e se uniria com os seus iguais em um grupo – fascista.

Outro detalhe sobre o fascismo levantado por Mosse é o seu caráter de movimento jovem. Não só pela baixa idade dos líderes dos grupos (Mussolini tinha 39 anos quando virou primeiro-ministro; Hitler, 44, ao se tornar chanceler), mas também por ser um movimento que empolgou os soldados que voltaram da Primeira Guerra e queriam continuar com o sentimento de camaradagem das trincheiras (Mosse: 1966, 18) – Griffin chega a chamar o fascismo de “trincheirocracia” (2018, e-book), tal era a vontade de Mussolini de manter a energia dos campos de batalha. O fascismo era um movimento focado em jovens, mas jovens que se sentiram sozinhos e foram seduzidos pelas promessas de um mundo perfeito: retorno a um passado imaginado, sem mexer com as garantias já conquistadas. Assim, haveria ordem e hierarquia, mas sem que nenhuma propriedade fosse expropriada. Haveria justiça e

igualdade, mas por meio de um ideal de nação, em que apenas alguns poderiam participar. Anunciava-se uma espécie de “novo homem”, mas, um novo homem velho – um novo homem que repete os valores antigos, os valores que são considerados antiquados.

2.1.1.3.2 – Palingênese ultranacionalista

Por sua vez, Griffin (2018, e-book) busca uma definição que possa ser enunciada numa única frase quase como uma fórmula. Ele diz querer fazer uma “estrutura conceitual” (“conceptual framework”) “definida (em vez de definitiva)” ou um “paradigma de pesquisa” – o que mostra que ele sabe das complicações de estabelecer os limites do que seria o fascismo, mas prefere correr esse risco para que se estabeleça ao menos uma noção concreta do termo. Daí ele dizer que é uma “estrutura conceitual”, ou um “paradigma de pesquisa”: é para estabelecer as demarcações fronteiriças do que pode ser considerado fascismo ou não. Ser “definida” “em vez de definitiva” demonstra que ele também está ciente de como, com as mudanças de foco nos estudos sobre o fascismo, tal definição precisará ser adaptada, reformulada ou mesmo descartada.

Feito esse preâmbulo, Griffin afirma que o fascismo seria um movimento que se propõe realizar uma palingênese ultranacionalista¹². “Palingênese” vem do grego “nascer” (“gênesis”) “de novo” (“palin”) e denota a intenção de um grupo de refundar uma sociedade, principalmente quando tal sociedade é vista como doente ou degenerada, após passar por uma crise ou declínio. O termo é aparentado com a ideia de revolução, Griffin explica, mas difere desta porque se a revolução é a manifestação de “impulsos estruturais profundos” que têm como causa “questões ideológicas e

¹² Em sua obra *The nature of fascism*, publicada em 1991, em que aborda com mais tempo sua própria definição, Griffin faz uma conceitualização um pouco mais extensa do termo: “Fascismo é um gênero de uma ideologia política em que seu centro mítico em suas variadas permutação é uma forma palingenética de um ultranacionalismo populista” (1991, 48). Dezesete anos depois, ele resume sua fórmula, mas, ao mesmo tempo, mantém o miolo da definição intacto.

psicológicas”, a palingênese se baseia em um “ideal exclusivamente utópico” (2018, e-book) – que é, pode-se concluir pelo caráter de mera utopia, muitas vezes fantasioso, como a volta para um passado que nunca existiu de fato¹³. A vontade de recriar a nação não seria para combater carestias, criar uma sociedade mais igualitária, ou, como Paxton (2004: 11) explicou acima, uma outra maneira de distribuir os poderes social, político e econômico, mas para atacar inimigos inventados que seriam os grandes culpados pelos males que uma certa parcela da população sofreria, para fazer uma limpeza, uma “renovação”, para a criação de uma nova-velha sociedade em que viverá um novo-velho homem. O importante não é a possibilidade de colocar em prática tal proposta dessa renovação, desse renascimento, mas sua utopia – é essa utopia que mantém os seus partidários energizados (Griffin: 2018, e-book).

O ultranacionalismo, também presente na fórmula de Griffin, tenta ultrapassar o nacionalismo (“ultra” quer dizer “além” em latim), para avançar sobre os ideais de democracia liberal ou de humanismo iluminista que sustenta a noção original. Seria algo como outros autores chamaram também de nacionalismo integral ou radical (Griffin: 1991, 61). Griffin explica que o nacionalismo sofreu com o seu próprio sucesso, tendo produzido uma série de subcategorias, principalmente porque o termo nação se presta a diversos tipos de interpretação, a depender do critério (geográfico, linguístico, religioso, etc.) utilizado. Mesmo quando o mesmo critério é usado, os fatores históricos e políticos influenciam diretamente sua leitura. Não é possível falar sobre o mesmo nacionalismo do Brasil de 2023 e o Brasil de 2002, ou o de 1988, 1964, 1930, 1889, 1822 ou 1500, e por aí vai. O acréscimo do ultra ao nacionalismo tenta acabar com qualquer resquício de ideia de democracia, com poderes iguais diante da Justiça, com representantes escolhido pelo povo, defendendo seus interesses (do povo) em uma câmara, com um sistema de pesos e contrapesos. Sai qualquer relação com uma nação baseada em uma tradição ou um registro legal e entra a força

¹³ Aqui caberia a pergunta, influenciada por Nietzsche: qual passado “existiu de fato”? O passado não é um “lugar” para onde se possa “voltar”, mas um tempo que foi vivido de forma diferente por todos que passaram por ele. Cada um, portanto, guarda memórias diferentes entre si e, mesmo que haja elementos iguais nas diferentes memórias, cada composição dessas lembranças é única e, até se pode sugerir, um tanto quanto fantasiosa.

carismática de um líder, de onde todo poder se não emana, se baseia, se apoia. No ultranacionalismo, a nação é uma “realidade racial, histórica, espiritual ou orgânica ‘mais alta’, que abraça todos os membros de uma comunidade étnica” e que pode ser contaminada por “miscigenação e imigração”, por uma “mentalidade antipatriótica e anárquica” que é alimentada ou pelo “individualismo liberal” ou pelo “socialismo internacionalista” e por diversas outras forças estranhas, como o fortalecimento das massas, a decadência dos valores morais, feminismo, consumismo (Griffin: 1991, 61), e outras forças que tentam diminuir as históricas desigualdades de força (política, econômica, social...). Qualquer inclinação individualista é desencorajada para que aflore uma identidade comunitária – uma comunidade baseada na identidade que exclui o “outro”, o diferente, a “minoria”. Essa comunidade, essa nação, vira um ente, uma coisa: reifica-se a nação para saber se ela está “doente”, “corrompida” ou se ela precisa ser “limpa” (Griffin: 2018, e-book).

Essa proposta de Griffin de criar um “mínimo fascista”, uma linha em que nivela o que seria o fascismo, a partir de um tipo de ideal¹⁴, funciona bem para podermos adaptar o fascismo para outras temporalidades além daquela da primeira metade do século XX.

2.1.2 – Os estágios encontrados por Paxton

Apesar de entender a importância de Griffin na criação de uma fórmula tão concisa, Paxton o critica por ser “estático” demais, por não considerar o caráter de movimento do fascismo (Paxton: 2004, 21). Foi para tentar fugir desse problema, mas ainda se aventurando a construir uma definição mais alargada para o fascismo que o

¹⁴ Griffin diz que se inspira na proposta de Weber de uma “idealização abstrata”, que não precisa se basear direta nem necessariamente num caso específico, mas que pode criar as bases para se entender uma noção que pode ser bastante controversa. É um “construto hipotético” ou um “mecanismo heurístico”, ou equivalentes que aparecem com frequência na epistemologia. O “tipo ideal” é uma ferramenta “nas ciências humanas, formada por meio de um processo consciente de ‘abstração utópica’ de realidades empíricas frequentemente referidas pelo mesmo termo genérico” (Griffin: 2018, e-book).

cientista político estadunidense elabora seus cinco estágios para o fascismo. A 1/ criação do movimento; 2/ sua entrada no sistema político; 3/ sua tomada do poder; 4/ o exercício do poder; e 5/ a longa duração, durante a qual o regime fascista escolhe entre a radicalização ou a entropia. Como se percebe, não há uma definição mais pontual do que seria o fascismo, mas sobre o movimento fascista como um todo. Paxton admite que não é necessário que um grupo fascista atinja todos os estágios, nem mesmo que eles funcionem nessa ordem fixa. “A maioria dos fascismos param logo no início, outros retrocedem, e às vezes características de diversos estágios permanecem operando ao mesmo tempo”, escreve (2004, 23). Ele acredita que a maioria das sociedades modernas gerou movimentos fascistas no século XX, mas poucos tiveram regimes fascistas – o que é uma importante diferença a se fazer. Poucas nações, no século XX, foram governadas por grupos que poderiam ser caracterizados como fascistas, embora em todas há grupelhos que se comportavam e defendiam posições fascistas.

O problema desse tipo de definição, segundo Griffin (2018, e-book), é perder a visão geral, que pode não alcançar os detalhes de cada um dos movimentos, mas consegue fornecer uma definição que, se não perfeita, traça ao menos uns limites abstratos para o termo. Além disso, ainda de acordo com Griffin, se utilizarmos a primeira metade do século XX como nosso período de estudo, apenas dois movimentos fascistas teriam cumprido as cinco etapas propostas por Paxton (o Fascismo e o nazismo). Outrossim, em vez de uma escolha entre a radicalização e a entropia, alguns pensadores defendem que o fascismo conjuga radicalização e entropia, como se verá em subcapítulo a seguir. Mas não no sentido apresentado por Paxton. Para ele, a entropia acontece com a própria forma fascista. Segundo explica no seu capítulo 6, no longo prazo o Estado Fascista italiano acabou se degradando e se transformou em um Estado Autoritário de formato mais tradicional. Dito de forma bastante simples: o Estado Fascista se degradou em Estado Totalitário. Para os outros pensadores, a radicalização, ao fim, produzirá a entropia, mas outro tipo de entropia que eles apelidam de Estado suicidário. Neste segundo caso, a entropia não é a do formato-fascista, mas do próprio Estado, da estrutura organizacional, e o que fica é só a destruição completa.

2.2 – Possíveis conceitualizações filosóficas do fascismo

Apesar de nos utilizarmos de várias explicações e raciocínios de diversos modos de identificar o fascismo, e há diversos pontos de convergência com o que será apresentado a partir de agora, optamos por acompanhar mais de perto a “definição” que Deleuze e Guattari desenvolvem do fascismo ao longo dos *Mil Platôs*. Porque acreditamos que eles estão produzindo uma definição que, mesmo que parta dos eventos da Europa de 1920-40, serve para qualquer tipo de tempo e espaço, com mais facilidade na transferência e força na aplicação que os até aqui apresentados – que são ainda, mesmo que na tentativa de criar personagens ideais ou abstrações, muito coladas aos eventos fascistas originais. Deleuze e Guattari criam um conceito, objeto de toda a tradição do pensamento filosófico, mas do jeito que eles entendem um conceito. Para eles, em vez de produzir uma identidade, o conceito traça um mapa das circunstâncias. É visto como “o ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação de seus próprios componentes” (Deleuze; Guattari: 2010, 32), onde o acontecimento está concentrado. Apesar de não ter uma “identidade”, o conceito precisa ter uma consistência, mas essa consistência precisa ter um complemento como uma “variabilidade interna”, como explica Daniel W. Smith (2012, 134), comentador de Deleuze. O conceito não trabalha com a compreensão nem com a extensão, mas com a ordenação, com variações “segundo sua vizinhança”. “Elas” – as variações – “são processuais, modulares” (Deleuze; Guattari: 2010, 32).

O conceito de fascismo, assim, vai sendo construído à medida que o texto se desenvolve, com a ajuda de outros conceitos que vão se emaranhando, em vez de se estabelecer uma frase-chave que diria o que algo *é*. Desta forma, Deleuze e Guattari buscam não os limites exatos da definição de fascismo, mas “os modos pelos quais os potenciais inerentes na ‘matéria’ humana (potencialidades do comportamento humano acessados por treinamento social) podem ser armados” para que determinados comportamentos humanos se transformem nos ingredientes que vão

fomentar uma máquina de guerra fascista (Protevi: 2000, 183). Isto é, eles buscariam identificar o fascismo na sua gênese, no cotidiano das relações humanas, antes mesmo que o movimento se torne uma estrutura organizacional mortífera. Buscam um traço que identifique o fascismo, algo que mostre que estamos dentro do fascismo e não de outras formas de organização social, mesmo que também repressoras e violentas. Uma definição que não é exatamente uma noção fixa, mas uma ferramenta variável, em constante modificação, que, por não ser uma fórmula, uma frase-feita, uma verdade eterna, mas um pensamento vivo que segue um problema, pode ser adaptada a diferentes situações, em diferentes contextos, de forma mais maleável, mais viva, mais potente.

2.2.1 – Estado suicidário

Com a ascensão de governos de extrema-direita na segunda década do século XXI, uma das formas mais comuns de abordar o fenômeno foi se utilizar da expressão “Estado suicidário”. É o caso, por exemplo, do filósofo brasileiro Vladimir Safatle que escreveu ao menos três textos¹⁵ em que o mote é utilizado. No primeiro texto analisado aqui, publicado dentro da coleção #PandemiaCrítica, no site da editora “N-1”, Safatle começa informando que estávamos, então, nós, brasileiros sob o governo de Jair Bolsonaro, no meio da maior crise de saúde em décadas, participando de um novo experimento social mortífero. Um experimento que não se compara à “já tradicional figura do necroestado nacional”. Para ele, já caminhávamos para além da “temática necropolítica”, em que o Estado seria “apenas” o gestor da vida e da morte, e indo em direção a um que seria o “cultivador da sua própria explosão”. “Trata-se da implementação de um ‘estado suicidário’, como disse uma vez Paul Virilio”. O Estado brasileiro atual não seria apenas o gestor da morte e do desaparecimento, como em outras oportunidades históricas: “Ele é o ator contínuo de

¹⁵ Fora apresentações em colóquios, como é o caso do *Direitas, Fascismos, Bolsonarismo*, realizado em 18 de agosto de 2021, e disponível em: <https://youtu.be/rviyAfBBA6U>

sua própria catástrofe, ele é o cultivador de sua própria explosão”. Dito de outra forma, além de produzir direta ou indiretamente a morte de uma parcela considerável da população, ele busca, como fim, o seu próprio esfacelamento. A destruição proporcionada não é apenas contra um grupo. Tal grupo é apenas o alvo prioritário. Ao fim, a destruição atingirá a todos (Safatle: 2020?).

No segundo e no terceiro textos, aquele publicado ainda dentro da coleção #PandemiaCrítica, no site da editora “N-1” em 2020, e esse no site *A terra é redonda* em 2021, Safatle mostra como essa expressão representa um sentimento de que o nazismo vendia salvação e entregava destruição. Um tema que, como ele fala no artigo de 2021, já perpassa pensadores que estudaram o fenômeno logo assim que ele ocorreu, como o filósofo alemão Theodor Adorno. No texto de 1946, “Antissemitismo e propaganda fascista”, Adorno (junto com outros pesquisadores) lembrava como “[e]nquanto advertem de perigos iminentes, eles e seus seguidores se excitam com a ideia da ruína inevitável sem sequer diferenciar claramente entre a destruição de seus inimigos e de si mesmos” (Adorno; Horkheimer; Massing: 2015, 152). Em outro momento do mesmo texto, eles dizem que o “contínuo perigo de guerra inerente ao fascismo significa destruição, e as massas sabem disso, pelo menos de forma pré-consciente” (Adorno; Horkheimer; Massing: 2015, 183-4).

Na hora de abordar a expressão cunhada por Virilio, Safatle lembra que o pensador francês a criou na década de 1970 para mostrar a diferença que havia entre o totalitarismo soviético e o fascismo elevado à última potência do regime nazista (apesar de tal leitura ter sido feita, na verdade, pela dupla de pensadores também franceses, Gilles Deleuze e Félix Guattari, quando abordam o fascismo e usam, também, a expressão de Virilio – como se verá a seguir). Não bastava ser um regime baseado na força, na violência: havia uma particularidade no processo de morte generalizada nos regimes fascistas que não era direcionada apenas a um grupo específico dentro da sociedade (apesar de ser sua prioridade). Por sua ânsia destrutiva, tal tipo de Estado acabava por atingir todo o seu corpo, provocando uma autocombustão – mesmo que, em certos casos, não explosiva, mas branda.

Em todos os textos de Safatle é mencionada a origem de tal expressão inventada por Virilio: o célebre telegrama 71, em que o ditador nazista Adolf Hitler teria afirmado, já nos estertores do conflito mundial, em 1945: “Se a guerra está perdida, que a nação pereça”. Como se defendesse assim que, se não há forma de vencer o combate, o melhor seria, em vez de se entregar, acabar com a ideia de Alemanha, ao menos, da sua ideia de Alemanha.

Pegando o gancho de Safatle, que faz aproximações similares para a mesma passagem de Virilio, embora com detalhes que as particularizam, seria possível ainda propor ao menos mais três outras leituras para a expressão Estado suicidário, todas relacionadas com os regimes fascistas ou, se quisermos atualizar a expressão, neofascistas. Uma se apoiando numa leitura do filósofo Michel Foucault, em que se explica que a guerra é a forma de expor sua própria população à morte, com vistas a uma “limpeza” deste grupo, para que sobreviva apenas os mais aptos. Uma segunda, a partir de uma interpretação de Deleuze e Guattari, como já mencionada, em que o processo de tomada do Estado por parte do que eles chamam de máquinas de guerra faz com que o próprio Estado seja corroído por dentro, causando assim a sua destruição. E uma terceira, que também se apoia numa passagem de Deleuze e Guattari, sobre a correlação entre os conceitos de maioria e minoria, em que se defende que a capacidade de se formular um Estado que é sempre uma criação da maioria, sendo essa maioria uma artificialidade, faz com que a minoria sempre escape – porque não é possível se adequar à essa maioria inventada. Como a minoria é tratada com a morte, e como a maioria não existe, o Estado acaba por se corroer pelas beiradas até que tal corrosão chegue no seu cerne.

Antes disso, porém, como forma de contextualizar o problema, será interessante sugerir uma outra origem de tal expressão – que, provavelmente, não nasceu de uma frase tão sucinta assim escrita por Hitler em um telegrama. Ademais, com essa contextualização, haverá espaço também para demonstrar que a questão do suicídio não era uma metáfora para a Alemanha nazista. Na primavera alemã de 1945, ou seja, no fim de março, em abril e início de maio – os últimos momentos da guerra,

que foi encerrada no dia 8 de maio –, houve na Alemanha uma “epidemia de suicídio sem precedente” (Goeschel: 2009, 149).

Tudo isso para mostrar que todas as interpretações da expressão “Estado suicidário” não são necessariamente excludentes – ao contrário. Podem funcionar de forma atemporal e como complementos para entendermos quando uma organização de tamanha tração como um Estado começa a entrar em colapso e opta por sua completa desestruturação e a prática de morte em larga escala. Mesmo que de forma indireta, quando o Estado opta pela passividade ou a negligência de suas atribuições. Ou, quando atua, indiretamente, produzindo o que Foucault (2005, 290-1) chamou de “morte permanente”: “que se introduz sorrateiramente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece”.

2.2.1.1 – A epidemia de suicídio

Com a ascensão do partido Nacional-Socialista ao poder, em janeiro de 1933, uma das grandes preocupações dos nazistas foi associar a república de Weimar, denominação do governo alemão no período que os precedeu, a uma desorganização constante que, entre outras consequências, acabaria por produzir casos de suicídio em grande número. As causas dessas mortes, segundo os nazistas, variavam desde problemas econômicos, que minavam as esperanças dos alemães, passando pelas humilhações sofridas com o Tratado de Versalhes, até mesmo a desagregação social, a qual os nazistas tanto diziam combater com o seu espírito de corpo com toques militares. “De acordo com Hitler, o alegado fortalecimento da comunidade por meio do regramento nazi deveria resultar num declínio no número de suicídios”, escreve o historiador Christian Goeschel em seu livro que aborda exatamente as mortes por suicídio na Alemanha nazista (Goeschel: 2009, 56, com algumas adaptações na tradução). Não houve qualquer modificação no número de suicídios, entretanto, com a tomada do poder pelos nazistas – na verdade, nem mesmo houve uma melhora econômica significativa no governo dos nazistas (Goeschel: 2009, 68-9). O que houve foi uma mudança na forma de entender o suicídio. Se antes o suicídio era visto como

um problema meramente econômico ou de desagregação social, com os nazistas, o suicídio foi encarado muitas vezes como uma fraqueza do indivíduo. Numa compreensão próxima da do darwinismo social, os nazistas acreditavam que quem cometia suicídio era menos apto a viver em sociedade – principalmente em uma sociedade que pensava o povo (*das Volk*) antes do indivíduo. O corpo e a vida não pertenciam ao homem, mas ao Estado. Esta morte, ao menos, purificaria o grupo social que permanece: os mais aptos sobrevivem. Também haveria, neste raciocínio, uma ideia de que esta fraqueza era hereditária e passaria às novas gerações pelos genes. Com o suicídio, tal gene seria impedido de se propagar (ou de continuar a se propagar). Havia, assim, uma visão dupla sobre o suicídio, ambas respaldadas por essa versão do darwinismo social: eram contra, quando praticado por filiados ao partido nazista, principalmente os de alto escalão; ou eram a favor, o que acabava se confundindo com a própria ideia de assassinato, quando o alvo era um indivíduo considerado descartável – numa leitura muito próxima à proposta pela biopolítica desenvolvida por Foucault, como poderá ser visto a seguir. “O suicídio era bem-vindo se pessoas eugenicamente fracas se matassem” (Goeschel: 2009, p. 60). Ou seja, havia ainda uma exaltação da vida – não de qualquer vida, mas, ainda assim, alguma vida: a nazista. Isso tudo, antes da guerra.

No fim do conflito, quando as forças alemãs estavam já em frangalhos e a derrota era uma questão de tempo, o tratamento do suicídio se modificou novamente. O ministro da Propaganda do regime, Joseph Goebbels, organizou uma campanha para tentar acender os ânimos dos últimos remanescentes alemães que ainda poderiam lutar no conflito. A intenção era mostrar o perigo que seus conterrâneos corriam com a chegada do Exército Vermelho, vindo do Leste, da União Soviética, e que ganhava terreno diariamente. As práticas dos soldados soviéticos – não muito diferente das dos próprios nazistas – consistiam em, entre outras táticas, estupros em massa¹⁶. A proposta

¹⁶ Alguns historiadores sugerem que os soldados soviéticos estupraram cerca de 1,9 milhão de mulheres até o fim da guerra (Goeschel, 2009, p. 158). Já como forma de contextualizar os efeitos do outro lado do *front*, basta mencionar a estratosférica cifra de cerca de 20 milhões de soviéticos que perderam suas vidas nessa guerra (Huber, e-book). Há ainda relatos de estupros em massa por parte de aliados do front ocidental e outros crimes de guerra sendo até mesmo propagandeados como forma de atrair soldados norte-americanos para a Segunda Guerra (cf. <https://www.nytimes.com/2013/05/21/books/rape-by-american-soldiers-in-world-war-ii-france.html>)

inicial de Goebbels de animar os alemães, contudo, surtiu efeito inverso ao esperado. Como forma de evitar que caíssem nas mãos dos soviéticos, muitas mulheres alemãs optaram por tirar suas próprias vidas. Os números são impressionantes. No ápice da batalha para a tomada de Berlim, as taxas de suicídio quintuplicaram (Goeschel: 2009, 160).

Não foi apenas o medo que fez com que as pessoas tirassem suas próprias vidas. Havia também orgulho, o que nos leva para a terceira possibilidade de interpretação do conceito de Estado suicidário, que será detalhada mais à frente neste texto. Ao retratar os soviéticos como monstros em sua propaganda, o regime nazista construiu para si uma derrota ainda mais vergonhosa. Como os nazistas se achavam super-homens, não era concebível para eles serem submetidos a tais bestas soviéticas. A morte, em vez de derrota ou capitulação, era uma decisão, de acordo com esse raciocínio nazista, mais honrosa (Goeschel: 2009, 156-158). Este argumento se aplicava em especial aos altos escalões da organização nazista – vários chefes, generais e oficiais se mataram ao fim da guerra¹⁷. No caso do restante da população alemã, incluindo aí as baixas patentes das Forças Armadas, ela era também vista como fraca pelos nazistas que ocupavam os postos mais altos das Armas, e nada mais “esperado” que retirassem a própria vida. A população, afinal, era a culpada pelo fato de a Alemanha estar perdendo a Guerra, como se comprova pelo famoso telegrama 71.

Tal telegrama, da forma como foi divulgado por Paul Virilio e com a numeração pela qual se tornou famoso, dificilmente existiu¹⁸. Segundo Virilio escreveu em seu *Essai sur l'insécurité du territoire*, em 1976, Hitler teria dito que “Se a guerra está perdida, que pereça a nação”. Este comunicado, com o número 71 e a frase *ipsis litteris*, não aparece, por exemplo, no site *German History in Documents and Images* (GHDI), que reúne missivas nazistas da Segunda Guerra Mundial. Provavelmente foi uma tentativa de Virilio de sintetizar a ideia presente numa declaração de Hitler, de 19 de

¹⁷ “Junto a Hitler, comandantes nazistas como Joseph Goebbels e Heinrich Himmler todos cometeram suicídio. Bernhard Rust, ministro da Educação do Reich, se matou em 8 de maio de 1945. (...) Oito dos 41 líderes regionais do partido que tiveram cargo entre 1926 e 1945 e sete dos 47 mais altos funcionários da SS e da polícia cometeram suicídio, seguidos de um número incontável de oficiais nazistas de baixa patente. (...) De acordo com uma estatística de 1950, 53 de 554 generais do exército, 14 dos 98 generais da Luftwaffe e 11 de 53 almirantes se mataram” (Goeschel, 2009, p. 152).

¹⁸ O teórico Jacopo Martire (2021, p. 28-29) também falhou em encontrar a origem desse telegrama.

março de 1945, que ficou conhecida como Decreto Nero, pois tal qual o imperador romano conhecido por ter alegadamente mandado queimar Roma, Hitler sugeriu destruir toda a infraestrutura da Alemanha de comunicação, locomoção, abastecimento e indústria, com o objetivo oficial de impedir que os soviéticos, que avançavam terreno alemão adentro, se aproveitassem dessas construções¹⁹. Apontado como o responsável pela hercúlea tarefa, Albert Speer, ministro dos Armamentos e da Produção de Guerra do Reich, conta em suas memórias, o quanto ele ficou assustado com a ordem de Hitler, em função da obrigatoriedade de remover uma grande população alemã sem ter condições (meios de transporte, alojamentos, comida etc.) para a empresa. Poderia ser um falso arrependimento de Speer para diminuir sua pena – ainda que falso, seria dos poucos arrependimentos registrados entre os nazistas, mesmo no pós-guerra, como nota Goeschel (2009, 156). Mas Speer registrou – e o GHDI armazena – a resposta que ele deu a Hitler, uma semana depois, em uma carta em que também deixa por escrito, um suposto diálogo em que os dois, Hitler e Speer, teriam tido no dia anterior ao Decreto Nero. E é nessa carta que aparecem com bastante clareza frases de Hitler sobre a destruição da Alemanha e do seu povo:

Se a guerra está perdida, o povo alemão está perdido também. Este destino é inevitável. É inútil se preocupar com as condições que são necessárias à sobrevivência mais elementar do povo. Ao contrário, é preferível destruir mesmo essas coisas. Porque esta nação se mostrou mais fraca e o futuro pertence exclusivamente à nação do Leste, que se mostrou mais forte. Esses que restarão após este combate são os medíocres, porque os bons foram mortos. (GHDI, 1945, p. 2)

Tais palavras, mesmo que registradas e enviadas a Hitler poderiam ter sido inventadas por Speer – já que não temos nada do próprio punho do *Führer* sobre o tema, nem para comprovar, e ainda menos para contestar²⁰. De qualquer forma, esse sentimento parecia ser geral. Em outro trecho de suas memórias, Speer conta da reunião

¹⁹ Huber (2019) defende que a política de “terra arrasada” já tinha começado a ser colocada em prática desde 1943, ao menos ao Leste do país, enquanto as tropas alemãs recuavam ante o avanço soviético.

²⁰ Em sua biografia, Speer explica que, no comunicado em questão enviado a Hitler, antes de começar a reproduzir o discurso do chanceler alemão, Speer fez questão de acrescentar uma expressão no comunicado (“Se eu a compreendi bem...”) para deixar claro que estava reproduzindo de memória um comunicado oral e que era necessário ser confirmado pelo receptor da missiva. Segundo Speer, tal expressão, contudo, pode ter deixado espaço para o *Führer* se esquivar de qualquer responsabilidade, deixando implícito que, sim, Speer não teria entendido bem a fala de Hitler (1971, e-book).

dele com administradores de regiões alemãs que afirmavam que “se a guerra está perdida, não é a culpa nem do *Führer* nem culpa do partido, mas do povo alemão que, de todo jeito, só os miseráveis perdidos sobreviverão a essa terrível catástrofe” (Speer, 1971, e-book). Em seu livro que também fala sobre o suicídio em massa entre alemães no último momento da Segunda Guerra Mundial, Florian Huber lembra que, um dia antes de se matar, Hitler ditou para a sua secretária um testamento privado em que diz ter sempre defendido a paz, culpa os judeus pela guerra e a destruição e acusa seu próprio povo de traição. Nesse texto, Hitler clama pela última vez os seus conterrâneos para a luta dizendo que “a rendição de um território ou cidade é impossível” (Huber, 2019, e-book). “O suicídio do próprio Hitler”, Huber (2019, e-book) interpreta, “pressupõe a aniquilação da Alemanha”. Se não é possível se render, e se a derrota é certa, a opção que sobra é a morte, o próprio extermínio. Ou, dito de forma mais sucinta ainda, como formulou Virilio (1976, p. 43-44): “Se a guerra está perdida, que pereça a nação”.

2.2.1.2 Suicídio como limpeza

Em 1976, o ensaísta e arquiteto Paul Virilio publicou *Essai sur l'insécurité du territoire* cuja primeira parte se chamava exatamente “*L'État suicidaire*”: o Estado suicidário. No texto, ele tenta comparar o período do pós-guerra com o da guerra em si. Se esta foi marcada pela guerra total, aquela seria marcada pela paz total, uma forma de dizer que, mesmo que não estivéssemos expostos a bombardeios diariamente, na década de 1970, havia o perigo ainda iminente da destruição completa, por conta da Guerra Fria. Mas não apenas a disputa velada entre EUA e URSS era um risco. O crescimento vertiginoso de informações também nos ameaçava de morte, ele argumenta. Havia três formas identificadas por Virilio de encarar esse perigo mortal. De um lado, havia os que se empolgavam com essa avalanche informativa, mesmo que isso os sobrepusesse, os soterrasse. De outro, aqueles que tinham uma relação de aversão à informação, produzindo um mundo à parte, desconectado. Por fim, havia “aqueles que se servem da informação a um FIM: os realizadores do Estado suicidário” (Virilio: 1971, 47). Enquanto as duas primeiras categorias estariam perdidas buscando

algum sentido nessa avalanche de informação, os realizadores do Estado suicidário sabiam bem o que queriam com tanta informação: a destruição total. Nesta categoria, o sentido do real está relacionado com o “desprezo, o ódio do cotidiano” (Virilio: 1971, 48). Mesmo que envolva “objetivos vitalistas”, tal categoria explora todos os dias os nossos “instintos de morte”. E isso pode ser composto por – ou estar fantasiado de – governos populares ou até mesmo por forças democráticas. Na verdade, são “novos Estados totalitários perfeitamente definidos sobre o plano geral pela ascensão constante dos gráficos em direção à morte planetária” (Virilio: 1971, 49-50).

Apesar de o trecho ter uma assombrosa reverberação com a atualidade – e com os grupos de bilionários de hoje, donos de empresas de tecnologia e de empresas de exploração espacial –, Virilio não se dá ao trabalho de explicar a razão pela qual tal grupo buscaria o fim do mundo, de forma ativa, como parece ser o caso em seu texto, num processo que parece simplesmente uma versão coletiva de uma pulsão de morte que acaba por ser, ao termo, de suicídio.

No mesmo ano em que Virilio lança o seu livro, Michel Foucault está proferindo um dos seus tradicionais cursos no *Collège de France* e faz uma ponte direta com Virilio e o Estado suicidário. Lecionando entre 1975 e 1976 o curso que saiu no livro *Em defesa da sociedade*, Foucault formula um dos seus conceitos mais conhecidos, a biopolítica ou o biopoder – e podemos ver a construção do conceito ao longo do tempo. Não é igualmente coincidência que, no mesmo ano, ele lance o primeiro volume da *História da sexualidade*, cujo subtítulo é *A vontade de saber*, e em que, entre outros temas, aborda o mesmo conceito. A aula de 17 de março de 1976, a última do curso anual, é o momento em que o termo é pronunciado pela primeira vez. Como se sabe, Foucault demonstra como haveria uma diferença entre o modo de governar do soberano feudal e dos Estados modernos. Se o soberano feudal tinha o poder da vida e da morte de seus súditos, fazendo com que pudesse exigir que morressem por ele, nos Estados modernos, o processo ficou mais sutil e, ao mesmo tempo, mais eficiente. Essa técnica moderna também seria diferente da disciplina porque não é aplicada a um único corpo, tentando domar os instintos de cada um dos indivíduos em separado, mas atuaria no conjunto da sociedade de uma vez só. Seria uma técnica perfeita para as sociedades de massa, em que a massa precisa ser

“controlada” toda de uma vez só. A biopolítica, desta forma, é um mecanismo que se aproveita das novidades trazidas pela ciência, seja no campo da biologia, seja no campo da estatística ou de qualquer outro, para fazer com que o Estado soberano mantenha a massa sob controle. “Vai ser preciso modificar, baixar a morbidade; vai ser preciso encompridar a vida; vai ser preciso estimular a natalidade”, exemplifica Foucault (2005, 293-294) na aula. Dessa forma será necessário “instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida” (Foucault: 2005, 293-294). A intenção não é mais disciplinar, mas regular e regulamentar. Transformar aqueles seres vivos em seres produtivos, para que o Estado continue a girar. O Estado precisa de mais população e mais população saudável para criar as riquezas da qual o Estado vai usurpar.

Seu olhar sobre a discriminação usando raças como parâmetros aparece nesse momento, como introdução à temática nazifascista. O racismo não foi obviamente criado pela sociedade moderna, mas foi com o biopoder que o racismo ganhou uma nova faceta, verdadeiramente estatal, que separa os “melhores” dos “piores”, explica Foucault. Isso porque o racismo transformou a estratégia guerreira, que diz que para viver é necessário matar o seu inimigo, em um processo em que o inimigo se tornou um problema biológico. Extingue-se parte da população, aquela considerada doente, fraca, pior, para que a minha espécie, o meu formato de viver, o meu modo de se portar no mundo possa proliferar. “[A] morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura”, explica Foucault (2005, 305), lembrando que a morte não precisa ser o assassinato direto, o puxar de um gatilho. Há formas de matar, ou melhor, de deixar morrer, muito mais ardilosas (Foucault: 2005, 306), como, poderíamos acrescentar à guisa de exemplo, deixar uma parte da população sem acesso a saneamento básico ou exposta a violências policiais ilegais. Esse tipo de racismo, Foucault alega, seria fruto direto do chamado darwinismo social, movimento do fim do século XIX e início do XX que contrabandeou as teorias de Charles Darwin de forma extremamente enviesada para hierarquizar os diferentes grupos sociais que compunham uma comunidade. Serviu de pólvora para esse tipo de arazoamento o

projeto colonialista: “Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo” (Foucault: 2005, 307).

É nesse contexto que Foucault chega ao nazismo. Para o pensador francês, o nazismo foi a combinação entre o poder disciplinar, ou seja, aquele que afeta individualmente cada corpo, e o biopoder, que age no atacado sobre a massa. “Esse poder de matar, que perpassa todo o corpo social da sociedade nazista, se manifesta, antes de tudo, porque o poder de matar, o poder de vida e de morte é dado não simplesmente ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos”, como aos integrantes da SA e da SS, exemplifica o pensador francês (2005, 310). Havia o ataque de indivíduo a indivíduo, mas esse ataque era coordenado de forma superior, ou seja, havia, ao mesmo tempo, um governo ditatorial absoluto e violento que tinha uma capilaridade enorme na sociedade, pois os nazistas acreditavam no projeto do III Reich. Eles não estavam enganados, forçados, não estavam atuando contra a vontade ou obrigados. Faziam porque queriam, como lembram Deleuze e Guattari. É por isso que Foucault diz que esse Estado fundado sobre ideais racistas se transforma rapidamente num Estado assassino que deságua no Estado suicidário: “Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos” (Foucault: 2005, 308). Seria assim, interpreta ele, o modo de pensar fascista. Mesmo que numa primeira leitura tal frase possa parecer contraditória com a ideia anteriormente apresentada, de que, para a elite nazista, só teriam sobrevivido ao fim da guerra os mais indignos, o que Foucault quer ressaltar aqui é que, mesmo que na prática não tenha ocorrido exatamente como o planejado, o modo de agir fascista era sustentado em dois pilares: solução final para os judeus, que representavam, ao cabo, todas as demais raças; e suicídio da própria nação, como efeito colateral, o que pode ser demonstrado pelo famigerado e (provavelmente) apócrifo telegrama 71, também mencionado pelo filósofo e historiador francês (Foucault: 2005, 311). O corte na própria carne, a eliminação do próprio povo alemão-ariano, seria um esforço para continuar no processo de depuração da raça.

Em suma, havia nesse movimento, que vai do homicídio em massa para o suicídio em massa, a exemplificação-mor tanto dos mecanismos disciplinares quanto

dos de biopoder. Se o primeiro é demonstrado pela atomização das ações violentas, que faziam com que cada um dos partidários do nazismo se sentisse autorizado para agir em nome do regime, o segundo é a mais perfeita e cruel caracterização do darwinismo social. Apenas os mais aptos sobreviveriam. Mesmo que para isso fosse necessário excluir, no desenvolver do processo, parcela considerável dos próprios alemães, aqueles que eram até há pouco considerados parte dos “escolhidos”. O processo de depuração vai eliminando, a cada rodada, quem for considerado mais fraco – e essa definição pode ser modificada, esse padrão de corte se tornar mais exigente. Na prática, se transforma na comprovação do biopoder elevado à última consequência: o Estado suicidário. No primeiro momento, o inimigo eram os judeus, depois seriam quaisquer outros grupos diferentes do considerado ariano. Por fim, até mesmo os arianos, que não eram fortes o suficiente para lidar com os soviéticos que invadiam a Alemanha, como vimos nas falas de Hitler e de seus sectários, nos momentos finais da guerra.

2.2.1.3 Suicídio como corrosão

Uma das primeiras vezes em que a expressão “Estado suicidário” aparece como citação é em um dos *Mil platôs*, de Deleuze e Guattari. É o que tem como título “1933, Micropolítica e segmentaridade”, publicado originalmente em 1980. Nele, a dupla de pensadores franceses ressalta que tal expressão representaria muito melhor o fascismo – e o nazismo seria uma das formas aplicadas do fascismo, pensado aqui como movimento político genérico – do que o comumente usado Estado totalitário. Para defender esse ponto, eles falam sobre seus conceitos de linhas e máquinas de guerra. Em uma sentença: para eles, o Estado fascista se caracteriza como tal quando as máquinas de guerra assumem o próprio Estado e criam, em vez de linhas de fuga, como é a sua particularidade, linhas de pura destruição. Por isso, em vez de pensar num Estado que controla todos os aspectos da conduta de seus habitantes, que seria, grosso modo, o caso do totalitarismo, eles pegam emprestada a ideia de um Estado suicidário, por sua característica de provocar a abolição de tudo, inclusive a sua própria.

Explicando melhor o processo e cada um dos termos vemos que as máquinas de guerra são mecanismos que escapam da captura (“sobrecodificação”, como eles a chamam) do Estado, do capitalismo, deste sistema econômico-político que afeta também nossas relações sociais e nossos valores morais da comunidade em que estamos inseridos. A máquina de guerra deve ser pensada como *a* forma da exterioridade, enquanto o Estado seria a própria interioridade. Não é apenas uma exterioridade dicotômica em relação ao Estado, mas algo que foge dele: “o aparelho de Estado constitui a forma de interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo a qual temos o hábito de pensar”, explicam Deleuze e Guattari (1980, 438), no platô dedicado ao conceito enquanto a máquina de guerra é o que produz o inabitual, o inusitado e o extraordinário.

Pensando na origem da ideia, Deleuze e Guattari se utilizam da imagem de nômades, que não se assentam em determinado Estado e, inclusive, lutam contra ele. Seguindo uma sugestão do antropólogo Pierre Clastres, também usam a imagem de alguns grupos indígenas presentes na atual América do Sul, que lutariam contra a formação do Estado. A “máquina de guerra é dirigida contra a forma-Estado, atual ou virtual”, (Deleuze; Guattari: 1980, 442). O Estado, para deixar claro, é um formato que, para os pensadores franceses, vai além da mera organização social de uma nação – por isso, inclusive, em alguns momentos eles escrevem “aparelho de captura do Estado”. Indica ainda um modo de se portar no mundo, que tem a ver com o estabelecimento de fronteiras fixas, de identidades claras, daquilo que poderia ser, em teoria, conhecido na sua totalidade. O Estado busca, precisa buscar qualquer novidade, qualquer diferença para torná-la igual, domesticá-la, sobrecodificá-la, pois é este o seu modo de atuar. Por outro lado, “toda criação nesse sentido passa por uma máquina de guerra” (Deleuze; Guattari: 1996, 122).

Uma forma fácil de se entender as máquinas de guerra, como aquilo que funciona para além das fronteiras da política pensada aqui de modo *stricto sensu*, é lembrar de como um movimento artístico potente e inovador nasce incomodando o poder estabelecido – às vezes, se utilizando de iconoclastia, outras tentando ampliar o tipo de valor moral que está em jogo em um determinado momento histórico, e

aparecendo até em casos em que se usa um certo tipo de violência – e o quanto o poder vigente se rearruma para restabelecer, para reabsorver dentro dos seus limites essas máquinas que fogem, numa tentativa de docilizá-las, torná-las inofensivas e parte do *status quo*. No caso do fascismo mais especificamente, podemos pensar essas máquinas de guerra como grupos organizados que se colocam, num primeiro momento, contra o sistema político em voga, que querem criar um tipo alternativo de organização social – muitas vezes baseadas em ideais de um passado mitológico e inacessível, como a raça pura, a nação dos incorruptíveis, o resgate de uma glória passada – e estão dispostos a usar de toda a força para derrubar a estrutura burocrática estabelecida, num processo parecido com uma revolução.

Para escapar da captura do Estado, as máquinas de guerra traçam o que Deleuze e Guattari chamam de linhas de fuga. No platô “Micropolítica e segmentaridade”, em que abordam mais diretamente o fascismo, os dois pensadores franceses falam sobre como nossas vidas e as estruturas coletivas sociopolíticas em que estamos sempre inseridos são pensadas na forma de segmentaridade e linhas. Do ponto de vista individual, dá para visualizar o que eles querem dizer com isso quando imaginamos como nós somos sempre um conjunto de segmentos: aquele que toma café, aquele que vai para o trabalho, aquele que tem um certo comportamento com a família – segmentos esses que vão se substituindo e/ou se sobrepondo. Procedimento parecido acontece, eles sugerem, com as linhas, em que um traço da nossa existência se conecta a outra num processo razoavelmente encadeado. As linhas de fuga são aquelas que saem desses trilhos para criar novos caminhos, para construir movimentos não previstos anteriormente. Elas são “a fonte de criatividade que nos move para além do território e do código (da casa e do hábito), e da ressonância e da sobrecodificação (da burocracia e do Estado)”, como explica John Protevi (2000, 173), filósofo estadunidense especializado na obra dos dois franceses. Então, como um mecanismo de criação, de inovação, que produz aquilo que ainda não existe, e atua contra o aparelho de captura do Estado, pode, ao mesmo tempo, agir junto a ele e, pior, em vez de criar, destruir? Esse é um dos “problemas fundamentais do Estado” (Deleuze; Guattari: 1996, 103) e o maior dos perigos do fascismo: transformar esse grupo externo em algo inserido dentro da composição estatal, sem que, por isso, ele perca sua força inovadora.

É claro que nem todo grupo antissistema é uma potencial célula fascista – ao contrário: na maioria das vezes, são projetos que trazem exatamente o novo, o impensado, a criação –, assim como nem todo Estado vai se transformar, necessariamente, em uma máquina de aniquilamento. Para isso, é preciso cumprir certos requisitos. Por exemplo, a necessidade de, antes, a máquina de guerra de características fascistas ocupar o Estado. Feito isso, acontece uma transformação, ou melhor, um curto-circuito. Sua energia primordial que aparecia como capacidade de mutação, sua habilidade de se metamorfosear e escapar dos tentáculos do próprio Estado, começa a produzir uma única resultante: a destruição. E, ressalte-se: não é necessariamente “tomar” o Estado, no sentido exclusivo de se transformar em governo (o que pode e nos casos históricos acabaram por acontecer, na prática), mas em ter uma proposta que seja, ao mesmo tempo de inovação e de captura. Isto quer dizer: que a sua proposta seja “revolucionária”, do ponto de vista da transformação substancial da maneira como a sociedade se organiza, o que pode ser lido como sua capacidade de criação, mas, em vez de as propostas “revolucionárias” visarem a ampliação da liberdade de ação, da autonomia dos seus cidadãos, das relações comunitárias, de independência pessoal e de estabelecimento de um mínimo de dignidade social, opta-se por um caminho inverso, destrutivo: de exclusão dos diferentes, de congelamento de um ideal de identidade único e opressor, de perseguição das populações já historicamente vulneráveis do ponto-de-vista político-social, de, em suma, ataque a todos aqueles que são considerados inimigos do movimento “revolucionário”. Aí, sim, *cria-se a destruição*, paradoxo este que aparece com o fascismo e é uma fórmula para entendê-lo. Sua criação, sua “novidade”, sua força e energia, aquilo pelo qual os indivíduos se apaixonam e a razão por que querem participar do movimento, é a capacidade de terminar, eliminar, destruir e abolir. É aí, é por causa disso, que a máquina de guerra “libera a carga mais catastrófica”. A guerra, como não poderia deixar de ser, é “o único objeto que resta à máquina de guerra quando ela perdeu sua potência de mudar” (Deleuze; Guattari: 1996, 122). É por esse motivo que estas máquinas de guerra fascistas, quando tomam o Estado, nesse processo paradoxal de serem ao mesmo tempo inovadoras e aniquiladoras, por quererem uma transformação profunda das formas de organização da sociedade, mas que tal transformação visa

apenas a destruição da própria capacidade de tal sociedade existir, acabam corroendo o próprio Estado por dentro – e o Estado não tem alternativa a não ser colapsar. Prova disso é o gene bélico do fascismo, que tem a guerra como meta, de forma literal ou metafórica, pois que precisa destruir o adversário, o inimigo, aquele que ele considera o responsável pelos seus males. Prova disso também é a necessidade intrínseca de, quando não for mais possível continuar a combater, a vencer, a eliminar aqueles do outro lado do *front*, jamais se entregar ou se render, ou seja, “se a guerra está perdida, que a nação pereça” (Virilio: 1976, 43-44).

2.2.1.4 Suicídio como exclusão

Há um pensamento que Deleuze, sozinho ou com Guattari, repete com frequência desde *Um manifesto de menos*, de 1977, e os *Mil platôs*, de 1980: não haveria, em sua leitura, a noção de maioria. Dito de outra forma: quando compreendida no padrão analítico, a maioria nunca tem um rosto, nunca é um alguém, é sempre um Ninguém (Deleuze; Guattari: 1980, 134). Ele repete isso na entrevista que concede para Claire Parnet no fim da década de 1980, no que ficou conhecido como o Abecedário de Deleuze²¹ e, em outra entrevista dada a Toni Negri, em 1990 (Deleuze: 1992, 214), para mencionar três exemplos. Sem representar necessariamente uma realidade estatística ou numérica, a noção de maioria é associada aos traços de dominação de um grupo sobre o outro. Deleuze e Guattari (1980, 133) explicam que mesmo que o “homem” não exista em maior número no mundo que os mosquitos (e as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais...), eles podem ser considerados a “maioria”: “porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante”. É o não-marcado, aquele que se vê como o padrão para todos os demais, a origem, o modelo. A maioria, dessa forma, é associada ao homem, branco, hétero, cis, habitante das cidades, e por aí vai. Mas, Deleuze alerta, essa identidade fixa escorre, pode escorrer, a qualquer momento. Não que a pessoa deixe de

²¹ É possível ver o trecho nesse link: <https://youtu.be/c2r-HjICFJM?t=1368> Acesso em 10 ago. 2023.

ser homem, ou branco, ou hétero, como alguns homens, brancos, héteros parecem se preocupar constantemente, mas que “[t]odo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo”, como conta Deleuze (1992, p. 214) para Negri. Indo além: ninguém conseguiria manter esse formato fixo, essa imutabilidade-imobilidade, de forma tão incorruptiva a todo momento. Por isso que ele diz, junto a Guattari, que “a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por desviar do modelo” (Deleuze; Guattari: 1980, 133-134). Ou seja, mesmo que se estabeleça um formato, um padrão a se comportar, um modelo a seguir, sempre em algum instante, quando não é possível se controlar, um determinado comportamento fora do planejado, que contradiz e abre o cadeado dessa prisão, pode aparecer. Não é exatamente uma certeza que ocorra o devir, mas uma potencialidade. E já como potencialidade, um perigo para quem quer manter artificialmente uma maioria. Porque a minoria é sempre vista como fora do projeto totalizador: “o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo” (Deleuze; Guattari: 1980, 134). Esse devir-minoritário não é uma condição dada de antemão: é uma possibilidade de abertura para um momento, um acontecimento que cria uma transformação, algo novo, que estabelece um diferente horizonte.

O que o fascismo fez – e faz, nas suas novas roupagens – é confundir esses dois elementos até o ponto de se sufocar por completo ao fim, num processo que não há como escapar da própria morte. Há um movimento inicial de um grupo de fora do Estado; portanto, em tese, de fora de uma maioria então constituída, com toda a energia libidinal dessa posição, de se saber lutando contra a estrutura já estabelecida que é vista como um tipo de opressão. Essa é a energia das máquinas de guerra, mencionadas no subcapítulo anterior, sedutora e que, em outros momentos e em outras condições, se aparenta com a das revoluções, por exemplo – é o que Deleuze chama de devir revolucionário (mas não confundir com o futuro das revoluções na história, ou seja, com a consequência que esse devir teve no processo histórico que é, geralmente, “pouco revolucionário” (Deleuze: 1992, 211)). Entretanto, ao se comportar como Estado, querendo formar uma maioria, essa máquina de guerra, em vez de produzir uma novidade, uma tentativa de reconstruir as estruturas da sociedade em outros

formatos, ou ao menos tentar se estabelecer como uma maioria constitutiva, num processo conservador, precisa continuar a se alimentar da energia que a “novidade” engendra. É nesse momento que o circuito se fecha.

De um lado há o estabelecimento do que é o padrão majoritário dos projetos fascistas – o ariano, o romano, o homem de bem –, do outro, a dificuldade constantemente crescente de se precisar as fronteiras deste padrão. O que era o modelo ontem não funciona mais para hoje. O que era a maioria ontem já não cabe mais no hoje. Não que as demais pessoas excluídas dessa definição tenham produzido devires-minoritários, e tenham se percebido fora do grupo identitário que se vê como maioria (o que demonstra que maioria e minoria não são conceitos opostos similares nem complementares), mas que as exigências para ser considerado parte dessa maioria se tornam mais e mais extremas. Exemplificando: os alemães que sobreviveram à guerra eram, ainda no início do conflito, considerados partes do projeto nazista de constituição do III Reich. Com o passar do tempo, eles mesmos foram excluídos do plano fascista de dominação total. Não por terem se entendido como não-arianos, mas porque os líderes nazis não os vinham mais como iguais, apenas como fracos e os responsáveis pela derrota alemã. Isso acontece porque a ideia de maioria não é fixa, é sempre o Ninguém, o vazio, porque o ideal de maioria reflete apenas o rosto do seu líder, que é uma ausência, pois não acredita que ninguém o espelhe, não enxerga outrem como digno de se ombrear consigo: ao fim, vira uma maioria de um homem só. Mesmo assim, tal líder precisa da energia da criação para manter seu movimento em constante rotação. O que acaba por produzir unicamente, como visto, a destruição.

Dito de outra forma: como ninguém se adequa permanentemente à maioria, o processo é sempre de diminuição do espectro daqueles que são capazes de pertencer à tal grupo majoritário. Por isso que o Estado fascista tem como fim, mesmo que não intencionalmente, a autodestruição, pois é baseado em uma ilusão que jamais poderá se concretizar (a tal maioria). Os fascistas estabelecem o povo ideal e vão diminuindo esse alcance e excluindo quem, a cada revisão da sua receita, não se encaixa nesse formato. No caso do nazismo, é fácil enxergar como isso funcionou: em primeiro lugar comunistas, judeus, portadores de deficiência, ciganos, todos os que não são

considerados arianos foram excluídos da maioria. Depois, até o próprio povo alemão é transformado em culpado, em alvo, naquele que é o responsável pela não concretização do projeto porque não se encaixa no ideal de força, e são retirados também da maioria. Ao fim, não sobra ninguém – como dito por Deleuze e Guattari a maioria é Ninguém. Ou, como teria dito Hitler, “[e]sses que restarão após este combate são os medíocres, porque os bons foram mortos” (GHDI: 1945, 2).

Não existe esse formato de maioria que seria o povo ideal, idealizado, imaginado, eterno, idêntico enquanto identidade, sem qualquer modificação. Esse povo que se pretende ideal acaba por excluir quem não for a imagem e semelhança do próprio *Führer*, terminando apenas com o *Führer* se identificando com o seu próprio ideal. Sozinho, a única saída possível é se exterminar. E, como visto, o suicídio do líder da maioria pressupõe a aniquilação também da maioria.

2.2.2 – Nihilismo realizado

A associação do nihilismo com o fascismo não é exatamente incomum. O cientista político britânico Roger Griffin (2018) menciona ao menos três livros que mostrariam, segundo ele, como o nihilismo serve de pano de fundo para uma atitude fascista. Hermann Rauschning, com o seu *Revolução do nihilismo*, mostra o desejo por trás do nazismo de criar uma nova ordem destruindo os valores conservadores e cristãos. Hannah Arendt, no seu *Origens do totalitarismo*, fala como o nazismo (e o stalinismo) usou a propaganda e o terror para suprimir as liberdades individuais com o fim de maximizar o poder do Estado. E György Lukács, com o seu *A destruição da razão*, descreveu que os nazistas teriam bebido do que ele chamou de filosofia irracionalista – basicamente todos os autores, de Schopenhauer a Heidegger, passando por Nietzsche, que não seguiram de perto o pensamento de Hegel. Segundo Lukács, tal filosofia teria aberto a possibilidade para o uso de mitos e teorias da conspiração como forma de construir uma nova ordem (ver Griffin: 2018, e-book).

Mas mesmo Griffin, com o seu gigantesco esforço de mapear e sistematizar a produção da área, não dá conta de todas as menções que relacionam um termo ao outro—nem ele se propõe a isso. Ele também não se aprofunda tanto na sua associação entre niilismo e fascismo, relacionando a noção de niilismo a algo como a destruição de um mundo, de um modo de ser, de uma forma de encarar a vida, para o aparecimento de outro, “novo” (mesmo que baseado em ideais antigos ou inventados).

Outro exemplo da relação niilismo-fascismo é dado logo no início da conferência que Leo Strauss profere na New School for Social Research, em Nova York, em 1941 – portanto ainda no meio da Segunda Guerra Mundial – sobre o “niilismo alemão”. Segundo Strauss, embora a “maioria de nós” associe com facilidade a expressão niilismo ao nazismo, o niilismo alemão não seria aquele mais “comum”. Segundo ele, este estaria associado a uma “vontade de nada, a destruição de tudo, incluindo a si mesmo, portanto um desejo de autodestruição” (Strauss: 1999, 357), já o niilismo alemão transformou esse desejo para a destruição dos princípios da civilização como tal (Strauss: 1999, 364). Além de Strauss, Deleuze e Guattari, em 1980, argumentaram que “existe, no fascismo, um niilismo realizado” (Deleuze; Guattari: 1996, 123). Mais recentemente, a pensadora estadunidense Wendy Brown (2019) também se utilizou do niilismo para abordar a ascensão da nova extrema-direita nas primeiras décadas do século XXI, como se verá no fim desse capítulo. Isso para ficar em poucos, mas representativos casos.

Tal definição de fascismo como um niilismo realizado é o objeto principal de toda essa tese – e será mais bem explicada ao longo de toda a sua redação. Mas há uma maneira alternativa de pensar tal asserção, feita pelo filósofo estadunidense John Protevi, que remete a outros conceitos desenvolvidos pelos pensadores franceses nos *Mil platôs* e que merece ser também visitado, antes de prosseguirmos na investigação da correlação entre niilismo e fascismo.

2.2.2.1 – A leitura de Protevi

Logo no início do seu texto “‘A Problem of Pure Matter’: Deleuze and Guattari’s Treatment of Fascist Nihilism in *A Thousand Plateaus*”, Protevi caracteriza o niilismo segundo Nietzsche e defende que, de acordo com essa definição, o nazismo não poderia ser visto como uma realização do niilismo nietzschiano. Pela caracterização proposta pelo filósofo estadunidense, que carrega na sua leitura a influência deleuziana sobre Nietzsche, niilismo poderia ser visto de três formas diferentes: 1/ seria a desvalorização do mundo atual em favor de um mundo superior (seja transcendente – com a incapacidade de se acreditar num mundo pós-morte, por exemplo – ou imanente – impedindo de se reafirmar o presente em prol de um futuro a que nunca se chega); 2/ seria a perda de uma crença num mundo superior (mesmo caso de relação que pode ser tanto transcendente como imanente) que criaria um relativismo imobilizador por não ter diferenças de valores que podem balizar a vida; e 3/ seria a escolha por um apagamento em vida, em vez da busca por um agir na própria vida, que culminaria na passividade extrema. Nenhum desses três modos de ler o niilismo parece ser adequado para se entender o fascismo – esse movimento que “produz morte e destruição como um objetivo positivo da sua máquina social”, como o define rapidamente Protevi (2000, 167). Contudo, ele próprio acredita que haja, sim, uma explicação para o fascismo baseado em uma ideia de niilismo, mas um niilismo puramente elaborado a partir de *Mil platôs* de Deleuze e Guattari, um niilismo fascista, ou um niilismo solar, por assim dizer, em contraponto ao niilismo lunar, deprimido, apresentado, segundo ele, em Nietzsche.

Para tanto, Protevi busca ao longo dos *Mil platôs* os conceitos que o ajudam a defender sua leitura. Segundo esse raciocínio, haveria quatro pontos a se explorar: 1/ uma forma cancerosa de Corpo sem Órgãos (doravante CsO); 2/ as já mencionadas linhas de fuga; 3/ a teoria da sedimentação; 4/ a relação entre as máquinas de guerra e o Estado (também já mencionado). Esse subcapítulo, assim, focará prioritariamente nos pontos 1/ e 3/.

2.2.2.1.1 – Corpo sem órgãos

Para começar, Protevi sugere que caso o platô “Como criar para si um corpo sem órgãos” se chamasse “Como fazer para si um corpo que não é um organismo?”, haveria um melhor entendimento da proposta deleuziana-guattariana nesse texto. Porque, Protevi explica, um corpo é “um sistema econômico que funciona com um mecanismo de apropriação e regulação”. É também uma “região de fluxo de matéria-energia que tem relativa consistência” (2000, 169). Isto é, um conjunto de entes que funciona dentro de uma determinada ordem, controlando sua desagregação e mantendo um arranjo. Ou dito de forma bastante sintética e enfática: “O corpo é tão-somente um conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes” (Deleuze; Guattari: 1980, 189). Já órgãos, nesse contexto, são máquinas que fazem acoplamentos que permitem controlar o fluxo da matéria-energia mencionado acima. Tal fluxo pode ser interrompido ou liberado para o próprio corpo, ou desviado para outros corpos, fazendo com que o corpo de onde sai a matéria-energia diminua sua potência, sua força ou simplesmente se esvazie. Nesse último caso, o corpo é chamado de organismo por Deleuze e Guattari. Porque, nesta circunstância, a organização interna dos órgãos é feita a partir de uma hierarquia que se apropria da matéria-energia dos órgãos e canaliza parte para o benefício de um outro corpo, um corpo superior e/ou transcendente. Protevi sugere, assim, que a intenção do platô é recomendar a produção de um corpo que não pudesse ser confundido com um organismo, isto é, produzir um corpo que não obedecesse a esse tipo de comportamento de desvio da energia interna para projetos transcendentais. Um corpo, em suma, que não é um mero organismo (Protevi: 2000. 169-171).

Por sua vez, um CsO é uma prática, uma construção, não é um retorno a um estágio anterior, edênico ou infantil. É o corpo do desejo, “do qual o esquizofrênico faz a experiência extrema”, explica o filósofo François Zourabichivili em livro sobre Deleuze, lembrando também que é uma experiência limite que pode ser vivida, mas apenas raramente; que pode ser atingida unicamente via “condições ambíguas”, em que se leva ao máximo a própria desagregação da vida, como no uso de drogas ou de práticas masoquistas (Zourabichivili: 2004, 15). É “uma produção arranjada

imanentemente pura”, acrescenta Protevi, um “fluxo de matéria-energia” que não se importa com os focos exteriores que drenariam “os excessos para fora do corpo” (Protevi: 2000, 171). Por isso que o CsO não é contra os órgãos, posto que precisa deles ou atua com eles, mas contra um determinado tipo de organização dos órgãos, uma “organização orgânica dos órgãos”, como escrevem Deleuze e Guattari (1980, 196). É contra essa organização, que constrói um “organismo, uma significação, um sujeito” (Deleuze; Guattari: 1980, 197) – em suma: um sentido que, levado às últimas consequências, pode se tornar asfixiante porque imobilizador – que o CsO se antepõe. Em alguns momentos, contudo, é necessário ser um “organismo”, a dupla de pensadores franceses explica. Para que haja uma organização interna da sua psiquê, do seu corpo, e você não seja visto como um “depravado”, como um “desviante”, como um “vagabundo”.

Tentando explicar o que seria o CsO, Deleuze e Guattari mencionam o masoquista, o personagem que poderia, *in extremis*, atingir-compor um CsO, e é, ao mesmo tempo, exemplo do que a sociedade mais moralista considera como depravado. Para a dupla de pensadores, o masoquista não pode ser encarado como aquele que unicamente tira prazer da dor, ou mesmo que tem o prazer como objetivo singular da prática. A dor seria apenas uma espécie de veículo, uma passagem para que se construísse um CsO, para que se produzisse um corpo de pura intensidade, limítrofe.

Deleuze e Guattari continuam a explicar, que, para evitar ser considerado um “desviante”, é necessário ser uma “significação” – o corpo precisa participar do jogo do significado, ser parte daquilo que significa algo; ter, em suma, um sentido. Não pode se comportar de forma desorganizada, irracional. Tem que haver uma previsibilidade. Da mesma forma, é necessário ser um “sujeito”, para não ser considerado um “vagabundo”. Ser um indivíduo que sujeita o mundo à sua volta, como todos os demais sujeitos, como todos os demais. O CsO age exatamente volteando esses formatos já preenchidos: no primeiro caso (depravado), ele “opõe a desarticulação (ou as *n* articulações) como propriedade do plano de consistência”; no segundo (desviante), ele propõe “a experimentação como operação sobre este plano

(nada de significativo, não interprete nunca!); e no terceiro (vagabundo), ele propõe “o nomadismo como movimento” para se provocar a dessubjetivação, para não haver o estabelecimento de um sujeito fixo e eterno, (Deleuze; Guattari: 1980, 198). O CsO, portanto, é o que nos libera dessas predeterminações, nos torna vazio de sentidos prévios, nos livra de um sistema orgânico (de um organismo) que já sabe como devemos nos comportar, qual nosso papel dentro do campo das significações e nos dá uma postura fixada, diante de objetos. Se evitarmos formar um CsO, há a promessa de não sermos caracterizados como depravados, desviantes, vagabundos ou termos congêneres. De sermos, em suma, bons cidadãos ou, elevando o caso ao máximo, homens de bem.

O CsO também pode ser visto como um substantivo próprio, como *o* CsO. Nesse caso, ele é o “‘plano de consistência’, a economia das economias, o fluxo matéria-energia do sistema terrestre/cósmico” é, em resumo, “a Terra” (Protevi: 2000, 170). Numa tentativa de aproximação, poder-se-ia entender o plano de consistência, conceito puramente ontológico, como uma espécie de “arranjo imanente” de CsO, onde os diversos possíveis CsO interagem, se interrelacionam, criam um sistema de fluxos e cortes. Um conjunto maior, um campo de possibilidades, aberto, em que os CsO, como substantivos comuns, podem participar. Mas nem todos CsO se qualificam para integrar *o* CsO. Há um CsO que pode ser visto de forma positiva e outro de forma negativa. Neste último caso, no processo de desestratificação (de desorganização, de des-significação, de des-sujeição), de retirada desses estratos, dessas camadas, para torná-lo liso, processo típico do CsO, acaba-se por perder o próprio corpo, que não consegue reter nem mesmo a estrutura que o sustenta. O processo de troca é, como o próprio termo sugere, desestruturante e a capacidade de reter um corpo se esvai. “É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora”, alertam Deleuze e Guattari (1980, 199), lembrando que o processo de trocas do CsO sempre trabalha num limite que, se for ultrapassado, não há uma possibilidade de retorno. No caso do CsO visto como forma positiva, o fluxo de trocas característico do CsO faz com que o corpo se esvazie de sentidos anteriores, se torne uma folha em branco, sem associação a uma organização, a uma

determinada significação ou a ser sujeito estabelecido, se emancipando para devir (algo).

Os CsO ainda podem ser categorizados de três forma diferentes: cheio, vazio ou canceroso. O primeiro caso é aquele em que as trocas são realizadas por meio uma destratificação experimental, com a “prudência necessária”, com “a arte das doses”, sem cair, portanto, em uma overdose (Deleuze; Guattari: 1980, 198), um destratificação em que as ondas de fluxo de matéria-energia seguem dentro da imanência, sem serem desviadas para outros fins transcendentais. O CsO vazio é aquele que foi destratificado por completo, que foi tão esgotado que não consegue mais fazer trocas com outros corpos. Os exemplos dados por Protevi são: o hipocondríaco, o paranoide, o esquizo-catatônico, o drogado, o masoquista. “Como indicação de zero de intensidade, eles são exemplos do niilismo lunar”, sugere Protevi, lembrando da definição dada ao niilismo que ele caracterizou como nietzschiano (Protevi: 2000, 171). Já o CsO canceroso é onde está o fascismo. É um tipo extraordinário de CsO, que acontece nos estratos, nas camadas de informação acumuladas pelo tempo. Em vez de tornar essas camadas lisas, o CsO acumula mais informação nesses níveis. “Se os estratos dizem respeito à coagulação, à sedimentação, basta uma velocidade de sedimentação precipitada num estrato para que ele perca sua figura e suas articulações, e forme seu tumor específico nele mesmo”, tentam explicar Deleuze e Guattari (1980, 201). É nessas condições que o CsO se torna canceroso e produz o fascismo.

2.2.2.1.2 – Estratificação

Para entender o que Deleuze e Guattari dizem com essa terminologia de estratificação e sedimentação, é necessário ir a outro platô, o chamado *A geologia da moral*. Nele lemos que estratificação consiste “em formar matérias, aprisionar intensidades ou fixar singularidades em sistemas de ressonância e redundância, constituir moléculas maiores ou menores no corpo da terra e incluir essas moléculas

em conjuntos molares” (1980, 54). É o registro em formato geológico da codificação, da transformação dos dados livres, dos dados que existem no mundo sem qualquer ou necessária correspondência com sentido ou significado, em algo que já está marcado, que é fixo, em algo existente e conhecido, em uma cifra já registrada. Segundo Protevi (2000, 172), é a aposta dos pensadores franceses para trabalhar com a dupla metafísica conteúdo-forma sem respeitar os termos da tradição, defendendo que é possível falar sobre o tema sem cair num dualismo de equivalências, em que um termo sempre é diminuído em prol do outro. A estratificação (forma) cria uma organização padrão para o que aparece de novo (substância), o que foge das possibilidades imediatas de compreensão para que, após serem decodificadas, sejam entendidas²². Transforma esse ímpeto inicial de criação em algo que precisa ser, simplesmente, entendido, representado, apenas com os valores já estabelecido. São “capturas” ou “buracos negros”, como escrevem Deleuze e Guattari: as estratificações retêm “tudo o que passasse ao seu alcance”. Enquanto isso, “a terra, ou o corpo sem órgãos, não parava de se esquivar ao juízo, de fugir e se desestratificar, se decodificar, se desterritorializar” (Deleuze; Guattari: 1980, 54). Novamente Deleuze e Guattari apresentam uma dupla de conceitos que não são equivalentes exatos, menos ainda complementares, mas que funcionam como um processo de gato e rato: enquanto um foge por conta da produção de elementos novos, da criação, outro tenta correr atrás para estabelecer os limites que não podem ser ultrapassados, com o receio de que, ao se cruzar essa fronteira, é possível que se perca o contato com a organização (social, biológica, política, etc.), com a produção de significado (em um discurso, por exemplo), com a constituição de um sujeito (ou uma identidade, para deixar o exemplo ainda mais óbvio). O que nos interessa aqui é saber que a sedimentação é “seleção de material homogêneo de um fluxo subordinado” e “uma

²² Embora seja essa a explicação de Protevi, tal afirmação pode ser vista com desconfiança por um eventual leitor de *Mil platôs*. Como explicou a professora Mariana Toledo de Barbosa em comunicação pessoal, Deleuze e Guattari, “assim como (o linguista dinamarquês Louis) Hjelmslev, preferem falar da relação entre conteúdo e expressão do que da relação entre conteúdo e forma. E atribuem, ainda seguindo a grade de Hjelmslev, adotada explicitamente por eles, tanto ao conteúdo, quanto à expressão, forma e substância. Ou seja: o conteúdo tem uma forma e uma substância, e a expressão tem uma forma e substância”.

forma de conteúdo, que é a deposição desses materiais em camadas” (Protevi: 2000, 173).

Explicando: o câncer, o CsO fascista, acontece quando há uma sedimentação exagerada – quando a estratificação acontece de forma muito acelerada –, quando há um acúmulo de informação sem que haja uma instância outra que consiga processar esses dados. Uma pessoa é soterrada e precisa, de qualquer forma, lidar com esse caminhão de informações que cai sobre ele. Nesse caso, o tipo (o personagem, o sujeito, o indivíduo...) produz um CsO que, em vez de buscar se esvaziar de sentidos, luta contra a própria ideia de um corpo esvaziado de sentido: ele está lotado, cheio, empanturrado – e quer mais. É um *bug* no sistema do CsO, que o faz agir de forma contrária ao que ele agiria – como um câncer. Em vez de se desvencilhar das segmentações, as informações se acumulam nelas. Há “uma proliferação de pontos de captura”, “uma proliferação de buracos-negros”, como escreve Protevi, buracos-negros que não deixam passar nenhuma informação. Tudo é absorvido, nada foge. Ele precisa processar tudo, ele se acha capaz de tudo. O sujeito se enche de “razão”, sabe o sentido, a significação do seu entorno, tudo é passível de ser “compreendido”. Na mesma pessoa estão inscritos um tipo “legislador” e, ao mesmo tempo, um “súdito”, Protevi exemplifica. Tal personagem se acha capaz e no direito de tomar conta, de forma unilateral e a partir de suas convicções pessoais, do seu bairro, da sua cidade, do país. Ele é ao mesmo tempo “juiz, júri e executor - e policial, detetive particular, operador de vídeo doméstico, organizador de segurança da vizinhança...” Sua “formação-consciente fugitiva” compartilha o mesmo tipo pesado de vigilância sobre si mesmo e sobre os outros (2000, 173). Está formado o chamado microfascismo.

No platô “Micropolítica e segmentaridade”, Deleuze e Guattari exemplificam como (e onde) tal microfascismo pode aparecer:

Fascismo rural e fascismo de cidade ou de bairro, fascismo jovem e fascismo ex-combatente, fascismo de esquerda e de direita, de casal, de família, de escola ou de repartição: cada fascismo se define por um microburaco negro, que vale por si mesmo e comunica com os outros, antes de ressoar num grande buraco negro central generalizado (1996, 100).

O “grande buraco negro central generalizado” mencionado deve ser entendido nesse caso específico como a formação do Estado fascista – quando o fascismo se

entranha também nas estruturas de captura do aparelho do Estado e, ao fim, quando eles se transformam no próprio Estado, como organização social de uma certa organização social.

Pode acontecer de o microfascismo não mudar de escala para se transformar em um Estado, ficando, nesse estágio, *apenas* “banhando cada minúscula célula”, como escrevem Deleuze e Guattari. Nesse caso, não há a centralização das forças, mas as células cancerosas podem entrar em metástase e contaminar o restante dos tecidos. Ou como vírus – a imagem usada por eles neste trecho do platô – podem se adaptar às mais diferentes situações e modificar todas as percepções dos contaminados. “Em lugar do grande medo paranoico”, típico dos Estados totalitários e as suas táticas extensivas de perseguição – Estado totalitário que o Estado fascista *também é*²³ –, “encontramo-nos presos por mil monomaniázinhas”, que impulsionam o sujeito a se achar certo o suficiente para se transformar no “dono do pedaço” – não há dúvida, não há abertura, não há possibilidade de mudança, há só uma identidade fixa, imutável, que o autoriza, ele próprio se autoriza, a agir numa postura de superioridade em relação aos demais. São “luzes ofuscantes que dão a qualquer um a missão de um juiz, de um justiceiro, de um policial por conta própria, de um *gauleiter*, um chefe de prédio ou de casa” (Deleuze; Guattari: 1996, 121). Cada um encontra o seu buraco negro e se torna perigoso nesse buraco, “dispondo de uma clareza sobre seu caso, seu papel e sua missão, mais inquietantes que as certezas da primeira linha” (Deleuze; Guattari: 1996, 121).

2.2.2.1.3 – Do micro para o macro?

²³ Nesse caso específico estamos afirmando que todo Estado fascista segue um procedimento que parte do totalitarismo, com repressão e perseguições a inimigos do regime, por exemplo, mas vai além. Como se o Estado fascista se utilizasse dos elementos do totalitarismo, mas o ultrapassasse durante o seu processo de destruição.

Para Protevi, Deleuze e Guattari teriam deixado claro em ainda outro platô, “Aparelho de captura”, que a forma Estado do fascismo não seria mais algo a se concretizar. O próprio capital seria uma máquina de guerra “ocupando o mundo como um espaço liso, capaz de brotar em qualquer lugar numa velocidade infinita” (Protevi: 2000, 184). Realmente: Deleuze e Guattari chegam a dizer que “[q]uando os fluxos atingem esse limiar capitalista de descodificação e de desterritorialização [...], pareceria precisamente que não haveria mais necessidade de Estado [...] para assegurar a apropriação tornada diretamente econômica” (Deleuze; Guattari: 1980, 566). Não que o Estado vá desaparecer, mas que ele se torna apenas um realizador, um catalisador da axiomática capitalista, em que todos os fluxos se transformam em, unicamente, fluxo do capital. Por isso, Protevi insiste: o tempo dos Estados fascistas passou (não necessariamente para sempre, ele se preocupa em fazer a ressalva). A preocupação atual, de toda forma, seria apenas com os microfascismos.

Contudo, há uma curiosidade numa versão anterior do artigo de Protevi, publicada no site do próprio autor²⁴, que levanta uma reserva nessa afirmação sobre o fim do período dos Estados fascistas. No trecho final do artigo publicado no livro, em que ele tenta usar o seu conceito de niilismo fascista para falar sobre a guerra que destroçou o mapa da antiga Iugoslávia, o filósofo estadunidense afirma que os “*Mil platôs* nos ajudam a entender a ‘antiga Iugoslávia’ como uma instância de niilismo fascista” (2000, 185). Ele menciona a formação de um Estado suicidário, fala da intervenção de outros Estados capitalistas para evitar que houvesse o fechamento completo do conflito – ambas características, segundo ele, do fascismo –, mas deixa em aberto a correlação entre microfascismo e macrofascismo. Na versão anterior do artigo, contudo, há ligeiras diferenças que mostram que, em um curto espaço de tempo, ele mudou de ideia sobre como o tema principal de seu texto poderia ser aplicado hoje em dia em um conflito existente. Nessa versão anterior, ele ainda dizia que não havia como dizer que o processo de um Estado suicidário acontecia. Ou seja, ao utilizar o conceito de fascismo desenvolvido por Deleuze e Guattari em dois

²⁴ Essa versão do texto pode ser encontrada aqui: <http://www.protevi.com/john/Nihilism.pdf> (consultado dia 28/08/2023)

momentos, mesmo que muito próximos, ele correu o risco de ter que ir adaptando o texto de acordo com o desenrolar dos fatos.

Esta não é uma defesa para que a coruja de Minerva volte a somente levantar voo ao cair do crepúsculo, mas para ficarmos atentos a afirmações como a feita sobre o fim da possibilidade de produção de um Estado fascista. Os próprios Deleuze e Guattari são mais cuidadosos quando abordam a capacidade dos atuais fluxos capitalistas de provocar descodificação e desterritorialização. Eles escrevem que, nestas circunstâncias, “*pareceria* precisamente que não haveria mais necessidade de Estado” (grifo acrescentado), não que é uma certeza. E a crise econômica de 2008, que desencadeou uma onda de fortalecimento de movimentos políticos de extrema-direita organizados, associada a acontecimentos da magnitude da pandemia de Covid-19, ou do cotidiano fortalecimento de um regime tecnocrata, nos fazem colocar em xeque nossas certezas sobre a não possibilidade da construção de um Estado fascista atualmente. Talvez não da mesma maneira como os Estados europeus de 1920-40. Nos moldes atuais, provavelmente com uma pegada mais forte de um neoliberalismo individualista, com a atuação de tecnologias nem imaginadas no início do século passado, talvez sem uma indústria da morte tão azeitada quanto aquela que almejou a Solução Final, mas com uma outra forma de produzir morte em escala, com uma outra maneira de criar campos de concentração, agora com refugiados, imigrantes ilegais, habitações insalubres de periferia, minorias malvistas pela maioria governante, talvez em um mundo vivendo um perigo ainda maior que qualquer outro já vivido pela humanidade com a crise climática. Mas que ainda assim possa ser caracterizada como fascista ou, seguindo o procedimento de atualização ocorrido em outra forma de organização política que fez com que vários ideólogos fossem chamados neoliberais em vez de meramente liberais, por conta de uma certa atualização piorada das teorias anteriores (para uma história sobre o neoliberalismo, ver Harvey: 2005), num neofascismo.

Por fim, outro detalhe que merece ser destacado na leitura de Protevi: o tipo de apoio argumentativo que ele usou para definir o nihilismo nietzschiano de “lunar” – porque seria produzido por um CsO vazio, que tenderia a zero de intensidade –, em

contraposição ao deleuziano-guattariano, que seria “solar” – maníaco, que tenderia à destruição, e, ao fim, à autodestruição. Por estar mais próximo de Deleuze que de Nietzsche, é esperado que sua definição se baseie mais naquele pensador que nesse. Mas, como se verá com maior detalhamento no próximo capítulo, se acompanharmos mais de perto Nietzsche, talvez dê para pensar que não haveria um tipo (personagem, sujeito etc.) niilista, mas que o nosso momento histórico, sim, que seria niilista. São as formas de lidar com esse niilismo que já está aí, dado, para todos, é que variam. Entre as formas de encarar o “mais inquietante de todos os hóspedes”, como Nietzsche chamou o niilismo (VP1), é possível encontrar uma maneira que se assemelharia ao que Protevi chamou de niilismo solar. É exatamente esse tipo que “concretiza” o niilismo, que transfere esta força que aponta em direção ao “nada” para o fascismo.

2.2.2.2 – A leitura de Brown

Esse capítulo termina com uma seção que poderia estar tanto nesta parte quanto na próxima, tamanha a sua interseção entre os temas principais de ambas as partes. Optou-se por incluí-la aqui como uma ponte para o próximo tema – niilismo – e uma introdução para o terceiro capítulo, que abordará o ressentimento. Há, contudo, uma ressalva a se fazer antes desse deslocamento. Ao estudar os fenômenos políticos institucionais de extrema-direita que assolam o mundo desde ao menos a crise econômica de 2008, ela diz que o termo fascismo não dá conta dessa novidade – ela sugere ser necessário criar uma nova noção, uma que abarcasse as particularidades desse movimento atual (Brown: 2019b, 20). Seria importante desenvolver outro termo porque os fenômenos atuais não seguiriam exatamente os preceitos daqueles dos regimes nazifascistas. Sem entrar no mérito de defender se tais regimes contemporâneos seriam ou não fascistas (ou neofascistas), o que vale a pena destacar no trabalho de Brown é o uso de conceitos como o de niilismo e o de ressentimento para explicar tais organizações governamentais-estatais desse início de século XXI. No

uso dessas ferramentas teóricas daria para ver como esses governos (fascistas, neofascistas ou outro termo a ser elaborado) seriam a realização do niilismo – motivo de todo esse subcapítulo.

2.2.2.2.1 – Sem futuro

É verdade que Brown se utiliza do niilismo e do ressentimento, numa leitura com inspirações nietzschianas, desde ao menos 1995, quando ela falou sobre como tais conceitos comporiam nosso modo de organização, mesmo que de grupos ligados à esquerda, como as feministas do Atlântico Norte – um dos temas por ela estudado em seu livro *States of injury – Power and freedom in late modernity* (algo como “Estados de injúria – poder e liberdade na modernidade tardia”)²⁵. É verdade também que ela continua, até hoje, vendo o niilismo como um conceito indispensável para se pensar a política, como comprova a sua mais recente obra, chamado de forma direta de *Nihilistic times* (algo com “Tempos niilistas”). Nessa obra, inclusive, ela faz uma “lista não exaustiva” de como o niilismo aparece hoje na esfera pública: não apenas como um “caos moral onipresente” ou meramente como “desonestidade” como também em casos de “afirmações de poder e desejo” quando não há qualquer consideração pela “verdade, justiça, consequências ou o futuro”, isso sem falar na própria ética. Ela continua: niilismo aparece também na quebra do contrato social, quebra esta muitas vezes até feita de forma displicente ou até festiva – e tal atitude não seria exclusiva do espectro político da direita, ela ressalta. O niilismo se mostra também numa “deliberada indiferença com um planeta frágil e com democracias frágeis”. É a “falsidade e a criminalidade”, que permeiam todos os espaços públicos, e sua consequência direta: retirar o cidadão desses espaços e fazê-lo se preocupar apenas com seu âmbito mais

²⁵ “Eu quero sugerir que muito do feminismo do Atlântico Norte partilha profundamente tanto de um espírito epistemológico quanto de uma estrutura do ressentimento e que isso constitui uma boa parte de nosso nervosismo sobre nos movimentar em direção a uma análise completamente nietzschiana na sua prudência sobre a verdade como uma teoria política pós-fundacional deve ser”, escreveu Brown (1995, 45), por exemplo.

individual, comezinho. É a estratégia de trocar os objetivos políticos gerais pela “moral tradicional”, que asseguraria para públicos historicamente privilegiados suas já estabelecidas distinções de raça, gênero e propriedade e ainda atrairia novos eleitorados para essas propostas supremacistas. Está nas práticas oportunistas de até mesmo figuras sérias do espaço público. Na “indiferença popular sem precedentes” para aceitar discursos de líderes políticos ou religiosos sem qualquer preocupação com consistência ou veracidade. Nas disputas epistemológicas entre direita e esquerda, “na ferrenha defesa da religião e tradição de um lado, e razão e progresso, do outro, com nenhum lado fazendo concessão *ou* evitando as armadilhas sobre as quais cada uma das bandeiras está plantada e sobre a qual as batalhas são travadas” (Brown: 2023, 10-1).

Mas é em um capítulo específico – o último – de seu livro anterior, *Nas ruínas do neoliberalismo*, que ela faz um uso cuidadoso de ambos os conceitos para abordar diretamente a ascensão da extrema-direita no mundo ocidentalizado. Para início de argumento, segundo ela, haveria um paradoxo atual em que o homem produz um certo tipo de poder tão forte que rebaixa a capacidade do próprio homem de moldar o mundo – e esse paradoxo geraria “novos e mais numerosos sujeitos do ressentimento e um niilismo que vai além dos sonhos lúcidos de Nietzsche” (Brown: 2019b, 200). Quanto mais poder o homem consegue arregimentar, menos poder consegue colocar em prática – num processo cujos resultados podem ser vistos com bastante clareza dentro do mundo da tecnologia ou da ciência, para mencionar unicamente dois casos. Ela diz que os efeitos do niilismo atual teriam ultrapassado aqueles previstos por Nietzsche porque o filósofo alemão teria interpretado tal conceito que pairava sobre o mundo “apenas” a partir de um deslocamento da posição superior do divino e da moralidade forjada pelo cristianismo. Em seus lugares, entraram a razão e a ciência. Esta é uma postura muito parecida com a de Max Weber quando fala do desencantamento do mundo e a de Tolstói ao mencionar a sua “dessacralização” (Brown: 2019a, 161) – o que é uma leitura possível de ser feita, é claro, mas, ainda assim, limitante da capacidade crítica do que Nietzsche chamou de “a história dos dois próximos séculos” (Nietzsche VP Prefácio 2), como se verá no próximo capítulo.

O niilismo, para Brown, teria desvalorizado os valores, esvaziando-os de verdade e fundamentos, enfraquecendo “a reivindicação e a força da consciência” – o que teria uma série de consequências, entre elas o que ela chamou de “dessublimação da vontade de poder” (Brown: 2019a, 164). Ela lembra que, de acordo com Nietzsche (e Freud), a consciência teria aparecido quando a vontade de poder, em vez de ser exteriorizada, com o fim de expandir a força e aumentar o horizonte de ação do indivíduo, é internalizada. Nesse processo, a consciência funcionaria não apenas como mecanismo de repreensão – criando culpa, remorso e má consciência – mas também de coibição, impedindo de se fazer algo que seria visto como indesejado pelo indivíduo.

Com o aumento do niilismo (ou seja, neste caso, a diminuição de valores fixos universais e eternos que nos balizariam) e o seu conseqüente enfraquecimento da atuação da consciência nesse processo de coibir e repreender nossas ações – posto que não haveria um valor “externo” com que comparar os valores “internos” –, houve uma liberação (dessublimação, uma de-sublimação, um processo de inversão da sublimação) da vontade de poder, que pôde ser exteriorizada sem qualquer tipo de impedimento que freasse os ataques a outros entes. Dito de outra forma, a perda de valor dos valores também teria afetado nossas barreiras psíquicas e mecanismos de segurança de sociabilidade a ponto de nos permitir colocar em prática nossas vontades mais cruas sem ter qualquer “dor na consciência”. Além de produzir culpa, remorso e má consciência, a vontade de poder interiorizada também nos faz ponderar sobre o que devemos ou não fazer dentro de um contexto social, segundo Brown, que se apoia aqui no pensador alemão Herbert Marcuse que, por sua vez, se baseia em Freud.

No processo de restrição elevada à máxima potência possível, cria-se um corpo reprimido totalmente capturado pelos aparelhos de Estado, codificado até o extremo, no “grande medo paranoico”, como escreveu Deleuze e Guattari para qualificar o modo de ser dentro dos coercitivos Estados Totalitários. No processo inverso, de liberalidade extrema, quando não há qualquer obstáculo para a exteriorização da vontade de poder, “encontramo-nos presos por mil monomaniázinhas”, como a dupla de pensadores franceses também escreveu (Deleuze; Guattari: 1996, 121), que faz com que o sujeito se sinta autorizado a agir sem qualquer tipo de cuidado com relação ao seu entorno:

“nesse contexto, menos repressão leva a um supereu menos exigente, ou seja, menos consciência, o que, em uma sociedade individualista e não emancipada, significa menos consideração ética e política em geral” (Brown: 2019b, 203). Essa falta de compreensão social é agravada pelo neoliberalismo, argumenta a pensadora estadunidense, por ter essa coesão da sociedade como um dos alvos a destruir, e pelo niilismo, que, como visto, afeta diretamente a consciência (Brown: 2019b, 205).

Por sua vez, Marcuse acredita que essa dessublimação repressiva, essa liberação dos impulsos que, no processo, abolem o desejo de atingir os objetivos negados previamente, cria uma função conformista que tende a desenvolver infelicidade e descontentamento. Mesmo que tenha sido criada o que Marcuse chama de Consciência Feliz, por não haver mais impedimentos apontados para a consciência, tal construção é frágil, sem torque para insistir ou perseverar, e pode ser afetada por qualquer tipo de negativa, de censura, de embate. Com a decepção, esse desgosto pode ser facilmente canalizado para um projeto político, um “novo estilo fascista de vida e morte”, ele argumenta (Marcuse: 1973, 85-6). Nos transformamos, como sociedade, em “[u]ma espécie de bebês gigantes, com apetite por poder, prazer e brincadeiras”, exemplifica Brown (2019b, 221). Ou seja, para Brown, com o crescimento do niilismo nas sociedades ocidentalizadas, com o fim dos valores dados de antemão que balizariam o que é certo e errado e criariam um fundamento para se viver em conjunto, as pessoas se sentiram autorizadas para liberar seus piores pensamentos, instintos, perfis. É por isso que líderes tirânicos mantêm certa popularidade mesmo que atuem contra a vontade e os interesses de parte significativa da população sobre a qual são responsáveis. Em outras palavras, é por isso que as pessoas escolhem pagar por mais imposto em vez de optar por mais pão, para retornar a uma imagem levantada anteriormente. O discurso desses personagens tirânicos – principalmente os líderes da extrema-direita deste início de século XXI – “libera” aqueles que têm alguma autoridade a exercer este domínio sobre aqueles ou aquelas que o cidadão de bem considera como subalternos. “É o dono da birosca que tem poder sobre o garçom, o pastor de porta de garagem sobre seu fiel, o marido que deseja submeter sua esposa, o guarda da esquina que tem poder sobre os transeuntes, o motorista que tem poder sobre os pedestres...”, exemplifica o cientista político Miguel Lago (2022, e-book). Mesmo

que o cotidiano desse cidadão de bem tenha piorado, com o aumento de preços e achatamento de renda, ou porque agora ficou mais difícil conseguir um emprego, ou diminuiu as chances de conseguir educação e saúde de qualidade etc., ele pode ao menos descontar suas frustrações em um elo da cadeia que é ainda mais frágil que ele próprio.

2.2.2.2.2 – Ressentimento de classe

Para Brown, houve também uma mudança do entendimento do que seria o ressentimento, daquele formulado por Nietzsche, para os dias atuais. Em ambos os casos, é uma relação em que o ressentido se vê como uma vítima de agressão e não consegue revidar à altura tal agressão, fazendo com que ele se perceba como capaz apenas de remoer a violência, amargando a “derrota”. Na leitura que Brown faz de Nietzsche, o ressentimento seria uma relação meramente social, e o melhor exemplo de sua formação estaria na tomada de poder do cristianismo. Como os cristãos se sentiam inferiorizados pelos seus senhores, eles teriam visto nessa vitimização, seu valor, nessa fraqueza, sua potência. Criaram valores de escravos a partir dessa posição inferiorizada – e essa seria a origem igualmente de nosso niilismo. Já na versão contemporânea, de acordo com Wendy Brown, esse rancor nasceria de uma perda de privilégios, da perda de direitos exclusivos sentida por um grupo pequeno, direitos estes que não são vistos dessa maneira pelos seus detentores. Esta casta que tem certas vantagens por conta da cor da pele, da orientação sexual, do gênero, de onde nasceu, da conta bancária etc., ao ser confrontado por outros segmentos da sociedade que não compartilham dessas mesmas distinções, se portam como injustiçados por esse confronto e culpabiliza os demais por, da sua perspectiva, atacarem-no. Essa casta se sente merecedor de uma espécie de “salário psicológico”, como escreveu o pensador negro norte-americano W.E.B. Du Bois para falar de uma das consequências da relação de racismo na sociedade estadunidense. Tal casta, assim, sente receio de perder ou não poder aproveitar essas vantagens porque “frequentemente encontra compensação na

possibilidade de sentir-se superior ao garçom, à empregada doméstica, ao negro (no caso do branco), à mulher (no caso do homem), ao gay ou trans (no caso do cis-hetero)”, explica o filósofo Rodrigo Nunes (2022, 88-9). Essa situação não seria exatamente uma postura de grupos inferiorizados, ao contrário, já que tais privilegiados seriam aqueles que tradicionalmente controlaram politicamente a sociedade. Seria, desta forma, a postura de uma queda, de uma decadência (Brown: 2019b, 214-5). O problema nessa leitura de Brown, contudo, é essa interpretação se dar apenas por conta das estruturas e posições sociais, quando a proposta nietzschiana pode ser lida ainda de muitas outras formas diferentes, como se verá ao fim dessa tese. De qualquer jeito, Brown sugere dois possíveis resultados para esse tipo de comportamento ressentido contemporâneo. O primeiro: o rancor desenvolvido não é absorvido, sublimado, como era a proposta da doutrina cristã, que sugeria abnegação e amor ao próximo, e se mantém aceso, violento, criando uma “política permanente da vingança, do ataque àqueles culpados por destronar a masculinidade branca – feministas, multiculturalistas, globalistas, que tanto os destituem quanto desdenham deles” (Brown: 2019b, 217). O cristianismo, se produziu uma diminuição das potências humanas, como vemos a partir da leitura nietzschiana, criou ao mesmo tempo – e, talvez, sejam a mesma coisa – uma válvula de escape para capturar esses sentimentos baixos e destrutivos, para que eles não fermentassem em grandes revoltas contra aqueles que os oprimiam²⁶. O segundo modo de entender o crescimento do ressentimento seria a criação de valores a partir de uma percepção de destronamento: o “bom” estaria num passado mítico, anterior, para onde se deveria voltar. Fica bem explícita a proposta em slogans como o *"Make America great again"* (Faça a América grande novamente), da campanha de Donald Trump à

²⁶ Wendy Brown dá o exemplo do comportamento destrutivo, de vingança, do ex-presidente dos EUA Donald Trump, que tinha como projeto de governo apenas “revogar todas as conquistas da era Obama, [...] dos pactos climáticos ao acordo com o Irã, mas também o de destruir aquilo que essas políticas visavam proteger ou preservar: a Terra e suas muitas espécies, os direitos e as proteções dos vulneráveis (LGBT, mulheres, minorias) e a saúde dos americanos assegurada por meio do Obamacare” (2019b, 218). O que lembra bastante a promessa feita pelo ex-presidente brasileiro Jair Bolsonaro, em 2019, ainda no início do seu governo, em um jantar com expoentes da direita, como o ex-estrategista de Donald Trump, Steve Bannon: “O Brasil não é um terreno aberto onde nós pretendemos construir coisas para o nosso povo. Nós temos é que desconstruir muita coisa. Desfazer muita coisa. Para depois nós começarmos a fazer. Que eu sirva para que, pelo menos, eu possa ser um ponto de inflexão, já estou muito feliz” (Fonte: <https://oglobo.globo.com/mundo/antes-de-construir-preciso-desconstruir-muita-coisa-no-brasil-diz-bolsonaro-nos-eua-23530792>). Essa autodestruição do projeto de país poderia ser considerado um Estado suicidário?

presidência dos EUA, e “La France aux Français” (A França para os franceses), do partido *Front National*, da família Le Pen, e o “Polônia pura. Polônia branca”, entoado em manifestações de extrema-direita no país da Europa Central. Essa postura sugere interromper o devir histórico, eleger um tipo de identidade como aquele mais característico da nação e considerar os demais habitantes do país como inimigos desse ideal, num processo de eliminação de todos aqueles que não se adequem à maioria – procedimento típico de regimes fascistas, como visto em seção anterior.

Mesmo que Brown diga que Nietzsche não conseguiu prever os tipos de niilismo e ressentimento que se avizinham, o pensador alemão é, ainda, uma referência para a cientista política norte-americana. Sem entrar no mérito de qual é a leitura correta sobre Nietzsche – exatamente porque o filósofo que disse inúmeras vezes que “não há fatos” e sugeriu que houvesse “apenas interpretações” (VP: 69, 70 e 481) não nos deixou uma resposta exata sobre o que “ele quis dizer” – há uma possibilidade mais abrangente de se entender o niilismo e o ressentimento nietzschiano, de um jeito que esses fenômenos contemporâneos sejam bastante bem contemplados. O que se pode ver na leitura da cientista política é como o niilismo e o ressentimento são peça-chave para se entender o fenômeno da extrema-direita hoje – chamem-no fascista ou deem outro nome (Nietzsche: “que importam as palavras!” (GM 1 §9)). E como esse fenômeno atual é, sem dúvida, uma forma de realização do niilismo. Não que o niilismo seja a única explicação para as práticas de destruição e abolição de grupos contemporâneos, mas que sem ele não se pode entendê-los.

Capítulo 3 – Niilismo

À primeira vista, pode-se pensar que o niilismo trata com exclusividade da questão do nada, posto que o termo niilismo vem do latim “nihil”, que quer dizer exatamente “nada”. Há toda uma tradição do pensamento filosófico que remete à tal pergunta que andaria, seria possível sugerir, em paralelo com a questão do ser – que, se acreditarmos em Heidegger, é a questão da Filosofia. Pois desde o poema de Parmênides sabemos que o ser é e o não-ser não é. Ou seja, a principal pergunta da filosofia seria sobre a diferença entre o ser e o não-ser, entre o que há, existe, é e o que não há, não existe, não é. Se não quisermos igualar o não-ser ao nada – posto que ambos podem ocupar categorias ontológicas diferentes (o não-ser como negação do ser, mas, segundo algumas interpretações, ainda como um ser, ao menos quando o não-ser é pensado de forma entificada; já o nada poderia ser pensado como a ausência completa do que há, portanto aquilo que não pode ser concebido como ser) –, passaríamos ilesos por Parmênides²⁷. Mas não daria para escapar dos sofistas, mais especificamente de Górgias. Por conta de suas três clássicas afirmações (“Nada existe. Mesmo que algo existisse, não seria possível conhecê-lo. Mesmo que algo fosse conhecido (ou pensável) não poderia ser comunicado.”) o sofista é, vez por outra, chamado de niilista, como acontece no verbete dedicado a ele da plataforma online de verbetes filosóficos da USP, Arethusa (ver: SILVA, S/D).

Se nos atentássemos para o estudo do nada na tradição da Filosofia, portanto, essa seria uma outra tese: a longeva discussão entre o ser e o nada – e é possível averiguar diversos nomes da história que enfrentaram essa questão no seminal livro de Franco Volpi sobre niilismo (1999b: 9-10), e no primeiro capítulo do livro sobre o niilismo, que funciona como uma introdução à perspectiva nietzschiana, de Paul V. Tongeren (2018). Mas essa tese pesquisa um determinado niilismo, um tipo bem específico que foi diagnosticado com mais precisão por Nietzsche no século XIX,

²⁷ Como registro, é interessante acrescentar que Deleuze, em seu livro sobre Nietzsche e a filosofia, acredita que o “nihil” contido no niilismo nietzschiano não tem o significado de não-ser, mas de valor de nada: “A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada” (Deleuze: 2018, 189).

mas tem sua pré-história que remete ainda ao fim do século XVIII, abordando, de acordo com algumas interpretações (Tongeren: 2018), toda a história do pensamento europeu, e cujos desdobramentos se alongam pelo século XX chegando até hoje. Em comum, pode-se fazer uma generalização e afirmar que todas as vezes que Nietzsche, seus antecessores diretos e aqueles que comentaram e filosofaram a partir de seus escritos, falaram sobre niilismo, se estava abordando uma relação com os valores, seja por conta da perda de valores superiores, e daí se faz um diagnóstico da ausência de um sentido maior, aquele que asseguraria as respostas para as nossas grandes questões, a ausência de segurança para saber o que é o certo e o errado; seja pela necessidade de se seguir um certo ícone que funciona como um farol obrigatório, em que basta se mover em sua direção. Em alguns momentos, tal falta generalizada de direção é vista como uma blasfêmia, em que desafiaríamos os nomes mais sagrados. Em outros, há um sentimento de libertação de certas amarras, que nos prendiam a certos formatos, nem sempre necessários. Há casos ainda em que, após essa libertação, sente-se que se perdeu os parâmetros, não haveria mais norte nem sul, leste ou oeste – não há mais bússola capaz de apontar um caminho. Há quem mostre preocupação com um possível nivelamento entre todas as questões, num relativismo perigoso. Há quem busque nas raízes da metafísica os motivos da falta de certezas e encontre as razões lá nos primórdios do pensamento ocidental. Como se percebe, apesar de uma origem razoavelmente em comum, a questão dos valores, há várias abordagens para a questão.

Dessa forma, esse capítulo abordará a história desse conceito a partir das primeiras aparições do niilismo com esse tipo de entendimento que serviram, direta ou indiretamente, para que Nietzsche formulasse sua própria noção. Em seguida vai debater as diversas formas de entendimento do niilismo dentro do pensamento nietzschiano, em que cabem leituras que, à primeira vista, podem soar como contraditórias, mas, quando aprofundadas, se mostram falando de casos parecidos, mas não iguais; abordando, em suma, um desenvolvimento do niilismo por diversos ângulos. Como maneira de exemplificar esse processo de enfrentamento do niilismo, será investigado com mais cuidado um pequeno fragmento de Nietzsche – um texto *sui generis* pois não segue nem o processo comum dos trabalhos publicados em vida

pelo filósofo alemão nem o daqueles esboços que ficaram na gaveta e não viram à luz do dia enquanto Nietzsche ainda podia decidir o que merecia emergir: estamos falando sobre o texto que ficou conhecido como *Lenzer Heide*. Por fim, e a partir de *Lenzer Heide*, tentaremos mostrar que há uma possibilidade de leitura senão de uma antecipação do fascismo, visto que tal conclusão poderia soar como um anacronismo, de uma preocupação com certos comportamentos niilistas que Nietzsche via como deveras perigosos já em seu tempo.

3.1 – Idealismo x realismo (ou religião?)

Uma das versões mais aceitas diz que a primeira aparição pública do “niilismo”, como sinônimo de perda do sentido superior que balizaria nossas vidas como um todo, foi quando Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) acusa Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) de ter adotado um radical subjetivismo que destruiria os valores supremos até então válidos (Volpi: 1999a, 13; Pecoraro: 2012, e-book): “Na verdade, meu caro Fichte, não devo me aborrecer se você ou quem quer que seja quiser chamar de *quimerismo* isso que eu contraponho ao idealismo e repudio como *niilismo*”, escreveu Jacobi em 1799 (ver Volpi: 1999b, 18). Estávamos no meio da discussão sobre o idealismo. A *Crítica da razão pura* tinha sido publicada em 1781; a *da razão prática*, em 1788. Se Immanuel Kant “visava à salvação da Razão”, como escreve Pecoraro em seu livro sobre o niilismo (2012, e-book), com a tentativa de criar categorias que funcionam como um *a priori*, como uma base do nosso conhecer e do nosso compreender, sem que avançasse, por conta disso, para além da experiência – a coisa em si não poderia, afinal, ser verdadeiramente conhecida – Fichte reforça o espaço do sujeito nessa equação, o que desequilibraria a questão, na leitura de Jacobi. Por conta disso, Jacobi acusa Fichte de, ao enfatizar que só podemos saber o que há a partir das nossas próprias sensações, jogar fora a própria realidade, “que se reduziria a um invólucro, a um espaço vazio à mercê de uma onipotência subjetiva quase blasfema”, nas palavras de Pecoraro (2012, e-book). A postura solipsista de Fichte, na visão de

Jacobi, negaria a realidade porque a realidade só existiria caso ele, o sujeito, a percebesse.

Há, aqui, uma diatribe que se manteve aberta no coração do idealismo. De um lado, o grupo que seguindo os passos de Kant vê o mundo dividido entre o que podemos saber, a partir das nossas experiências, e aquilo que jamais teríamos acesso direto, por não alcançarmos a sua totalidade ou o seu núcleo essencial; e, de outro, aqueles que reforçam apenas um ponto dessa gangorra e defendem que a realidade existe por si só, deixando subentendido uma espécie de necessidade, ou nostalgia, de um fundamento sólido que garantisse essa mesma realidade, aquilo que *verdadeiramente é*. Há, portanto, inegavelmente um subtexto religioso aqui: até então, Deus era o fiador de todas as coisas. Com Kant e o idealismo, essa garantia fica ameaçada, pois o filósofo alemão das três críticas quer somar à coisa em si²⁸ o caráter empirista do conhecimento. Sabíamos, com o Deus monoteísta interpretado por uma única igreja, que por sua vez possuía uma estrutura de poder e hierarquia extremamente engessada e pétrea, o que era o certo, o bom, o belo. Sabíamos porque, segundo a informação oficial, essa era a determinação do ser absoluto, do altíssimo. O idealismo tentou acabar com esse senso comum (que vinha sendo combatido desde ao menos Descartes) visto como algo objetivo, posto, fixo. Em especial com Fichte, o idealismo buscou ainda mostrar que tal aceção era o produto da atividade intelectual do sujeito. Essa proposta fichtiana, portanto, acaba com qualquer tipo de pressuposto eterno, já que coloca sempre a subjetividade como filtro do mundo para o homem, assim como também destruía todas as certezas prévias, que nos garantiam certas verdades pelas quais poderíamos nos basear para tomada de decisão. O sujeito não tem como assumir essa postura de eternidade, posto que é mortal, mas, de forma quase paradoxal, era como se o sujeito entrasse no lugar, na posição, que anteriormente havia sido de Deus. Não o homem, mas o sujeito, não um indivíduo, mas a ideia da construção de uma subjetividade, esse filtro que produzia uma visão específica do mundo, ou um mundo bem específico. Era contra esse ateísmo – contra essa blasfêmia – que Jacobi se debatia. A começar, já era

²⁸ Como denuncia o quinto item do segundo capítulo do segundo livro da *Crítica da razão prática*, “A existência de Deus como um postulado da razão prática pura”, o fundamento absoluto ainda sombreava o pensamento kantiano.

um absurdo que o ser absoluto, aquele que não tinha início nem fim, que não poderia estar errado, pudesse ser colocado em questão, pudesse ser tópico de uma discussão. Por fim, era impensado que o sujeito pensasse que poderia ocupar tal espaço, já que ele não possui quaisquer dos atributos para o cargo.

Mas o sujeito não apenas tentou como, na interpretação de Max Stirner, já no meio do século XIX, foi além. Para Stirner, *houve* a substituição de Deus pelo homem. Nesse caso, não o sujeito, mas exatamente o homem; não um qualquer, mas o “único”. “[O] homem tinha matado o deus para se tornar ‘o único deus nas alturas’”, escreve Stirner: “o deus teve de dar lugar, não a nós, mas... ao homem” (2004, 125). O autor de *O único e sua propriedade*, que é reconhecido por ter se contraposto pela esquerda ao sistema hegeliano e recebido críticas de Karl Marx e Friedrich Engels, é considerado diretamente por Volpi como aquele que primeiro teria construído uma postura filosófica niilista (mesmo que não use o termo)²⁹. Volpi o enxerga como o “príncipe dos iconoclastas modernos”, que “pretende pôr abaixo todos os sistemas filosóficos, toda e qualquer abstração ou ideia — Deus, mas também o Espírito de Hegel ou o Homem de Feuerbach” (1999b, 25) – tudo, enfim, que tente explicar aquilo que não pode ser dito do “único”, essa entidade que cada homem é, em separado; aquilo que foi chamada mais ou menos na mesma época de “o Singular” pelo dinamarquês Søren Kierkegaard; a capacidade humana de cada um dos indivíduos ser diferente de todos os demais. Como um nivelamento, Stirner compara este homem (com inicial em minúscula, logo diferente daquele de Feuerbach, conceito que Stirner considerava ainda muito religioso) a Deus – os dois, por fim, seriam nada. Não um nada “no sentido de vazio”; ao contrário, ele pensa o nada como a possibilidade de criação (Volpi: 1999b, 34). Stirner sugere que fundou sua proposta “[n]ão ‘no Nada’ (*auf das Nichts*), mas ‘em Nada’ (*auf nichts*)” (Stirner apud Pecoraro: 2006, 21). Ou seja, tal niilismo não se apoia em uma afirmação filosófica do Nada, como se fosse um ente ainda, “mas

²⁹ José A. Bragança de Miranda, que faz o posfácio da obra na versão portuguesa, discorda. Em nota, ele chega a ser explícito: “Não se deve confundir a negatividade stirneriana com o niilismo”. Para ele, o ponto de Stirner nunca é mostrar a falta de fundamentos, de valores, como acontece com Nietzsche, por exemplo. Nem mesmo o nada seria o principal da sua discussão, mas o vazio. E tal processo funcionaria não como a construção de um novo fundamento – ou reclamar a falta dele –, mas como forma de “esvaziar, provisoriamente, a falsa plenitude do real” (ver a passagem em Stirner: 2004, 330).

é simplesmente a negação e a recusa de todo fundamento que transcenda a existência originária e irrepetível do indivíduo” (Pecoraro: 2006, 21). Esse nada quer enfatizar que não há algo além de si mesmo para construir a própria existência, não é possível se apoiar em um objeto que escape de si – um ente transcendente, por exemplo – nem se pode comparar o “único” a qualquer conceito: “A minha causa é a causa de nada”³⁰. Daí se pensar como nada, mas um nada que é aquilo que há e que é um criador – como Deus é, ou teria sido (Volpi: 1999b, 34).

3.1.1 – Além da diatribe, ainda a diatribe

Apesar de todo o reconhecimento, Jacobi não foi o primeiríssimo a usar o termo “niilismo” nesse sentido de perda de valores superiores. Toribio Vazquez num artigo (2021) que aborda a origem e o desenvolvimento tanto do termo como do conceito consegue ainda achar outros exemplares que precedem Jacobi, como no livro do médico e filósofo suíço Jacob Herman Obereit, *The Recurring Vitality of Desperate Metaphysics* (1787), que se colocou também contra as implicações subjetivistas da epistemologia kantiana, ou na obra do teólogo luterano alemão Daniel Jenisch, que também o usou num contexto do idealismo (em 1796). Müller-Lauter encontrou a forma exata *nihilismus* no título de um tratado de 1733 de F. L. Goetzius, *De nonismo et nihilismo in theologia* (Müller-Lauter apud Volpi: 1999b, 16). Volpi lembra ainda que o termo “niilista” era associado a quem não era a favor nem contra a Revolução Francesa. Numa adaptação religiosa dessa “isenção”, a própria república fundada após a queda do *Ancien Régime* foi chamada de niilista, por não ser nem ateia nem teísta

³⁰ A frase em alemão é “Ich hab' mein Sach' auf nichts gestellt”, que na tradução direta seria algo como “Fundeí a minha causa sobre nada”, também a primeira linha do poema de Goethe intitulado *Vanitas! Vanitatum vanitas!*, de 1806, e que reforça o caráter de o “único” não se apoiar em nada. Para reforçar esse sentimento, ele continua no primeiro parágrafo da sua obra mais famosa: “Há tanta coisa a querer ser a minha causa! A começar pela boa causa, depois a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, do humanitarismo, da justiça; para além disso, a causa do meu povo, do meu príncipe, da minha pátria, e finalmente até a causa do espírito e milhares de outras. A única coisa que não está prevista é que a minha causa seja a causa de mim mesmo! ‘Que vergonha, a deste egoísmo que só pensa em si!’” (Stirner: 2004, 9).

(Volpi: 1999b, 16). Vazquez vai além e mostra que alguns pesquisadores chegaram a encontrar obscuras ocorrências em latim e em francês. Mas é Jacobi quem é reconhecido pelo uso do termo pela primeira vez – como exemplo, Vazquez lembra que tanto Heidegger quanto Adorno, pensadores de campos de atuação quase antagônicos, reconhecem a celeuma entre Jacobi e Fichte como o ponto zero dentro da linha do tempo filosófica. Ou uma espécie de pré-história do conceito, porque o conceito, como se verá adiante, será mais bem desenvolvido, e encarado sem titubeios, com Nietzsche.

Outro que usou o termo nesse sentido ainda antes de Jacobi foi o filósofo e poeta Friedrich Schlegel, em 1797. Ele queria reforçar que toda a argúcia (“Witz”, no alemão, que tem o mesmo sentido de “wit” em inglês) gera niilismo. Provavelmente Schlegel queria demonstrar que essa agudeza de espírito causa uma corrosão das verdades estabelecidas e, ao fim, não haveria nada que ficasse inteiro, de pé, como suporte para nos equilibrar na hora de saber o que é o certo e o errado. O sentido era o da ironia, do argumento malicioso, que só busca destruir os ícones estabelecidos. Ou seja, não era exatamente o mesmo sentido do imbróglio entre idealistas x realistas. Apenas anos depois, nos seus cursos universitários entre 1804 e 1808, ele se envolveu na disputa entre Jacobi e Fichte defendendo que, se levados ao extremo, ambos os casos tenderiam a levar ao niilismo (Volpi: 1999a, 15-6).

No início da sua produção intelectual, Hegel também entrou na controvérsia Jacobi x Fichte argumentando que, na verdade, ambos os lados estavam equivocados porque um niilismo transcendente era essencial para o pensamento filosófico como procedimento metodológico. Para Hegel, o gesto de Fichte era inevitável como método, ou seja, era preciso partir mesmo de um sujeito, mas ficar apenas nele impedia de se atingir o “nada *absoluto*”, conseguir chegar ao “acabamento do verdadeiro nada” (Hegel apud Volpi: 1999b, 24), que é uma das estações essenciais “na via-sacra do Espírito”, nas palavras de Pecoraro (2006, 11); isto é, no sistema dialético que Hegel estruturou para se pensar o absoluto. O nada é o passo inicial para o desenvolvimento da leitura hegeliana sobre a transição niilista ao mundo moderno em termos de “morte de Deus”, “ateísmo”, “fatalismo”, o “pessimismo”, “egoísmo”, “atomismo” sobre a

necessidade de a dialética ultrapassar o “sentimento de que Deus está morto” (Hegel apud Volpi: 1999b, 24). Novamente, a questão de Deus é um elemento diretamente associado com o niilismo, relação essa que será bem explorada por Nietzsche: a ausência do ser absoluto faz com que os homens se sintam ou livres para realizar o que quiserem ou perdidos como insetos sem uma lâmpada que os atraia.

3.2 – As versões russas

Na Rússia do século XIX, houve ao menos dois momentos em que o niilismo foi utilizado para explicar certo tipo de comportamento social ou para fazer uma leitura filosófica da época. Em ambos os casos, em vez de textos teóricos, foi a literatura de ficção que melhor desenvolveu tais pensamentos, nos servindo aqui como uma interlocução com Nietzsche, como exemplos *avant la lettre*, de maneiras de interpretar o tema que o autor alemão desenvolveria apenas depois. Na primeira ocasião, Ivan Turguêniev se utilizou do termo niilista para descrever seu protagonista em *Pais e filhos* (1862/2019), Bazárov. Turguêniev, inclusive, acreditava ser o inventor do termo – e, mesmo não sendo exatamente a primeira pessoa a escrever “niilista”, sofreu consequências por conta desse protagonismo, como se verá. No segundo caso, Fiódor Dostoiévski abordou o clima de falta de horizontes, expectativas e perda completa de parâmetros de valores estabelecidos entre os russos em obras daquela que ficou conhecida como sua fase madura: *Crime e castigo*, *Os demônios* e *Os irmãos Karamazov*.

3.2.1 – Conflito de gerações

No famoso livro de Turguêniev supracitado, Bazárov é um jovem médico que acredita que sua profissão precisa ter certas obrigações sociais. Ao visitar a residência

no campo de seu amigo Arkádi, entra em confronto de visões de mundo com o pai e o tio desse amigo. A trama se passa em 1859, dois anos antes do fim do regime de servidão na Rússia, embora o livro tenha sido lançado em 1862, portanto, após o fim do regime. O modo de vida dos parentes mais velhos de Arkádi, alienados das questões políticas que sacodem o país, incomoda Bazárov, que, por isso, os confronta. Desacostumados a esses tipos de liberdade de pensamento, pai e tio perguntam a Arkádi, em certo diálogo emblemático para todo o tema do niilismo do livro, que tipo de pessoa esse urbano médico seria. Depois de estranhar a pergunta, Arkádi responde: Bazárov é um niilista. O pai de Arkádi, Nikolai Petróvitch, fica assustado mas tenta entender o termo a partir de sua etimologia: supõe que niilismo vem do latim “nihil” e sugere, então, uma interpretação: “essa palavra designa uma pessoa que... que não admite nada?” O tio Pável Petróvitch complementa, de forma mais definitiva: “Digamos: que não respeita nada”. Um pouco contrariado, Arkádi tenta especificar o termo, para diminuir mal-entendidos: “Aquele que considera tudo de um ponto de vista crítico”, mas o tio Pável Petróvitch parece não enxergar muitas diferenças entre o que ele tinha dito e o que o sobrinho desenvolveu. Com essa explicação do tio Pável, fica subentendido que, para a geração dos pais, é necessário obedecer às tradições, as regras já estabelecidas, seguir o caminho devidamente marcado. Não haveria qualquer espaço para mudança muito menos revoluções. Já demonstrando um pouco de impaciência, Arkádi tenta novamente explicar: “O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito”. O tio Pável Petróvitch corre para interromper aquela fala, como se precisasse estancar besteiras que estariam sendo ditas, ou como se não entendesse um novo mundo que se descortina à sua frente, e mesmo não entendendo, ou exatamente porque não entende, ele não quer essa novidade: “E o que há de bom nisso?”, solta. Já com um tom mais diplomático, Arkádi explica que a resposta é relativa a quem a questão direcionada: há casos em que desafiar a autoridade pode ser visto como positivo, e há casos em que tal confronto é entendido como “péssimo”. Sem pestanejar, Pável e Nikolai se identificam com o segundo grupo. Novamente é Pável quem toma à frente do diálogo e argumenta ser “gente do tempo antigo” e, por isso, acredita que “sem princípios aceitos [...], não se pode dar nem um

passo, nem mesmo respirar”. Os princípios são os valores pelos quais poderíamos nos basear para nos movimentar no tabuleiro multidimensional da vida. É um comentário que vai reverberar em outro livro famoso de Dostoiévski, *Os irmãos Karamazov*, como se verá com mais clareza logo a seguir, mas com um sentido ligeiramente diferente. Aqui, há uma tranquilidade na fala, como se os personagens não considerassem possível destruir os valores, já que eles são fundadores até mesmo das menores das nossas ações – contudo é digno de nota que nem considerem a possibilidade da mudança destes mesmos valores. Como se os próprios valores fossem eternos, ou como se os niilistas não quisessem colocar nada no lugar dos valores anteriores – o que não é exatamente o que Arkádi explica ser a proposta dos niilistas: para o jovem, os niilistas são aqueles que não aceitam as regras como algo imposto. É preciso, antes de segui-las, colocá-las em questão. Pensar sobre os valores e saber se eles devem ser aceitos. Para se colocar os valores em questão é necessário ter outros valores com os quais se deve comparar, o que demonstra que a descrição do niilismo por Arkádi é um processo bem mais leve que simplesmente negar toda e qualquer possibilidade de regra. Já em *Os irmãos Karamazov*, a obra de Dostoiévski que será melhor analisada abaixo, o tom parece ser de desespero. Parecem saber que certos valores a que os personagens são diretamente conectados – como a religião, por exemplo – não vão se sustentar. Estão ruindo e o que virá é, na opinião deles, a completa desordem social. Por fim, e voltando ao romance de Turguêniev, Pável parece desdenhar dos niilistas, como se eles participassem de uma moda passageira: “Antes, foram os hegelianistas e agora são os niilistas”. Ele não repara que essa mesma sentença já contém uma possível resposta para o problema que ele levantou anterior: se os niilistas podem ser equiparados aos hegelianos, como um sucessor natural, é capaz de os niilistas também em algum momento serem superados por outro grupo. Para isso, é preciso que eles apresentem algum tipo de valor, de critérios, de um solo por onde vão caminhar, para que depois tais termos sejam colocados em questão. O problema dos niilistas, para Pável e toda a “gente do tempo antigo”, contudo, parece ser de outra natureza: é uma relação com o nada. Como se em vez de uma substituição dos valores anteriores por outros, não se colocassem nada no seu lugar e ficasse o vazio. É esse o seu receio, ou melhor, é isso que ele acredita que os niilistas querem e que ele tem certeza de ser impossível. Por

fim, Pável lança um desafio, quase como uma maldição, antes de se retirar para fazer algo cotidiano e banal (tomar um cacau): “Veremos como os senhores vão viver no vácuo, no espaço sem ar” (Turguêniev: 2019, e-book).

Esse é o trecho de *Pais e filhos* em que o tema do niilismo é mais extensamente debatido. Numa leitura mais superficial, poder-se-ia imaginar que Turguêniev estaria demonstrando que o niilismo seria meramente um problema geracional, que se repete desde sempre: filhos crescem para discordar dos valores pelos quais seus pais construíram e continuam a basear suas vidas. O título do romance, inclusive, parece deixar isso subentendido. Mas já numa segunda leitura, o problema aparece ser diferente da questão geracional: e se Pável estiver certo e esse grupo não quiser colocar outro valor no lugar dos antigos, desconfiando, inclusive, da própria construção dos valores, daí seu nome, niilistas, e a relação com o nada? Esse é um tema muito apreciado por Nietzsche que vai tentar descobrir a genealogia da moral que produziu tais valores – como se verá no próximo subcapítulo. Ou seja, há uma característica específica no processo niilista aqui: em vez de uma substituição de valores num processo contínuo quase dialético, uma interrupção no encadeamento para mostrar que a lógica que operava nessa sequência não cabe mais. É possível supor que a nova geração não era totalmente avessa a valores – e seria possível viver sem qualquer valor? Será que, sem valores, não seria possível, como Pável, o tio de Arkádi, profetizou, “dar nem um passo, nem mesmo respirar”? Há uma hipérbole aí, obviamente. Mas há um tipo limite identificado por Nietzsche (EH, Por que sou tão sábio?, §6), inclusive fazendo citação ao “fatalismo russo”, e apelidado de niilismo passivo por Deleuze (2018, 191), que mostraria o resultado de uma vida sem qualquer sentido: a completa inação. A nova geração russa, contudo, não busca uma vida totalmente passiva nem sem valores, apenas os valores “eram outros agora”, como escreveu Volpi, “eram os princípios da nova visão positivista e materialista do mundo” (1999b, 14). Havia uma maior confiança na ciência e a negação de ideais religiosos transcendentais. Não deve espantar que estávamos no início de um período de agitações sociais que culminaria em apenas 50 anos na Revolução Russa. O livro de Turguêniev, assim, é um retrato de um grupo que quer mudar as estruturas sociais de um país que acabou de sair de um regime bem próximo do da escravidão – e tem pressa nessa mudança.

Como dito antes, Turguêniev acreditava ter sido o inventor do termo “niilista” – e mesmo que ele não o seja, seu livro levou a palavra para fora das discussões meramente acadêmicas, a popularizou. Uma das características do seu projeto literário foi associar o termo aos movimentos que buscavam a transformação da pesada e aristocrática sociedade russa do século XIX. Seu intento teve tanto resultado que ele chegou a ser responsabilizado por ataques cometidos por esses movimentos revolucionários. “A polêmica que se seguiu à publicação de *Pais e filhos* é tida como a maior de que se tem notícia na literatura russa”, defende o seu tradutor, Rubens Figueiredo, que também escreve a apresentação da obra (Turguêniev: 2019, e-book). Após publicar o livro e passar um tempo na França, onde morava parte do ano, Turguêniev voltou a Petersburgo e, coincidentemente, incêndios tomaram conta de prédios do grande mercado da cidade. “[A] palavra ‘niilista’ estava na boca de todo mundo”, escreve o autor em suas memórias, demonstrando surpresa com o “sucesso” das suas ideias, mas uma surpresa negativa, já que ele não imaginava ter caracterizado o niilismo como algo necessariamente negativo, mas como “expressão precisa e exata de um fato real e histórico”, como descreve Pecoraro (2012, e-book). Assim que chegou na então capital russa, “a primeira coisa” que ele ouviu “do primeiro conhecido” que encontrou “na Neva [*avenida principal de São Petersburgo*] foi: ‘Vejam o que fizeram seus niilistas! Incendiaram São Petersburgo!’” (Turguêniev apud Volpi: 1999b, 12). Niilismo foi visto, então, como a destruição – no caso, literal – de monumentos que exemplificavam os valores antigos que os russos precisavam, segundo tais agitadores sociais, ser abandonados, transformados em cinzas.

3.2.2 – Se Deus não existe...

Nos três livros de Dostoiévski mais associados com a questão do niilismo, o autor parece estar querendo responder a uma pergunta que ficou associada com uma passagem do seu *Os irmãos Karamázov* (mas que não está escrita dessa forma lá): Se Deus não existe, tudo é permitido. Embora a sentença não seja essa exatamente, o tema

percorre parte considerável da chamada obra madura do escritor russo. Há, inclusive, algumas citações diretas a um famoso verso que Voltaire compôs para atacar a publicação da obra *Le Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral*, do Barão d’Holbach. O livro, publicado em 1770, causou solavancos em toda Europa ao buscar explicar o mundo de forma materialista, sem recorrer a entes transcendentais. Para atingi-lo, Voltaire criou o seguinte alexandrino: “se Deus não existisse seria preciso inventá-lo” (“Si Dieu n’existait pas il faudrait l’inventer”). Dostoiévski parece querer mostrar que se não houver Deus – e o Deus cristão ortodoxo dos russos do século XIX – estaríamos condenados a entrar em conflito internamente e, ao fim, nos destruir.

3.2.2.1 – Os homens superiores

Em *Crime e castigo*, o protagonista Raskólnikov (cujo nome quer dizer algo como “aquele que é cindido”: *Raskol* em russo significa cisão, cisma) acredita que há duas categorias de homens: os extraordinários, grupo pequeno de gênios que levaria a humanidade à frente, que conduziria o restante dos homens, e que, por isso, a eles seria permitido cometer certos desvios – como quebrar a lei vigente ou mesmo praticar um homicídio; e os demais, os ordinários ou o rebanho, para usar um termo caro a Nietzsche.

Toda a questão consiste em que, no artigo dele [*de Raskólnikov*], todos os indivíduos se dividiriam em "ordinários" e "extraordinários". Os ordinários devem viver na obediência e não têm o direito de infringir a lei porque eles, vejam só, são ordinários. Já os extraordinários têm o direito de cometer toda sorte de crimes e infringir a lei de todas as maneiras precisamente porque são extraordinários. – Juiz Porfiri Pietróvitch (in Dostoiévski: 2009a, 268)

Raskólnikov é um jovem ex-estudante de Direito que não conseguiu prosseguir a formação por falta de recursos. À sua volta, vários amigos e familiares também sofrem duramente com o dinheiro escasso, e precisam apelar para expedientes que

julgam humilhantes. Ele próprio recorre à agiota Aliena Ivánovna e padece com as taxas exorbitantes cobradas pela velha usurária. Para comprovar o quanto é superior a Aliena, Raskólnikov decide assassiná-la. Esse personagem que se pensa como acima da média da população e por isso poderia abdicar das leis que regulam diretamente a sociedade, como uma autorização especial por conseguir levar a sociedade adiante, poderia remeter a Nietzsche e sua busca por um homem “superior” – uma busca que é, com frequência, mal-entendida, como se verá em breve. A coincidência fica maior porque em ambos os casos (Nietzsche e Raskólnikov/Dostoiévski) Napoleão é um exemplo constante. Mesmo que Napoleão seja um personagem histórico importante no século XIX, e, portanto, suas menções possam ser entendidas como mais frequentes que em outros contextos históricos, a similaridade no modo como ele é citado – um exemplo perfeito ou mais-que-perfeito desse homem superior – chama atenção.

No caso de Dostoiévski, contudo, a busca por um homem extraordinário ressoa a um processo cujas origens estariam na ausência de um deus que o impedisse de fazer tais atos. Impedisse ou o julgasse e o condenasse, após cometer o pecado. Como se, no fundo, desejasse essa condenação, ou, no mínimo, o sofrimento e a dor proveniente deste ato, “sempre obrigatórios para uma consciência ampla e um coração profundo” (Dostoiévski: 2009a, 272). Mesmo porque, apesar de defender que o homem extraordinário “tem o direito de permitir à sua consciência passar por cima de diferentes obstáculos, e unicamente no caso em que a execução da sua ideia (às vezes salvadora, talvez, para toda a humanidade) o exija”, como explica Raskólnikov (Dostoiévski: 2009a, 268), o assassinato de Aliena Ivánovna não seria um resultado colateral da ação deste homem extraordinário na sua missão de aprofundar a linha do horizonte, mas uma atitude quase jocosa em que o jovem estudante quer se provar exclusivamente como alguém além da moral. É nesse trecho, inclusive, que o jovem estudante dá o exemplo de Napoleão, junto a outros grandes homens públicos, como o espartano Licurgo, o ateniense Solon ou o fundador do islã, Maomé. A intenção é dizer que eles, apesar de serem respeitados pelas suas conquistas, seriam, em primeiro lugar, criminosos, por desrespeitarem a lei anterior, a que existia antes deles, por terem derramado sangue de quem tentou defender tais legislações prévias (Dostoiévski: 2009a, 269). Todavia, na prática, quando o brilhante jovem quer se mostrar como um

desses homens superiores, ao menos nos termos que ele formulou, isto é, quer praticar “o derramamento de sangue por *uma questão de consciência*”, como formula o seu amigo Razumíkhin (Dostoiévski: 2009a, 272), ele falha. Ou seja, em *Crime e castigo*, Dostoiévski tenta mostrar pela primeira vez sua tese de que se Deus não existe, tudo é possível: inclusive matar uma senhora sem qualquer tipo de culpa ou remorso. Resumindo o argumento em outros termos: se Deus não existe, estamos condenados ao niilismo eterno, à vida sem sentido. E o fato de Raskólnikov ter remorso seria a prova de que Deus existiria, numa inversão entre causa (remorso) e consequência (Deus existir). Se Ele não existisse, um homem superior, como o protagonista de *Crime e castigo*, estaria livre de certas preocupações mundanas. O plano, como se sabe e se verá com mais cuidado em breve, não dá muito certo.

Por seu lado, Nietzsche também trata do que ele chama de homem superior em vários momentos de sua obra madura. Como é comum no seu processo intelectual, ele vai se utilizar de diferentes enfoques para tratar o tema, na tentativa de cobrir o maior número de ângulos possíveis da questão. Em BM §199, no terceiro capítulo da obra, Nietzsche recorre a Napoleão para apontá-lo como aquele que consegue mandar em seus subordinados sem precisar recorrer a subterfúgios democráticos, que começavam a ser comuns naquele período, para justificar estar no comando – o que o caracterizaria como um homem superior. Apenas homens comuns se importariam com a opinião de outros, com a aparente equivalência entre os homens, com, ao fim de um raciocínio, a democracia. Homens superiores, é o que parece Nietzsche argumentar nesse momento, podem e devem agir sem precisar prestar contas, apenas seguindo sua própria vontade.

Este episódio poderia ser apenas um traço aristocrático, comumente associado a Nietzsche, caso este terceiro capítulo de BM em questão não tivesse como título “A natureza religiosa”, dando uma piscadela para o leitor de que talvez não seja exatamente da política, no sentido mais institucional, de que ele está falando aqui – ou não apenas. Já no BM §202, Nietzsche explica o que ele quer dizer com clareza: “O movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão” (itálico original). Para Nietzsche, portanto, lutar contra a democracia era de certa forma lutar contra o cristianismo, que negava as potencialidades e as diferenças dos seres. Assim como o

cristianismo era um platonismo para o “povo” (frase que está no Prólogo da mesma obra, BM), a democracia era o cristianismo com outros modos: a tentativa de criar falsamente uma igualdade entre os homens, diminuindo o teto de atuação, achatando os planos de voo dos seres, em vez de criar um solo comum. Igualdade remetia a Nietzsche a noção de identidade, de uniformidade, de paridade, e é contra essa sensação de que não há diferença entre os seres que ele se levanta. Aliás, essa noção de sociedade igualitária que cria um mínimo denominador comum das perspectivas de vida aparece também em *Os demônios*, livro de Dostoiévski de 1872, quando um dos personagens principais, Piotr Stiepánovitch Verkhovensky, explica o plano de seu grupo insurgente: “Vamos eliminar o desejo: vamos espalhar a bebedeira, as bisbilhotices, a delação; vamos espalhar uma depravação inaudita; vamos exterminar todo e qualquer gênio na primeira infância. Tudo será reduzido a um denominador comum, é a plena igualdade”, argumenta o personagem, dando ênfase na ideia de que uma enorme parcela da população seria condenada a rastejar próxima ao solo, com alguns poucos (os homens superiores?) liberados dessas amarras: “Os escravos devem ter governantes”, argumenta, explicando que tais escravos precisam ainda exercer uma “[p]lena obediência” e possuir uma “ausência total de personalidade” (Dostoiévski: 2013, e-book). Ou seja, se Nietzsche seguiu a proposta de Dostoiévski, ele não acreditaria em nenhuma ideia igualitária para reger a sociedade tanto por essa “redução a um denominador comum”, que poderia ter como consequência atacar nomes ilustres da tradição (“a um Cícero corta-se a língua, a um Copérnico furam-se os olhos, um Shakespeare mata-se a pedradas”), quanto pela hipocrisia de, nesse tipo de proposta que se baseia em igualdade, soar como sempre haveria alguns “mais iguais” que outros. Em resumo: Nietzsche se levanta contra a democracia, embora não no sentido mais comum associado a ela, de ser a provedora de uma divisão equânime de poder político entre os habitantes de uma determinada comunidade, e sim contra a democracia como a herdeira do cristianismo, que, por sua vez, ele via como uma aprisionadora das possibilidades de vida, uma adestradora e docilizadora do homem. Se o cristianismo é o platonismo para as massas, a democracia seria o cristianismo sem a batina.

Ainda sobre Napoleão, pode-se dizer que a figura de tal ícone é controversa para Nietzsche. Mesmo que no trecho de BM §199, mencionado parágrafos atrás, o

general francês se saía como uma figura que sabia mandar sem precisar recorrer a subterfúgios democráticos, em outros momentos, Nietzsche cria mais nuances para a personagem histórica. Na GM1 §16, o alemão diz que Napoleão é a síntese de *inumano* (*Unmensch*) e *sobre-humano* (*Übermensch*) (acompanhamos aqui a tradução de Paulo César de Souza). Uma conjunção de elementos que remete à utilizada por Adorno e Horkheimer para Hitler: uma mistura de barbeiro da esquina com King Kong (2015, 171). Não são expressões exatamente iguais, mas suas semelhanças merecem ser grifadas. Adorno e Horkheimer querem mostrar com a sua espirituosa sentença a conjunção do distante com o próximo, do grandioso com o banal, do abominável com o cotidiano. “Embora apareça como um super-homem [*Übermensch*], o líder [*Führer*] também precisa fazer o milagre de parecer uma pessoa comum”, escrevem os dois (Adorno; Horkheimer: 2015, 171). O súdito precisa achar que o líder-tirano é um personagem inalcançável e superlativo, capaz de, entre outras características, lutar “sozinho” contra o sistema, vencer as disputas políticas mesmo sendo o azarão, desarticular pela simples existência um sistema de corrupção com séculos de existência e acabar com a violência igualmente histórica num estalar de dedos; ao mesmo tempo que se comporta como um tio ou outra figura afetiva, que faz piadas descabidas, não se importa muito com a própria aparência menos ainda com protocolos, entre outros comportamentos que o fazem “gente como a gente”. Já Nietzsche está mostrando a conexão de um personagem que, de maneira concomitante, se comporta “abaixo” e “acima” do homem ordinário. *Unmensch* também pode ser traduzido como “monstro” ou mesmo como o “não-homem”, a negação da ideia de homem, enquanto *Übermensch* é o famoso termo nietzschiano traduzido com frequência por além-do-homem que mostra o tipo que não se importa com a moral vigente, extrapola as regras estabelecidas e cria o próprio caminho e os valores que vão balizar esta sua caminhada. Um personagem como Napoleão, para Nietzsche, é de certa forma desejado e evitado. Um exemplo a ser seguido e negado, com a mesma intensidade. Napoleão, fruto da Revolução Francesa, o auge de um pensamento de uma falsa igualdade (na leitura nietzschiana) é “o mais único e mais tardio dos homens” (sendo este o “último homem” aquele que Nietzsche quer mais evitar, por carregar ao extremo os vícios do homem ordinário; se acostumando com esta condição sem apresentar qualquer vontade por

transformação). Napoleão é um problema, uma questão, para Nietzsche, pois encarna, assim, o “*ideal nobre enquanto tal*” (GM1 §16), um exemplo de personagem que o filósofo alemão sempre valoriza: o nobre, uma outra maneira de ele se referir a esses homens superiores.

Voltando às diferenças entre o homem superior nietzschiano e o apresentado em *Crime e castigo*, é importante relembrar o capítulo nono de BM, dedicado a explicar o que seria o nobre. Entre outras definições, Nietzsche afirma peremptoriamente que são sempre os “homens *mais inteiros*” (BM §257) – o que nos remete, por inversão, ao homem cindido de Dostoiévski (Raskolnikov). Inteiro, aqui, para Nietzsche quer dizer aquele que toma suas atitudes sem contrabalancear com consequências humanitárias, sem, enfim, se importar com os demais. Dito de outra forma, quem age sem a compaixão cristã, que tanto Nietzsche criticou, por, mais uma vez, ser vista por ele como um elemento de achatamento de potencialidades – ou, na melhor das hipóteses, hipocrisia. Com uma certa concessão no teor mais belicoso e polêmico das palavras de Nietzsche, podemos imaginá-las, se não saídas do romance de Dostoiévski, ao menos escritas para justificar os homens superiores defendidos por Raskólnikov: “O essencial numa aristocracia boa e sã” é que ela “*aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, por sua causa, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos*” (BM §258, itálicos acrescidos). A aristocracia sadia, pode-se entender a partir dessa passagem, não pode viver culpada por ser aristocracia – ou como Nietzsche vai usar na GM, não deve, por conta da sua natureza, produzir *má consciência*. Já Raskólnikov não consegue lidar com a culpa de ter assassinado acidentalmente Lisavieta, irmã de Aliena, na hora que atacou a velha. Cindido pelo remorso, Raskólnikov nunca será um homem superior – ao menos, pelos padrões nietzschianos.

Ainda no mesmo parágrafo (BM §258), Nietzsche escreve outra passagem que poderia ser a justificativa dos atos do protagonista da obra de Dostoiévski: “Sua fé fundamental”, a do homem nobre, do extraordinário, “tem de ser que a sociedade não deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de ser superior”. Mas

antes que a definição caia numa defesa irreduzível da liberdade extrema de apenas uns sobre o peso a carregar de outros, em que o fim fosse apenas a licença para que nobres pudessem unicamente praticar violências de todos os tipos contra aqueles que ocasionalmente fossem considerados escravos, no BM §259, Nietzsche explica aonde ele quer chegar: aumentar a potência dos homens. A vontade de poder, que foi por anos domesticada seja pelo platonismo, pelo cristianismo ou, segundo ele, pela democracia, precisa ser encarada como o princípio da própria vida: uma vontade de poder que se afirme e que aumente o próprio poder de quem a colocar em prática. No BM §260, Nietzsche elenca uma série de facetas que ele associa ao rebanho e que, deste modo, se deve desprezar: “o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade; assim como o desconfiado, com seu olhar obstruído, o que rebaixa a si mesmo, a espécie canina de homem, que se deixa maltratar, o adulador que mendiga, e sobretudo o mentiroso”. E mesmo que Nietzsche associe na passagem mencionada tais personagens ao povo, a partir de um costume que, de acordo com ele, remete à Grécia antiga (os nobres gregos encontrariam apenas na plebe os traços de comportamento e personalidade que desprezavam), é possível pensar que tais características independem da classe social a que tais homens pertencem – e entender que, na hora dessa associação, Nietzsche está desprezando a massificação dos homens, o “denominador comum”, como escreveu Dostoiévski. Isso porque, já no livro I §3, de *A gaia ciência*, cujo título é “Nobre e vulgar”, publicada antes de BM, Nietzsche aponta para a diferença entre o senhor e o escravo e deixa implícito como essa relação não seria meramente “sociológica”, nem “econômica”, ao contrário: aparentemente o nobre não “ganha” nada – no sentido financeiro ou aparentado a isso – ao ser nobre. O nobre, fica subentendido, é um modo de ser no mundo, uma forma de se portar, um jeito de enfrentar a vida, ativamente, não uma classe social ou uma identidade a que estaríamos aprisionados ao longo da vida. O nobre não é um porto final a que se chega, uma iluminação do tipo budista, não é o resultado direto de nosso livre arbítrio, mas um tipo que podemos encarnar, um adjetivo mais que um substantivo.

Mas é no Zaratustra, escrito entre GC e BM, que Nietzsche é mais claro sobre suas pretensões não serem de cunho sociológico. Seu homem superior – que em Zaratustra é mais facilmente chamado de *Übermensch*, ou além-do-homem – não

necessariamente é um homem nascido em berço esplêndido com sangue azul correndo nas veias. Talvez não seja nem mesmo um “homem”, mas um estado de espírito, uma possibilidade do ser a que todos estamos abertos. No ZA, 4ª parte: “Do homem superior”, ainda há cacoetes aristocráticos, quando ele escreve que os homens superiores “diante da plebe” não querem “ser iguais” – mas é a necessidade de criar “diferença”, ou se distanciar da noção de “igualdade” proposta pelo cristianismo, que ele parece ressaltar aqui. O ponto principal, para Zaratustra, é outro. Em vez de conservar o homem, como os “mais preocupados perguntam hoje”, “Zaratustra é o primeiro e único a perguntar: ‘Como *superar* o homem?’”. Homem é como Nietzsche categoriza esse ser que ele despreza por completo por carregar em si todos os tipos de niilismo, negar de todas as formas a vida, ser pesado, rancoroso, ressentido. Por isso que ele sugere que devemos buscar o além-do-homem – e por isso que a tradução de “Übermensch” como “super-homem” não funciona: porque não é o homem com suas características aprofundadas, mas um outro tipo, que ultrapassa o antigo formato “homem”. Não queremos ser iguais aos homens, ao último homem (ZA, Prólogo §5, por ex.), como Zaratustra resalta para demonstrar como ainda estamos sob a égide desse modo de ser. Não queremos produzir nossos valores sempre de forma a “responder” aos ímpios. Nos apequenar para sermos “iguais”. Nos adoecer para que ninguém se “sobressaia”. Nesse sentido a expressão “homens superiores” poderia ser entendido sem o peso do esnobismo. Para contrapor a ideia de esnobismo, Nietzsche-Zaratustra mostra que o além-do-homem não é necessariamente “melhor”, apenas não é o mais “pobre” nem – certamente – o mais “sofredor” (ao menos não no sentido de um sofrimento constante que não produz aumento de força e se transforma na única forma de viver). Conversando diretamente com os homens superiores, Zaratustra percebe que eles podem até padecer por conta de um “*lance*” – um lance de dados (ZA, 4ª parte: “Do homem superior”, 14). Uma obra do acaso, algo que não esteja escrito nas tábuas do destino e que não seja obra do meu livre arbítrio. O acaso é a única forma de organização temporal que Nietzsche parece acreditar. Em seguida, ele diz que esse malogro não importa porque os homens superiores são, eles mesmos, os lançadores de dados, aqueles que aguentam a vida sem tantas certezas, confiando que, independentemente do que o devir lhe reserva, ele vai ser forte o suficiente para

conseguir metabolizar, absorver o que lhe aprouver, e se tornar mais forte. “Nietzsche identifica o acaso ao múltiplo, aos fragmentos, aos membros, ao caos: caos dos dados que sacudidos e que lançamos. *Nietzsche faz do acaso uma afirmação*”, escreve Deleuze (2018, 39). O acaso é valorizado ao longo de todo Zaratustra, e Deleuze faz uma pequena, mas significativa seleção nesse trecho mencionado do livro sobre Nietzsche, embora ainda seja possível encontrar diversas outras passagens em que se demonstre a capacidade de Zaratustra de não apenas lidar com o acaso, mas de se alimentar dele como, por exemplo: “Eu sou Zaratustra, o sem-deus: chego a cozinhar todo acaso em minha panela. E somente quando ele está bem cozido eu lhe dou boas-vindas, como meu alimento” (ZA, 3ª parte: “Da virtude que apequena”, 3). O acaso é, assim, parte integrante do que Zaratustra entende como o próprio destino, uma necessidade como se alimentar – e ele vai ser sábio o suficiente para saber cozinhá-lo e, se não bastar, ter um sistema digestivo forte o suficiente para metabolizar e tornar esse acaso (esse porvir, esse fado, enfim, esse devir) parte de sua vida, incorporando-o a si mesmo. O destino, aquilo a que estamos condenados, nosso objetivo, é o acaso. O destino nunca se concretiza, nunca se acaba, está sempre em constante variação, no processo de sempre mudar. Nietzsche quer mostrar que o acaso é a única lei a que devemos seguir, não há Deus que possa nos salvar: só podemos contar conosco mesmos: “Abolir o acaso prendendo-o na pinça da causalidade e da finalidade; em lugar de afirmar o acaso, contar com a repetição dos lances; em lugar de afirmar a necessidade, contar com um *fin*; eis todas as operações do mau jogador” (Deleuze: 2018, 40). É isso que Deleuze vai entender como eterno retorno da diferença. Se a vida é acaso, jogo de dados, o eterno retorno é a repetição do arremesso de dados. “O múltiplo é a manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único”, escreve Deleuze explicando que a matéria de que todas as “coisas” são feitas é o devir – tudo está em constante mutação, em registro da diferença, diferença como constantes oportunidades imprevistas. A única verdade é tudo ser múltiplo, como possibilidades, como potencialidades, como certeza da transformação. “O múltiplo é a afirmação do uno, o devir, a afirmação do ser. A própria afirmação do devir é o ser; a própria afirmação do múltiplo é o uno; a afirmação múltipla é a maneira pela qual o uno se afirma” (Deleuze: 2018, 36-7). Àquilo que é o uno, àquilo que se repete como

uma constante, sua única certeza é que tudo se modificará. O devir não é apenas o que vem, mas as possibilidades desse tornar-se, como afirmação, ou uma instância que pode ser entendida como superior à mera aceitação: é uma forma de fome. Por isso a exaltação do acaso por Nietzsche – por isso ele vê o homem superior como aquele que não apenas aceita como, de certa forma, deseja o acaso, diferentemente da forma mostrada por Dostoiévski. Não como um homem que pratica assassinatos por motivos torpes, niilistas, talvez sádicos, mas como alguém que deseja o acaso por saber que ele é inevitável. Só há acaso – ou transformações, mutações, diferenças, devir... – e nada mais.

3.2.2.2 – O caos

Com *Os demônios*, publicado em 1872, Dostoiévski tentou retratar um grupo de insurgentes que, na Rússia da época, era apelidado de niilista – conforme visto com o episódio em que Turguêniev foi abordado nas ruas acusado de ser o responsável por um incêndio em Petersburgo. Há uma série de reverberações com personagens reais, escritores e homens da política, como o próprio Turguêniev, além de Mikhail Bakunin, que é, segundo Volpi, a inspiração para o personagem que pode ser considerado com o protagonista da obra, Nikolai Vsevolodovich Stávrogin (Volpi: 1999b, 41), ou Sergey Nechayev, autor do *Catecismo revolucionário*, que teria inspirado o personagem Piotr Stiepánovitch Verkhovensky, e era descrito como um “niilista muito ferrenho” (Frank: 2010, e-book). Mas há um outro personagem, também central na história e que não teria sido inspirado diretamente em ninguém, que também coloca em questão uma outra forma do niilismo se apresentar, um niilismo extremo: a negação da própria vida. Aleksiei Nílitich Kiríllov é um engenheiro que faz parte do grupo de insurgentes, mas tem outra fixação além da derrubada do governo do czar: demonstrar que Deus não existe. O método que ele pretende utilizar é *sui generis*: o próprio suicídio. A intenção é comprovar que só “[h]averá toda a liberdade quando for indiferente viver ou não viver”. Kiríllov acreditava que “[a] vida é dor, a vida é medo, e o homem é um infeliz”

(Dostoiévski: 2013, e-book). Por isso defendia que as pessoas só permaneceriam vivas por receio das consequências pós-morte, com medo de passar a eternidade em algum tipo de inferno. Seu suicídio sem uma razão outra que comprovar que não há motivo de recear o sofrimento eterno, então, demonstraria que Deus não existiria: a morte seria o fim da dor e do medo, seria a libertação da infelicidade, não a condenação eterna. E, mais que isso, ao se matar, Kiríllov acredita que seria criado “um novo homem, feliz e ativo”, para quem é “indiferente viver ou não viver”. Só será preciso “vencer a dor e o medo”. E, como visto, Deus é esta dor, este medo de passar a eternidade no inferno: “Deus é a dor do medo da morte”. Por fim, ele conclui que “[a]quele que desejar a liberdade essencial deve atrever-se a matar-se. Aquele que se atrever a matar-se terá descoberto o segredo do engano. Além disso não há liberdade [...]. Aquele que se atrever a matar-se será Deus” (Dostoiévski: 2013, e-book). Ou seja, o poder de Deus, nesse aspecto, seria impedir de o homem fazer o que quisesse, diminuindo sua liberdade de ação, mesmo que fosse para agir contra si. Cometer suicídio, assim, quebraria o encanto divino, despertaria o homem desse sono de opressão, demonstraria que não há nada que ele não possa fazer, que ele é livre até mesmo para se matar.

Haveria então uma relação entre o suicídio e a falta de um deus – que é, não deve ser coincidência, a forma como na obra em questão é chamado o niilismo. Isto é, se seguimos uma lógica rasa, mas implícita no livro, quanto mais niilistas houver, mais suicidas haverá. Só Deus impede os homens de se matarem, só o medo do inferno, da danação eterna, evita o suicídio. “O tema do suicídio ocupou seriamente Dostoiévski na década de 1870, e ele o atribuía à desordem geral da sociedade russa depois da reforma de 1861”, como diz uma nota dos editores da obra (Dostoiévski: 2013, e-book). A reforma de 1861 referida é aquela que acabou com o regime de servidão na Rússia, que tinha semelhanças com a escravidão, pelos servos pertencerem aos donos da terra. Apesar da libertação dos servos, eles não receberam terras para poderem trabalhar, o que fez com que a medida fosse criticada pelos insurgentes da geração mais jovem – os “filhos” da obra de Turguêniev (ver Dicionário político in: Marxists Internet Archive). Há uma disputa entre o que se acostumou chamar as gerações de 1840 e 1860 – retratado tanto no livro de Turguêniev quanto nessa obra de Dostoiévski. O insurgente Piotr Stiepánovitch Verkhovensky, por exemplo, é filho de Stiepan Trofímovitch

Verkhovensky, personagem inicialmente considerado como liberal, com fortes influências francesas, mas pouco radical para os padrões do filho – a quem o pai considerava “*si pauvre tête*” (“tão medíocre”), assim, mesmo, em francês (Dostoiévski: 2013, e-book).

Segundo o tradutor da obra, Paulo Bezerra, Kiríllov se aproximaria das ideias discutidas na década de 1840 no revolucionário ciclo de Pietrachevski, o qual fazia parte o próprio Dostoiévski. Em 1849, com receio das revoluções que mudavam desde o ano anterior o mapa da Europa, o czar Nicolau I banuiu o grupo e mandou vários dos seus participantes para o pelotão de fuzilamento – Dostoiévski inclusive (sua pena foi modificada para oito depois quatro anos de prisão na Sibéria). Para Kiríllov, “[a]quele que ensinar que todos são bons concluirá o mundo”. Quando Stavróguin diz que esse personagem já tinha passado pela Terra e sido crucificado, Kiríllov ignora e diz que o nome do personagem que ele busca é homem-Deus; “Deus-homem?”, pergunta Stavróguin, “Homem-Deus, nisso está a diferença”, responde Kiríllov, deixando claro que esse novo personagem seria um super-homem, não um deus em forma de homem, como teria sido Jesus – haveria nesse novo personagem, uma capacidade de valorizar o humano, e nessa valorização que ele encontraria o que seria divino: que todos os atos e todos os momentos são divinos.

Como uma espécie de antípoda de Kiríllov, Dostoiévski desenvolveu a personagem Ivan Pavlovitch Chátov. Ao ser confrontado pelo narrador da história, um personagem menor chamado Antón Lavréntievich, sobre se Kiríllov estaria “com mania de ateísmo”, Chátov começa a descarregar suas baterias contra a prática: “O ateísmo russo nunca passou de um jogo de palavras”. Chama o niilismo de “lacaiação do pensamento”, como se o pensamento se comportasse, no ambiente niilista, como um lacai – mas nem Dostoiévski, que também usa o termo em nota aos manuscritos de *Crime e castigo*, nem seu personagem Chátov explicam quem seria o pensamento que dominaria o niilista para ele ser lacai. Talvez seja apenas uma relação de contraposição ao nobre, denotando um perfil aristocrático da linguagem usada por Dostoiévski. O niilista, assim, seria o homem da plebe, o homem das massas, enquanto o aristocrata, crente, seria o homem superior. Chátov continua: “Aí também existe

ódio”, explica, argumentando que o niilismo seria fruto apenas dessa raiva – e contra a Rússia, ou um tipo de Rússia, uma Rússia mais antiquada, mais conservadora, mais relacionada aos valores antigos, uma Rússia antes da reforma, uma Rússia dos “pais”. Para Chátov, mesmo que a Rússia resolvesse todos os problemas apontados pelos niilistas-ateus, eles continuariam a ter ódio, porque o ódio deles seria contra a nação, mesmo que ela fosse dissolvida, o ódio continuaria, num rancor que nunca poderia ser saciado. Ou seja, parece ser claro que para Chátov – e aqui, segundo as notas da edição, ele representa um pensamento bem próximo do de Dostoiévski – o que garantiria a unidade da Rússia seria manter os valores antigos, entre eles, a crença cristã ortodoxa. Qualquer tentativa de mudança da estrutura social poderia afetar a Rússia – essa Rússia – e deveria ser evitada. Mesmo que fosse a libertação dos servos, a busca por uma sociedade mais igualitária e democrática, ou um país que prezasse pelos direitos humanos. Por isso, em outro momento, Chátov admite que “se for para começar uma rebelião na Rússia, então é preciso que se comece forçosamente pelo ateísmo” (Dostoiévski: 2013, e-book). Há uma correlação, ele insinua, entre revolta, revolução e a não-crença em Deus. Sua preocupação, portanto, não é exclusivamente teológica ou metafísica, mas sociológica e política. Ele é mais explícito em um trecho mais adiante: “nenhum povo se organizou até hoje sobre os princípios da ciência e da razão”. E, para não ficar nenhuma dúvida, ele diz explicitamente qual seria o regime que se organizaria “sobre os princípios da ciência e da razão”: o socialismo. Havia, portanto, por baixo da reclamação contra o niilismo-ateísmo, um pacote de críticas, que atingia também outras formas de organização social, principalmente aquele modo que já mostrava os seus dentes no século XIX, desde ao menos as revoltas de 1830, o socialismo. Não era possível deixar que o niilismo se propagasse porque o resultado disso era o fim da Rússia como ele a conhecia. O niilismo não era apenas um perigo para a igreja, mas para a própria Rússia. O niilismo, no fundo, era um nome para o socialismo, para esse modo de organizar a sociedade que fosse baseada em ciência e razão.

O medo de Chátov anterior – da Rússia deixar de ser a sua Rússia – se desdobra ainda em outros receios. O que ele defende aqui é que a razão e a ciência “sempre desempenharam apenas uma função secundária e auxiliar” na organização das

sociedades. Haveria, para ele, outros impulsos que assumiriam a função primordial de empuxo: “os povos se constituem e são movidos por outra força que impele e domina, mas cuja origem é desconhecida e inexplicável. Essa força é a força do desejo insaciável de ir até o fim e que ao mesmo tempo nega o fim” (Dostoiévski: 2013, e-book). Dito de outra forma: a razão e a ciência não dariam conta de organizar os povos porque há uma outra força por baixo, ainda mais vigorosa, que arrebataria qualquer tipo de previsão feita pela razão. Para não deixar dúvida, ele explica: “É a força da confirmação constante e incansável do seu ser e da negação da morte” (Dostoiévski: 2013, e-book). Aqui, os paralelos com Nietzsche parecem saltar das páginas – e talvez essa passagem possa ajudar a explicar também a implicância nietzschiana com o socialismo, ou ao menos como uma das maneiras como este regime era *vendido* à época. As correspondências entre Nietzsche e essa passagem de *Os demônios* começariam com Nietzsche colocando na conta da razão uma certa domesticação dos impulsos humanos, um tema que ele abordou em praticamente toda a sua obra da maturidade. A partir desse tema geral, Nietzsche diz também que, em vez de ter apaziguado os homens, essa domesticação provocou mais violências. Em outras palavras: a razão, sozinha, não daria conta de organizar um grupo humano. Ao contrário, ela acabaria por provocar tanto ou mais disputas como as que ela gostaria de precaver: “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’” (GM2 §3). Como Nietzsche explica em vários momentos, a história do Ocidente desde Sócrates-Platão seria a tentativa de se negar os impulsos vitais e “se manter em guarda contra a besta louca que há no fundo de toda raça nobre” (GM1 §11). Cria-se, assim, uma hierarquia metafísica de valores entre razão (boa) e afetos, desejos, vontades (ruins), caminho que teria se tornado ainda mais estreito com a ascensão dos sacerdotes cristãos, que fazem dos ideais ascéticos “seu melhor instrumento de poder, e ‘suprema’ licença de poder” (GM3 §1). Em resumo, essa supervalorização da razão, mesmo com as boas intenções iniciais, acabou negando as vontades e foi usada como forma de controle das populações.

Aqui aparece uma bifurcação entre o pensamento de Nietzsche e o de Dostoiévski-Chátov. Se Chátov acredita que a única forma de combater o niilismo é combater também o ateísmo, num pensamento dicotômico e hierárquico, entre o bem (religião, Deus, Rússia antiga) contra o mal (ateísmo, socialismo, *nova* Rússia), Nietzsche propõe uma nova forma de encarar o mundo em que não teríamos de saída o que foi até então comumente chamado de bem ou de mal; deveríamos, Nietzsche insiste, jogar fora essa maneira de se entender o mundo, ignorar qualquer relação com ela, mesmo que seja para invertê-la, e criar uma nova tábua de valores, em que razão e impulsos estejam bem mais entrelaçados, sem saber com clareza onde um termina e outro se inicia, sem que haja essa hierarquia metafísica tão óbvia que negue a própria vida, e que é, ao fim, niilista. Em outras palavras: embora Chátov faça uma definição que poderia ser facilmente aplicada para o que depois Nietzsche chamaria de vontade de poder (“[é] a força da confirmação constante e incansável do seu ser e da negação da morte”), para o filósofo alemão, não são os valores cristãos que devem voltar, pois eles prosseguem a maldição da negação dos impulsos vitais – eles seriam também niilistas, justamente por nos impedir de viver a vida no máximo possível. Precisamos buscar valores totalmente outros, valores afirmativos da vida, fazer, em síntese, uma transvaloração de todos os valores, como Nietzsche chama o processo.

Nessa passagem, entretanto, Chátov parece ter uma leitura menos teológica e mais sociológica da questão religiosa. Para o personagem dostoiévskiano, “Deus é a personalidade sintética de todo um povo tomado do início ao fim” – um deus é o fundamento onde toda uma sociedade se apoia, é o valor dos valores, onde nos comparamos, nos medimos, para onde aponta nossa bússola moral: “Ainda não existiu, nunca, um povo sem religião, ou seja, sem um conceito de bem e de mal. Cada povo tem seu próprio conceito de bem e de mal e seu próprio bem e mal” (Dostoiévski: 2013, e-book). Por isso que, para Chátov, não é possível que dois povos compartilhem o mesmo deus – um dos dois acabará por ser englobado pelo outro: “Quando os deuses começam a ser comuns, é sinal da destruição dos povos” (Dostoiévski: 2013, e-book). Deus é o que está por trás dos códigos que regem uma sociedade. Deus é o sinal do que deve ser celebrado e o que deve evitado. Deus é o símbolo do sagrado e por que se deve prestar homenagens. O que dá as respostas, preenche o vazio, aponta um caminho. Se

deuses de terras estrangeiras começam a invadir a Rússia, os valores russos serão apagados. Era esse o receio de Chátov – e era esse o receio dele desde sempre. A destruição da própria Rússia, da antiga Rússia. O que lembra, de leve, a preocupação de Nietzsche com a unificação da Alemanha, e a transformação da diversidade dos povos germânicos em uma uniformização debaixo de uma mesma bandeira – Nietzsche, aliás, parece sempre preocupado em defender a diferença e combater a identidade, a igualdade. “Um estadista que lhes amontoe uma nova torre de Babel, uma monstruosidade de império e poder, será chamado de ‘grande’”, escreve Nietzsche (BM §241), criticando o processo de unificação, mesmo que o seu unificador seja visto como uma espécie de salvador. Depois, ele reclama do que é alcunhado de “civilização”, “humanização”, “progresso” ou mesmo “*movimento democrático*”, em itálico no original, (é comum que ele use muitas palavras em sinonímia para um mesmo conceito) mas que ele se refere de forma sucinta como “o processo de homogeneização dos europeus” (BM §242). A diferença para Chátov é a mesma, novamente: para Nietzsche o ponto nunca é religioso, mas fisiológico, psicofisiológico, lido aqui no sentido que ele deu para a palavra: que tem tanto de puro movimento de fortalecimento dos sinais vitais biológicos, como de uma afirmação da existência, como a possibilidade de aumento das próprias potências. Ou seja, é bem provável que Nietzsche tenha visto em Dostoiévski um grande leitor do que ele considerava a grande questão filosófica então, o niilismo; mas que via que aquilo que o autor russo sugeria como solução era um retorno a uma receita que tinha sido exatamente o que produzira o próprio problema. Não adiantava combater o incêndio do niilismo jogando nas chamas o combustível do cristianismo. Na interpretação nietzschiana, nem as saídas democráticas, menos as socialistas, isso sem contar com a religiosa cristã, poderiam resolver o problema. Porque elas seriam ainda, na sua perspectiva, niilistas. A tábua de valores válida ainda era a mesma. Era preciso criar valores novos, totalmente-outros.

3.2.2.3 – ...Tudo é possível?

É em *Os irmãos Karamázov*, considerada a obra-prima de Dostoiévski, que aparece com mais clareza a ideia de que a inexistência de Deus seria uma autorização para que os piores instintos humanos pudessem ser colocados para fora, já que não haveria qualquer outro bloqueio para impedi-los – ou seja, que sem Deus, estaríamos condenados ao caos, à anarquia, ao niilismo. Tal ideia que ficou resumida numa fórmula, “Se Deus não existe, tudo é permitido”, jamais aparece exatamente desta forma na obra que em algumas edições tem mais de mil páginas, mas há certamente trechos que ressoam diretamente a ela. Além das citações à já mencionada frase de Voltaire (“*s’il n’existait pas Dieu il faudrait l’inventer*”), há também passagens que um dos personagens principais, Ivan Karamázov, aparece associado a ela. Como se sabe, *Os irmãos Karamázov* é uma saga familiar que mostra o conflito de ideias entre os integrantes da família Karamázov, Fiódor, o pai, e os quatro filhos, o primogênito Dimitri, Ivan, Aliócha e o bastardo Smierdiakóv. Cada um dos filhos tem características bem marcadas e específicas, muitas vezes contraditórias; é o caso da relação entre o ateu Ivan e o religioso Aliócha, que, apesar da distância entre seus pensamentos, conseguem ter uma convivência bastante amistosa (o que não se pode dizer da relação entre o primogênito Dimitri e Fiódor, dois personagens bem impulsivos que disputam a mesma mulher). A questão da inexistência de Deus vem acompanhada da discussão sobre a imortalidade – no sentido de pensar que haveria uma continuação após a morte, uma vida após a morte, ou uma imortalidade da alma, como alguns estudiosos do tema sintetizam (Lopes: 2018). Segundo a descrição feita sobre o pensamento de Ivan em certo momento da obra de Dostoiévski, a imortalidade seria a única garantia para que os homens amem a humanidade. Não haveria nenhuma outra lei natural ou obrigação para que o homem se importe com o seu semelhante. No momento em que se deixa de crer em Deus e na própria imortalidade, “a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior”, isto é, “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 para sua situação” (Dostoiévski: 2012, e-book). Em outros termos: sem a obrigatoriedade de amar os outros, que a imortalidade traria, o homem deveria apenas se importar consigo mesmo, mesmo que isso resvalasse sobre as outras pessoas, mesmo

que isso provocasse uma violência contra os demais. E a imortalidade traria essa obrigatoriedade por conta do medo da danação eterna, caso o homem não se comportasse exemplarmente na terra.

Em outro momento, Rakítin, amigo de Aliócha, repete o mesmo “enigma” de Ivan (assim ele chama a fórmula, talvez mais apropriadamente) para o irmão Karamázov seu amigo: “não existe a imortalidade da alma, então não existe tampouco a virtude, logo, tudo é permitido”. Nesse momento, ele deixa claro: a virtude só existe com receio de que Deus castigue. Sem essa possibilidade, sem virtude. Em seguida, ele faz uma dura crítica, chamando tal fórmula de “uma teoria sedutora para os canalhas”, para logo se arrepender de “cometer um insulto” (Dostoiévski: 2012, e-book), deixando implícito que não é de bom tom para um cristão ter pensamentos dessa natureza – mostrando sutilmente um comportamento ascético, de não se permitir, nem mesmo, ter pensamentos considerados impuros. Um pouco mais à frente, Fiódor Karamázov, o torto patriarca da família, também recorre a uma variante da sentença, novamente numa resposta ao seu religioso filho Aliócha: “Porque se há Deus, se Ele existe, bem, é claro que neste caso sou culpado e hei de responder, mas se Ele não existe absolutamente, então para que servem os teus padres?” (Dostoiévski: 2012, e-book). Este pensamento de imortalidade da alma é, como se verá com mais cuidado em breve, um dos modos principais de se entender o niilismo em Nietzsche: o receio de ter que passar a eternidade em agonia faria com que se buscasse viver de acordo com as regras impostas pelas igrejas. Dessa forma, o fiel seguiria de perto um ideal ascético ditado pelos sacerdotes que, como Nietzsche indica (GM1 §6), não precisa ser um ministro da igreja, mas qualquer personagem que imponha a um grupo esse ascetismo por meio de idealizações, e esse ideal ascético achataria as possibilidades de existência, diminuiria qualquer possibilidade de vivência que resvale na sensualidade, negaria prazeres comuns associados à vida terrena, ou simplesmente culparia quem tivesse pensamentos *impuros*.

Por outro lado, para Ivan, haveria uma inclinação humana pela crueldade, por só buscar satisfações por meio do egoísmo, sem qualquer tipo de importância dada a outrem. A única forma de impedir esse movimento seria criar um medo gigantesco das

consequências desse ato. Deus, dessa forma, se transforma numa espécie de tampão moral, uma figura assustadora, que não garante qualquer tipo de tranquilidade, não seria uma figura do amor nem um personagem caridoso; funcionaria pelo inverso: só produz temor, aterroriza os crentes, cria um medo cotidiano. Como visto na fala de Fiódor Karamázov, a figura do sacerdote só existiria para funcionar como o intercessor entre Deus e os crentes e conseguiria, assim, ser, ao fim, o porta-voz da divindade. Essa passagem remete à relação de Nietzsche com o egoísmo, como se a única forma do homem existir no mundo fosse por meio de uma força individualista, em prol de si mesmo, negando qualquer possibilidade de alteridade, inclusive sendo cruel e violento com os demais seres, quase que como por um sadismo. Há, sim, passagens em que o filósofo alemão elogia diretamente o afeto como sendo da “essência de uma alma nobre”, que alimentaria a “crença inamovível de que, a um ser ‘tal como nós’, outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se” (BM §265). Mas, como acontece com essas passagens nietzschianas mais duras para ouvidos contemporâneos, elas carecem de contexto explicativo. Logo no prefácio da *Genealogia da moral*, Nietzsche associa o “não-egoísmo” aos “instintos de compaixão, abnegação, sacrifício”, e que tal afeto teria sido “dourado, divinizado, idealizado” por Schopenhauer “por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como ‘valores em si’” e, dessa forma, Schopenhauer teria acabado por propor uma vida negativa, em que se diz “*não* à vida e a si mesmo” (GM P. §5). Ou seja, o não-egoísmo, no fundo, acabaria por criar uma vida niilista ao negar a própria vida, ao se desmerecer em prol de uma idealização do outro, ao se diminuir para se adequar à altura dos demais, com receio de soar pedante por sobressair, por se mostrar diferente do fundo. Em outro momento da mesma obra, Nietzsche acredita que o não-egoísmo (neste livro, Nietzsche fala mais sobre o não-egoísmo que sobre o egoísmo em si, mas, ainda assim, o egoísmo seria o não marcado, o ponto inicial de onde ele entende o afeto) teria se transformado em um “valor moral” dentro do terreno da má-consciência, um dos modos do niilismo se mostrar na prática, um formato antípoda do ressentimento, que é aparentado da culpa, do remorso, mesmo quando não há qualquer correlação de causalidade: “somente a má consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o valor do não-egoísmo” (GM2 §18). Dito de maneira sucinta, posto que o tema será

mais bem desenvolvido no próximo capítulo, totalmente dedicado ao ressentimento: a má-consciência aparece no indivíduo que percebe uma agressão no seu entorno e se vê como o responsável por ela, sem necessariamente estar envolvido nessa relação. O não-egoísmo, portanto, estaria nesse terreno porque impediria tal indivíduo de agir em primeiro lugar, fazendo com que fosse passivo, para interditar a possibilidade de ele se sentir culpado – a má-consciência – por uma eventual violência que ele aviste. Com receio de ferir o outro, qualquer outro, cria um processo para se anular, para não existir, para desaparecer. É contra essa inação, uma das formas de ele categorizar o niilismo, que Nietzsche se levanta. É contra esse mundo que se vê inócuo, asséptico, frio, que Nietzsche percebe que precisa incentivar, ou reinventar, o egoísmo. Não é uma defesa abstrata do egoísmo, ou de qualquer tipo de egoísmo, mas de um egoísmo que sabe que o seu inverso fomentou um dos principais problemas de sua época, o niilismo. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche é até mais explícito. Numa das “Incursões de um extemporâneo”, chamada exatamente *Valor natural do egoísmo*, Nietzsche explica logo na primeira frase: “O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível”. Ou seja, o egoísmo, per se, não teria um valor positivo. O egoísmo valeria apenas se ele afirmasse a vida, se ele combatesse o niilismo, para ficar no mesmo campo. Nessa passagem, inclusive, Nietzsche nega a existência do “indivíduo”, no sentido de existir uma excepcionalidade de cada um dos seres que compõem a série humana. O indivíduo é “elo da corrente”, “é toda a linha ‘ser humano’ até ele mesmo” (CI, “Incursões de um extemporâneo”: §33). O egoísmo, nesse sentido, seria importante para toda a linhagem, para toda a humanidade, para não deixar que tal categoria se afundasse – para que o homem fosse ultrapassado, para o além-do-homem, se quisermos usar uma linguagem nietzschiana. Modificar o formato “homem” para que ele seja mais afirmativo da vida, menos culpado, carregue menos má-consciência, seja, em suma, menos niilista. Daí, inclusive, daria para entender melhor o primeiro trecho citado acima de BM §265 (“outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se”) para entender que o egoísmo seria não a relação de um homem querendo destruir outro homem, mas a constatação de que o mundo é composto por uma série de vetores de força atuando em direções nem sempre coordenadas e que, quando em confronto porque as trajetórias de força se

encontraram, uma tenderá a se sobressair em relação à (s) outra (s), numa soma vetorial. Em qualquer sistema que componha este mundo, essas forças vão atuar para se sobressaírem. “Quando, no interior do organismo, o órgão mais insignificante descursa, mesmo por um mínimo, de impor com total segurança sua autoconservação, sua renovação de forças, seu ‘egoísmo’, o todo degenera”, explica Nietzsche (EH, “Aurora”: §2), deixando o termo em discussão entre aspas, o que deixa margem para interpretar que egoísmo não é algo ligado ao ego, mas a uma força de impulso, presente em todos os seres. Ou, como ele sintetiza em outro momento: “Quando a tese de que ‘a espécie é tudo, o indivíduo, nada’ houver se incorporado à humanidade e a cada um estiver livre o acesso a essa derradeira libertação, talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas ‘gaia ciência’” (GC1 §1, com algumas modificações).

É possível até tentar criar mecanismos externos de equilíbrio para as forças, mas jamais seria razoável negar o seu funcionamento. Ainda: como visto acima, Nietzsche não caracterizaria o homem como essencialmente negativo, no sentido de ser algo que só pensa na destruição – ao contrário. A afirmação dos seres é feita pela criação, pelo alargamento das possibilidades de existência, jamais na busca por, exclusivamente, eliminar adversários, que, aliás, como veremos melhor depois, seria uma das maneiras de entender os homens fracos, os escravos, os ressentidos.

O que é *curioso* é que nem mesmo Dostoiévski exibe a hipótese do “homem lobo do homem”, como o homem sendo um egoísta que atua contra os demais, sem inserir nesse raciocínio uma contraposição. O próprio Rakítin, aquele amigo de Aliócha que criticou a ideia de Ivan, na passagem em que aborda seu “enigma”, também explica que acredita que os homens, sem um juiz supremo divino, acabariam por criar meios de não se destruírem: “A própria humanidade encontrará força em si mesma para viver em função da virtude, mesmo sem acreditar na imortalidade da alma! Encontrará essa força no amor à liberdade, à igualdade, à fraternidade...” (Dostoiévski: 2012, e-book). Aparentemente, nem para o religioso Dostoiévski, Deus é assim tão indispensável.

3.3 – As faces dos niilismos para Nietzsche

Apesar de todas essas diferentes formas de se entender o niilismo, o conceito ficou mais associado a Nietzsche, que o tornou “filosoficamente vital”, como explicou White (ver: Tongeren: 2018, 3), para explicar como Nietzsche trouxe o niilismo para o centro de seu pensamento. Nietzsche procedeu dessa forma por conta de seu diagnóstico sobre a fadiga da interpretação de mundo baseada em ideais cristãos, exaustão esta que ficou sintetizada na frase-assinatura “Deus está morto” (GC §125). Como era razoavelmente comum nos escritos nietzschianos, ao longo de sua produção intelectual, ele revê e alarga o alcance do conceito para atacar vários problemas diferentes, às vezes ao mesmo tempo: desde a excessiva valorização de uma racionalidade, que ele associa à trajetória do pensamento ocidental a partir de Sócrates, até o relativismo que se encontrava diante da ontológica falta de sentido da vida, tema que foi explorado depois por nomes como aqueles ligados ao grupo do existencialismo, no século XX.

Nietzsche fala ainda de formas ativas de niilismo e de formas passivas, de niilismos completos e incompletos, como se o niilismo fosse a maneira de a moral se mostrar e nos caberia saber lidar com essa realidade, de modo a subvertê-la. Alguns intérpretes mostram que a grande contribuição nietzschiana para os estudos do niilismo foi pensar como toda a história e toda a metafísica ocidental estão firmadas sobre uma estrutura niilista, por ser sempre baseada em fundamentos frágeis, que podem ser caracterizados como arbitrários. Outros mostram que há uma relação antagônica do niilismo com a vida, não a vida meramente biológica, do nascimento à morte, mas uma vida que é sinônimo da vontade de poder, portanto, uma vida que pode e deve ser inflada por um desejo de crescimento, de melhora, de aumento de potência, de necessidade de colocar em prática seus desejos enfrentando as barreiras que porventura aparecerem. Daí que Nietzsche fala que devemos apostar em uma fisiologia, ou até mesmo em uma fisiopsicologia, em vez de uma moral (ver EH, “Por que sou tão sábio” §6). O que ele queria dizer com isso era pensar em uma vida em que não há uma hierarquia dos termos tão comumente associados à metafísica, como razão x impulsos, privilegiando, exatamente, uma forma de interpretação que fugisse dessas dicotomias:

dando vazão a uma vida em que opera um “*continuum* corpo-alma” (Giacioia Junior: 2021, 26). Uma vida cujo “conjunto de impulsos” precisa ser “bem hierarquizado ou potente” para ser considerado “saudável”; se, ao contrário, “for desorganizado ou anárquico e despotencializado, ele é mórbido” (Marton: 2016, 236).

Como conjunto interseção dos diversos modos de interpretar os niilismos identificados pelo filósofo alemão, aparece um pensamento não sistemático que busca transformar os valores associados à moral vigente de origem socrático-platônica-cristã para outra forma de valorização, um outro mapa de valores; um mapa que apontaria para uma vida saudável (em seus termos), contra a morte em vida, contra o apagamento da vontade, contra a domesticação dos impulsos, contra, enfim, a hierarquização metafísica da existência.

3.3.1 – A morte de Deus

Nietzsche não foi o primeiro a anunciar a morte de Deus. Essa frase que carrega em si um ensinamento gigantesco, a começar pelo oxímoro de afirmar a morte de um ser imortal, e que, em Nietzsche, acaba por desembocar no niilismo, da falta de valores superiores que nos guiaríamos, teve outros autores antes dele. Há toda uma tradição sobre o tema que remete a, ao menos, Plutarco (ca. 46 – ca. 120). O filósofo grego que bebeu da fonte de Platão e se inspirou nos peripatéticos e até nos estoicos nos conta que na época do imperador romano Tibério, na primeira metade do século I, um navegante grego que viajava para a Itália escutou em seu barco uma voz que anunciava o impossível: “O grande deus Pã está morto” (Plutarco: 1874). Esse seria o primeiro registro da morte de um imortal deus grego. Mas o tema avançou pela tradição ocidental adentro. Aparece ainda no cristianismo, com Lutero; também na filosofia, mas com outro enfoque, com Hegel, e na literatura de Jean Paul e Heine (Ver verbete “Dieu est mort” in Astor: 2017). Isso antes de Nietzsche, que acabou por, de certa forma, juntar esses três caminhos (religioso, filosófico, literário) na sua proposta. Mas, de qualquer forma, podemos ainda sugerir que a própria religião cristã pode ter nascido

exatamente com a morte de Deus, como o faz Keith Ansell-Pearson (2012, 176): a morte do Deus filho, uma das intercambiáveis figuras da trindade santa, que se fez carne e morreu na cruz. E o próprio Nietzsche, ademais, aborda o tema em diversos e diferentes momentos: só em *A gaia ciência* a expressão ou congênere ocorre três vezes, duas no livro 3 e uma já no livro 5, que foi escrito apenas depois do *Zaratustra*, onde o tema é igualmente abordado. Esse subcapítulo vai tratar desses momentos na obra nietzschiana, com uma leitura dos textos em questão.

3.3.1.1 – As sombras divinas

Na primeira vez que o tema surge na GC (ele é ainda insinuado em no §96 de *Aurora*, a obra anterior de Nietzsche), logo no primeiro e curto (quatro linhas apenas) parágrafo do livro 3 da obra, Nietzsche parece estar falando de vários temas, como que anunciando por onde ele iria tráfegar nessa terceira parte da obra. A frase “Deus está morto” é dita, mas o deus em questão aí não é o cristão, mas Buda. Ele também faz uma citação a uma caverna, que poderia ser associada com o mito platônico: “Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos — uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada” (GC §108). Seguindo essa pista, poderíamos dizer que Nietzsche junta aqui sua frase mais famosa, o cristianismo, o budismo e o platonismo. Como se deixasse subentendido que as três escolas do pensamento seguem o mesmo tipo de moral – niilista –, apenas com pesos diferentes em determinadas partes. O platonismo seria a criação da metafísica ocidental, que renega o corpo, o mundo sensível, que pode decair, se modificar, em prol de um mundo intelectual, eterno, imutável. A sombra do deus morto é projetada na caverna, onde se passa a vida real no mito platônico. Não importa que esse deus tenha morrido no mundo eterno, perfeito e imutável (o que também seria um paradoxo), neste outro mundo, das coisas que acabam, ele continua a aparecer. O cristianismo seria o “platonismo para o ‘povo’” (BM Pref.), outra de suas famosas frases, com a

vulgarização e continuação dessa proposta de ascese corporal em prol de um mundo além deste atual e terreno, um enaltecimento da fé, da alma, do diáfano, contra a experiência da carne, substancial, material. Já o budismo, apesar de ser razoavelmente contemporâneo do platonismo, aparece no pensamento nietzschiano, ao menos neste quesito do niilismo e neste momento, como um aumento da negação da vida, da forma como explica o filósofo Clademir Araldi (1998, 87): “O budismo representa uma forma mais radical de niilismo, pois nele há a dissolução da vontade do indivíduo no nada, no nirvana”.

A última frase do parágrafo (“— Quanto a nós — nós teremos que vencer também a sua sombra!”) convoca a uma missão: além de “matar” Deus, precisamos ultrapassar seus efeitos deletérios. Efeitos esses que ele continua a descrever no GC §109, quando pergunta “[q]uando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista?”. Nesse trecho, Nietzsche parece combater especificamente a tentativa de antropomorfizar o mundo e evitar o que, para ele, é uma imediata consequência: enxergar Deus (ou um deus) em todas as coisas. Soa como um empuxo para que se force o imanentismo das coisas e se evite qualquer transcendentalismo, de um lado, mas também como uma forma de desencantar o mundo, talvez para lembrar da responsabilidade do homem diante das perguntas que ele deverá se fazer sem a ajuda de Deus como respaldo (o que é o Bem? Há verdade? O Belo é algo objetivo? Etc.), ou ainda para reforçar o espaço que a ciência está ganhando enquanto ele escreve o livro. De passagem, ele também critica uma possível interpretação de Espinosa, que chegou a afirmar no prefácio do Livro IV da sua *Ética* que Deus e natureza são termos intercambiáveis (Espinosa E4, Pref.). “Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (GC§109).

O tema da “sombra” de Deus aparece também na segunda e mais famosa passagem que aborda a morte de Deus em GC: o muitas vezes citado §125, intitulada “Der tollen Mensch”, que é comumente traduzida como “O homem louco”. A passagem, com carregadas tintas ficcionais que anunciam indiretamente a vinda de Zaratustra (esta, uma obra filosófica-ficcional-poética de Nietzsche que tem um

personagem inspirado no profeta do zoroastrismo como protagonista), começa anunciando o personagem principal do trecho, o tal homem louco, “que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’”. O trecho remete diretamente a Diôgenes de Sínope, o cínico, que, segundo Diôgenes Laértios, também “[d]urante o dia”, “andava com uma lanterna acesa dizendo: ‘Procuro um homem!’” (Laértios: 2008, 162). Se o cínico queria demonstrar que não havia homens, mas apenas “gente”, reforçando o que ele considerava fraqueza de caráter dos seus conterrâneos, a tarefa do homem louco parece ser mais complicada: encontrar Deus, no meio de “muitos daqueles que não criam em Deus”. Por conta dessa descrença, tais homens começaram a caçoar do homem louco: “Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? — gritavam e riam uns para os outros” (GC §125). O homem louco estava em um mercado, aqui menos elemento do capital, tema pouco ou nada abordado diretamente por Nietzsche, e mais uma praça central onde está o vulgo, o homem das massas, o último dos homens – para usar a linguagem nietzschiana – e percebe que o mundo já está povoado de ateus, que o ateísmo se popularizou a esse nível: até o mais comum dos habitantes dos mercados populares já não crê em Deus. Aí ele enuncia o que então se lhe mostra como óbvio: Deus está morto. Mais que isso: “*Nós o matamos* — vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” (GC §125). Nesse primeiro momento, ele se inclui entre os assassinos de Deus – o que não vai acontecer em um segundo momento do excerto. E esse assassinato foi cometido porque Deus não era mais um parâmetro a se seguir. Porque, como incrédulos, eles não viam em Deus algum tipo de meta a alcançar. Na sequência, o homem louco se assusta com o tamanho da ação e começa a se perguntar como conseguiram atingir tão alto desígnio – e começa a se desvencilhar dos demais ateus, que, fica subentendido ao se assustarem, jamais haviam se questionado sobre o impacto da morte de Deus. “Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós?” (GC §125). O homem louco começa a perceber que a morte de Deus não será um ato inofensivo, pelo inverso, haverá consequências. Como seria possível retirar o

fiu que produzia o frágil equilíbrio da balança que até então servia para pesar todos os entes e dizer-lhes quanto cada um vale? Matar Deus, Nietzsche tenta explicar por meio de imagens hiperbólicas, é um ato, na teoria, impossível. Em uma dessas imagens, ele se refere, mesmo que indiretamente, a um dos grandes momentos da perda de poder divino, ao menos dentro da teologia cristã, com Copérnico, Galilei e a inversão da hegemonia de se pensar o movimento terrestre de perfil geocêntrico para um heliocêntrico, da retirada da Terra como centro do Universo para colocá-la como mais um coadjuvante no espaço sideral. Só que a morte de Deus havia não apenas escanteado a Terra, mas a tirara da sua órbita ordinária para colocar em outra órbita, nova, porém ordeira. A morte de Deus, para o homem louco, faz com que os homens entrem em um movimento caótico e imprevisível. A partir de então, todas as normas, princípios, padrões perderiam validade e não entraria nada em seu lugar. “Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’?” (GC §125). O homem louco percebe que a morte de Deus poderia até ter acabado com um certo tipo de niilismo, aquele que negava a vida ainda em vida, mas criava outro, que produzia uma angústia de orientação, uma ânsia por descobrir o que fazer. “Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente?” (GC §125). O abismo se mostra sem fim. O vento que vem do vácuo se tornou gélido. A noite cai sem dar espaço para que o sol se levante novamente. O homem louco compreende a gravidade do ato. Diante das profundezas, diante dessa ação impossível, ele não vê como se perdoar, como sair ileso desse ato, ou se curar, após tal atitude. “Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos?” (GC §125). O homem louco também enxerga a morte de Deus pela perspectiva do sagrado: como viver num mundo em que nada é divinizado? Ele não sabe o que fazer diante de um mundo em que todas as coisas têm a mesma altura, nada se sobressai na existência: “O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais — quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar?” (GC §125). Ele se questiona se o homem não quis assumir a posição divina, um pouco como se perguntava desde o início da contenda entre Jacobi e Fichte e, se foi o caso, se seria

possível dar esse passo, considerando que o homem não poderia se equiparar a qualquer deus – o que o coloca numa postura diferente da de Stirner, como visto anteriormente. “A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?” (GC §125). Terminando seu anúncio – esse é o tom do discurso, um anúncio, o que o diferencia dos demais momentos em que Nietzsche aborda o tema, e que também faz a fama do trecho – o homem louco tenta declarar uma nova época: “Nunca houve um ato maior — e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” (GC §125). Apesar das dificuldades que o ato demonstrava, o homem louco acreditava que era a única possibilidade a se percorrer. Mesmo que Deus tenha morrido, ou seja, que seus valores não mais importem para o homem, mesmo que esse ato pareça de uma enormidade cujo tamanho não é alcançado pela vista do próprio homem, caso ele consiga ter a coragem de encarar esse momento com a grandeza que o ato exige, será possível alcançar um novo momento e, talvez, uma vida, finalmente, sem niilismo – ou ao menos, uma forma mais afirmativa de lidar com o outro niilismo que porventura aparecesse.

Quando o homem louco se cala pela primeira vez e observa seus interlocutores, eles parecem chocados com a cena presenciada. O homem louco interpreta esse espanto com uma possível reação negativa ao que ele havia dito e acredita, assim, que veio “cedo demais”. Porque, apesar de a presença de um deus como o produtor de valores sagrados para os homens não ser mais uma realidade para o vulgo do mercado, a “sombra” de Deus ainda pairava sobre eles – como vimos no GC §108. Mesmo ateus, os homens do mercado pareciam ainda crer em Deus, ou em sua sombra. A morte de Deus não tinha sido enxergada em todas as suas potencialidades implícitas. O homem louco interpreta que é uma questão de espera, de tempo. Bastaríamos aguardar para que a “luz” desse acontecimento os alcançasse. Apesar de não perceberem quais caminhos a morte de Deus abriria – a libertação do padrão cristão de regulamentação da vida, a possibilidade de criação de novos modos de existência, mais afirmativos – o homem vulgar era, ainda assim, o autor desse acontecimento: “Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação — *e no entanto eles o cometeram!*”, fala o homem louco (GC §125). O parágrafo termina com a visita do homem louco em igrejas

para entoar o seu “*Requiem aeternam deo*” (numa tradução literal: “repouso eterno a Deus”, o que dá azo novamente a um paradoxo: como uma oração fúnebre pode ser cantado a um ser que é eterno? Como um ser eterno vai repousar eternamente?). Quando perguntado sobre o que seriam as igrejas após a morte de Deus, se limitava a responder: “os mausoléus e túmulos de Deus” (GC§125). As igrejas não teriam mais outra função além de servir como lápide para a morte do ser divino.

3.3.1.2 – Zaratustra e o além-do-homem

Como se sabe, antes de escrever o quinto e último livro que hoje compõe *A gaia ciência*, Nietzsche publicou *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*, provavelmente sua obra mais conhecida, em que o tema da morte de Deus aparece em quase toda sua extensão, desde o prefácio até o penúltimo capítulo. A primeira seção do prefácio de *...Zaratustra* é uma repetição quase idêntica do último parágrafo do livro IV, penúltimo de *A gaia ciência*, o que foi escrito antes de ZA, como se o fosse uma ligação entre as duas obras, como se Nietzsche tivesse a ideia de escrever ZA enquanto ainda terminava GC – e depois de terminar a saga de seu personagem mais conhecido (podemos especular) tenha suspeitado que ainda precisava voltar à sua ciência gaia.

Na seção que abre o livro, Zaratustra começa a sua descida, depois de passar um tempo fora da civilização. Logo na segunda seção do prólogo de ZA, o protagonista da obra encontra um “homem velho”, um “santo” que reconhece Zaratustra, e que diz não amar os homens, mas apenas Deus – o inverso completo de Zaratustra, que diz amar os homens e fica chocado com o fato de tal velho santo, enclausurado em sua floresta, não saber ainda que “*Deus está morto!*” (ZA 1: “Prólogo de Zaratustra”, 2). O velho, apesar de ser considerado um sábio, ainda vivia em função de Deus – que já não era relevante nem para Zaratustra menos ainda para Nietzsche e, o filósofo suspeita, nem para parcela considerável da população da Europa (vide a reação dos homens do mercado em GC §125). Nesse confronto entre o homem velho e Zaratustra, fica

explícita a relação entre dois modos de encarar a existência: a primeira com uma hierarquia entre o mundo divino e o dos homens, um modo que poderíamos chamar de transcendente por indicar uma transcendência entre um mundo inferior (o dos homens) e um superior (o divino), digno, sugere Nietzsche, da metafísica platônica e da cristã; e o segundo, em que só há o mundo material, e dentro desse mundo material, imanente, por assim dizer, há apenas o homem em toda a sua complexidade de sentimentos.

Ao longo de toda a obra, Nietzsche-Zaratustra tentará mostrar como fomos prisioneiros desses valores metafísicos que diminuía nossa relação com a nossa própria existência terrestre, física, concreta. Nesta obra, contudo, não somos apresentados a um personagem assustado com a reação dos ouvintes, como era o homem louco de *A gaia ciência*. Somos convidados, de maneira inversa, a conhecer alguém que trata a enorme missão de viver num mundo outro, totalmente novo, com serenidade e coragem. Porque, como o próprio Zaratustra explica, “[c]oragem tem aquele que conhece o medo mas *vence* o medo, que vê o abismo, mas com *orgulho*” (ZA 4: “Do homem superior”, 4). Aqui, a morte de Deus assinala a intenção de Zaratustra de mostrar que já podemos largar os valores que nos aprisionavam em uma busca ideal por certa noção de “perfeição”, que negava a pletora de impulsos que nos atravessam, com certo receio de que tais impulsos nos condenariam a uma eternidade de sofrimento, para adotarmos outros que lidem com os fluxos de forças que sempre nos compõem com o fim de aumentar nossas capacidades criativas e produtivas, sabendo dos perigos que esse passo poderia acarretar.

Já na quarta parte da obra, Zaratustra encontra “o velho feiticeiro” que, afetado pela morte do “velho Deus” e porque “nenhum novo Deus se acha envolto em faixas num berço” (ZA 4: “O canto da melancolia”, 2), não consegue se movimentar, vivendo preso a um determinado ideal antigo, mergulhado num mar de relatividade, sem qualquer ação, apenas reagindo ao próprio Zaratustra. Não à toa a seção se chama “O canto da melancolia”. A melancolia, como explicam Douglas Burnham e Martin Jesinghausen (2010, 187) em livro dedicado ao clássico nietzschiano, é “uma outra manifestação de niilismo e uma forma de renunciar ao mundo” (no próximo capítulo, haverá também a correlação entre melancolia e ressentimento). A dor pela perda de

Deus, mas sem conseguir se erguer depois disso, sem conseguir produzir um novo objetivo de vida, vivendo apenas do sofrimento passado, como se essa dor fosse a justificativa para não precisar se mexer, sem conseguir alcançar a “verdade”, é o tom do poema que compõe a maior parte desse capítulo. “O ‘Deus está morto’ do feiticeiro é o estado do niilismo, mas o pensamento de Zaratustra deve ser um ultrapassamento do niilismo” (Burnham; Jesinghausen, 2010, 187). Veremos à frente, com a interpretação que Deleuze faz para Nietzsche, que essa falta de ação é o que o filósofo francês chama de niilismo reativo que, caso se aprofunde, poderia chegar à passividade completa.

Voltando ao prefácio, ainda na descida da montanha, Zaratustra vem anunciar o tipo de homem que receberia a notícia da morte de Deus com um sorriso em seus lábios. Sabendo, sim, da gigantesca dimensão de tal acontecimento, mas não se furtando da tarefa de criar valores que priorizem apenas o mundo terreno, atual, a vida que existe aqui e agora. É o *Übermensch*, ou, como é comumente traduzido, super-homem ou o além-do-homem³¹ (ZA 1: “Prólogo de Zaratustra”, 3). É nesse momento que Zaratustra explica: “O além-do-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o além-do-homem *seja* o sentido da terra!” (ZA 1: “Prólogo de Zaratustra”, 3), como se dissesse que esse personagem não separa a vida entre terra e céu, mas que só enxerga a terra, ele é o próprio sentido dessa terra, o seu objetivo, sua verdadeira vocação, e, caso não seja visto dessa forma, Zaratustra até exige que *seja* assim. Como escreve Roberto Machado (2001, 44), “Super-homem é todo aquele que supera as oposições terreno-extraterreno, sensível-espiritual, corpo-alma; é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo do além e se volta para a terra, dá valor à terra”. Nietzsche continua: “Eu vos imploro, irmãos, permaneçei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!” (ZA 1: “Prólogo de Zaratustra”, 3). Novamente o filósofo alemão faz questão de acabar com a separação entre a terra e

³¹ Essa tese optará pela grafia de além-do-homem para acompanhar o tradutor Paulo César de Souza, responsável pela grande maioria das versões utilizadas, e também para sublinhar o caráter de ultrapassamento do formato homem, característica que Nietzsche gosta de exaltar em seu *Übermensch*, o que evita ainda qualquer tipo de associação com uma proposta de exaltação do homem, que o termo “super” poderia denotar. As exceções para a utilização de outros termos acontecerão em casos muito específicos de citação de autores que defendem o uso de outros termos, como acontece com Roberto Machado (2001).

outra dimensão qualquer. Quem vende “esperanças supraterras” “[s]ão envenenadores, saibam eles ou não. / São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada” (ZA 1: “Prólogo de Zaratustra”, 3). Em uma palavra: são niilistas. Essa é, talvez, a definição mais comum do niilismo, de uma das formas de niilismo que Deleuze (como veremos) vai chamar de “negativo”: aqueles que negam a vida em vida por conta de uma promessa além da vida. Assim, Nietzsche-Zaratustra mostra que agora, com o novo formato, com o novo fundamento que *deve ser* (“o além-do-homem *seja* o sentido da terra”), há também novos valores: “Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível” (ZA 1: “Prólogo de Zaratustra”, 3). O valor que nos guia, nesse momento pós-Deus, deve ser imanente, não é preciso recorrer a nada além, a nada fora. Deve ser encontrado nas coisas que existem aqui e agora, nesse mundo, nessa existência. As nossas esperanças devem mirar essa vida, essa realidade, a materialidade das coisas e não buscar a resposta para as questões atuais em uma divindade que só aceita a humanidade pela metade, sem parte considerável dos fluxos que a compõe. Para não haver dúvidas, Nietzsche-Zaratustra faz outro tipo de correlação, enfatizando a necessidade de abdicar de soluções que sejam de outro mundo, transcendentais: “Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: — ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra” (ZA 1: “Prólogo de Zaratustra”: 3). O corpo e a terra, inteiras, sem fragmentação, sem hierarquias que as apequenem, que as tornem enfraquecidas, o corpo e a terra sem contrapontos com outros elementos que a diminuem, que as consideram como necessariamente inferiores. Com a morte de Deus, com o fim da força de elementos supraterras, temos que encarar a terra em sua totalidade e complexidade.

Isso não quer dizer que o além-do-homem seja um personagem individual, que há a possibilidade de alcançarmos tal “iluminação”, como se fosse um processo de melhora pessoal com cacoetes religiosos. O além-do-homem é um movimento que percorre a própria humanidade, coletivo, porque esse ultrapassamento em direção a essa nova forma de encarar a vida “é parte da herança cultural e fisiológica a qual qualquer indivíduo é a continuação” (Burnham; Jesinghausen: 2010, 185). Quando a

plebe – personagem coletivo que aparece para contrapor-se ao “homem superior”, este o maior candidato, coletivo, a entender-absorver, se transformar no além-do-homem – diz que “diante de Deus — todos somos iguais” (ZA 4: “Do homem superior”, 1), Zaratustra rapidamente lembra que tal Deus morreu; logo os homens superiores não são, nem querem ser, iguais à plebe, ao vulgo, ao homem do mercado, que nem percebe que Deus havia morrido. A passagem pode parecer um traço aristocrático nietzschiano, outro, mas nela cabe também uma segunda leitura. Os homens superiores não querem ser iguais aos homens fracos da plebe porque não querem ser ressentidos, produzir seus valores sempre de forma a *responder* aos *ímpios*. Não querem se apequenar para serem *iguais*. Adoecer para que ninguém se *sobressaia*. Sua *superioridade*, contudo, não está em qualquer qualidade especificamente moral, mas em aceitar a complexidade da vida, domando o devir, independentemente de qual for sua característica: “O além-do-homem não é ‘o próximo’, não o mais pobre, não o mais sofredor, não o melhor” (ZA 4: “Do homem superior”, 3). Certamente, o além-do-homem não é o próximo a quem Cristo sugeriu amar – o além-do-homem não precisa do amor do cristão. Não é o mais pobre para dar esmolas (ZA 1: “Prólogo de Zaratustra”, 2), certamente não é o mais sofredor, porque acha que o sofrimento faz parte da vida, não é um castigo externo; não é o melhor porque “[o] homem tem de se tornar melhor e pior’ — assim ensino eu”, explica Zaratustra. “O pior é necessário para o melhor do além-do-homem” (ZA 4: “Do homem superior”, 5). O além-do-homem não escolhe o seu destino, ele se alimenta do que vier – pior ou melhor – e vai conseguir metabolizar esse material bruto de forma ativa a transformá-lo em sua própria vida, aquela que ele não vai se arrepender jamais de viver. O além-do-homem é o “lançador de dados” (ZA 4: “Do homem superior”, 14), como já visto anteriormente, aquele que aceita ser o seu próprio futuro – ainda na terra. “Quanta coisa é ainda possível! Aprendei a rir de vós mesmos, tal como se deve rir!”, sugere Zaratustra (ZA 4: “Do homem superior”, 15). Rir porque ele sabe que uma das formas de ultrapassar o niilismo seria esse não se levar muito a sério, de modo que a existência se torne leve: “Zombar de si mesmo indicaria um ‘self’ que não tem nada a esconder de si mesmo – é ontologicamente honesto e espiritualizou essa honestidade tanto como filosofia ‘séria’ quanto, sem contradição, como autoparódia” (Burnham; Jesinghausen: 2010, 193).

3.3.1.3 – ‘O maior acontecimento recente’

O livro V de *A gaia ciência*, aquele escrito logo após o Zaratustra, já começa afirmando como um dado certo a morte de Deus. Em vez de anunciá-lo, como fizera ainda no livro III, Nietzsche chama o evento de “o maior acontecimento recente” e explica em poucas palavras o que ele quer dizer com isso nesse contexto: “a crença no Deus cristão perdeu o crédito” (GC §343). Uma verdade se tornou dúvida. Algo em que se confiava outrora agora é incerto, é um talvez. A metáfora da sombra volta, mas agora para dizer que as consequências desse gigantesco ato já afetam a vida da Europa, ao menos para aqueles “cuja *suspeita* no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo” (GC §343). Novamente, a morte de Deus não é para o vulgo, não é para os homens do mercado, para a plebe, mas para os homens superiores: “para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, ‘mais velho’” (GC §343). Isto é, apenas o homem que aceita e, em certa parte, deseja um mundo sem tantas certezas, com uma boa dose de acaso – de jogo de dados – se acostuma com a morte de Deus. Em seguida, Nietzsche admite que o tamanho do evento faz com que ele seja, realmente, de difícil compreensão. Não é fácil entender, ou não era, àquela época, o quanto o modo de viver na Europa iria mudar, porque não era fácil admitir para si que uma série de comportamentos cotidianos seriam diretamente afetados, como “toda a nossa moral europeia, por exemplo” (GC §343). Com essa transformação profunda, Nietzsche suspeitava que o futuro não seria, inicialmente, ao menos, muito promissor. Ao contrário. Ele prevê “declínio, destruição, cataclismo” iminentes (GC §343). Agindo como um profeta, ele acredita em uma “tremenda lógica de horrores”, que um eclipse vai ensombrecer o sol como “provavelmente jamais houve na Terra” (GC §343) – sem um solo fixo, o mundo fica refém de forças aproveitadoras que tentam cobrir o vácuo deixado pela morte de Deus com novas certezas, num movimento que veremos com cuidado mais à frente, tanto com a interpretação deleuziana do niilismo de Nietzsche quanto com a leitura do

chamado apontamento Lenzer Heide. “A modernidade”, período em que o homem europeu finalmente se dá conta da metafísica que nega a vida proposta e colocada em prática pela moral cristã, “representa para o filósofo tanto o esforço de substituir o deus transcendente por outros valores (razão, história, progresso), bem como o vazio aberto pela percepção de que o deus transcendente já não exerce nenhuma influência sobre a existência” (Araldi: 1998, 77-8). Se tais substitutos forem ícones ressentidos, como as anteriores, a mudança poderia ser ainda mais fácil (como se verá no próximo capítulo).

No entanto, a morte de Deus é também uma oportunidade para os homens superiores, que nesse trecho ele apelida de “primogênitos e prematuros do século vindouro” e de “filósofos e ‘espíritos livres’” (se incluindo nessa categorização): estes podem até ter dificuldades iniciais de tráfegar em um mundo sem um sistema de valores arraigados, mas essa pode e deve ser ao mesmo tempo “uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora”, porque haverá uma oportunidade de propor novos valores, novos modos de viver a vida, modos que não a neguem – modos antiniilistas. No fim do parágrafo, Nietzsche enfoca nas oportunidades abertas pelo fim do reinado do Deus cristão. Para ele, “o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo”: “novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto” (GC §343).

O mar do conhecimento está aberto novamente: tal tipo de afirmação nos faz pensar que, antes, ele estaria fechado – o que aparenta ser um caso de exagero retórico nietzschiano. Ou, talvez, ele esteja falando de um certo tipo de conhecimento, novo, que surge com força naquele período. Um tipo que, apesar de novo, ainda está encoberto por certas sombras, navegando sob tempo nublado. A tradição do pensamento ocidental já estava – e, de certa forma, continua – acostumada com um modo específico de conhecimento que Nietzsche vai abordar no parágrafo seguinte, que tem o sugestivo título: “Em que medida também nós ainda somos devotos”. Com a morte de Deus, outros institutos entraram no lugar dessa ausência. Nesse parágrafo 344, Nietzsche aborda a ciência, deixando subentendido que ela seria uma das postulantes ao cargo de organizadora do modo de existir em coletividade. Não apenas

pelo seu ferramental prático, de resolução de questões, que poderia ser, inclusive, uma das razões da própria morte de Deus (talvez a ciência seja a chave para explicar o mundo sem precisarmos recorrer a Deus), mas como uma espécie de herdeira do modo de resolver as questões do cristianismo. O filósofo alemão começa a dizer que, apesar de “as convicções” não terem “direito de cidadania” no âmbito da ciência, só lhes sendo “concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento” quando elas “decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora” – e mesmo assim, sob “vigilância policial, a vigilância da suspeita” –, há uma condição de início “*para que possa começar tal disciplina*” (GC §344). É preciso, portanto, algum tipo de segurança para que haja a mágica do conhecimento. Essa condição, ele explica, é a “necessidade” da verdade, “a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que ‘*nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário*’” (GC §344). A essa necessidade, Nietzsche apelida neste momento de “vontade de verdade”, dando a conotação de que estaríamos inclinados por impulsos inapreensíveis numa primeira mirada em direção a essa certeza-alicerce, que criasse um solo para que pudéssemos trafegar em segurança, com certezas e previsões. A verdade, assim, se torna de tal forma inquestionável que produziria, ao fim, outra vez, um fundamento sobre o qual se poderia erguer um novo edifício metafísico. Ou como sintetiza Ansell-Pearson (2012, 179) em uma pergunta: “E se a ciência ainda se apoiar numa fé metafísica, por exemplo, a fé que mantém a ‘verdade’ como algo divino que não pode ser questionado?”

Há ainda uma possibilidade da morte de Deus estar conectada diretamente com essa “vontade de verdade”: filósofos escolásticos como Tomás de Aquino, fortemente influenciados pelo cristianismo a ponto de, após morrerem, alguns terem sido canonizados – como é o caso, inclusive, de São Tomás –, tentaram entender Deus a partir de “práticas de verdade e interpretação”: “Aqui Deus é visto como a fonte de toda a inteligibilidade universal, mas Ele próprio é inescrutável e incognoscível” (Ansell-Pearson: 2012, 177). Apesar de ser impenetrável, Deus era a caução para todo o conhecimento que existe para esses pensadores. Dessa forma, o “desenvolvimento da verdade e da consciência intelectual” faz com que nós tenhamos atingido “um ponto

em que a disciplina da verdade proíbe a si mesma a mentira da fé em Deus” (Ansell-Pearson: 2012, 177). Ou seja, o Deus cristão teria sido aquele que criou as condições para que se chegasse à verdade, ao mesmo tempo que criou o embrião da investigação racional que teria como consequência o desenvolvimento da própria Ciência. Deus até poderia ser impenetrável, mas ele teria dado o substrato para que se começasse a buscar por uma certa verdade que não mais se importava com o próprio ser divino e, no fim, acabou por descartá-Lo como forma de explicação dos fenômenos. Dito em uma frase de efeito: Deus, nesse caso, teria cavado a própria sepultura.

Outra possibilidade de interpretar essa vontade de verdade é pensá-la como a condição para ciência que seria, por sua vez, a continuação da moral cristã, como sugerido anteriormente. Dito de forma sucinta: Deus está morto, mas sua moralidade – sua “sombra” – não. E ela reapareceria na ciência: quando “nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina” (GC §344). Em outro trecho, o filósofo alemão aponta para onde estaria o problema: se “a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento” (GC §344), a vontade de verdade, se seguirmos essa indicação, é, portanto, uma vontade contra a própria vida – de modo semelhante como funciona(va) a metafísica da moral cristã. Para “Nietzsche a crença no valor absoluto, incondicionado, metafísico, da verdade é uma atitude, um comportamento moral” (Machado: 2001, 67). Ou seja, a vida, em toda a sua complexidade, é mais feita de deslizos, tropeços, pecados e pecadilhos, que de verdades inquebrantáveis. Teríamos que aguentar a possibilidade do erro, do engano, dos diversos nomes de mentira, não como um capricho egóico de nos achar superiores àqueles que se atêm à verdade, ou para celebrar niilistamente o caos, mas no sentido de que a verdade é apenas uma das possíveis versões que a realidade nos apresenta, seja quando pensada da forma cristã, ou por uma possível ilusão de totalidade, no caso da Ciência. Aqui, Nietzsche não está propondo um programa de governo nem mesmo a constituição de uma complexa sociedade baseada em falsidades, mas nos fazendo atentar que de um lado a Ciência pode ser tão dogmática quanto a mais fundamentalista das religiões, de forma a interromper qualquer tipo de diálogo para fora do cânone científico – e isso incluindo

saberes não-ocidentais, que não seguiram um caminho de construção de verdade igual ao da ciência; e, de outro modo, ao mostrar a complexidade da vida, nos lembrar que os processos em que há apenas uma fonte de produção da verdade, de quaisquer vertentes, há implícito um processo monoteísta de construção de sentido, por assim dizer, em que se tende a criar uma dicotomia metafísica de valores entre o certo e o errado, entre o que se deve seguir e o que não se deve. Um tipo de metafísica que nos remete diretamente, não é difícil perceber, à moralidade cristã. “Há muito tempo tiveram fim os velhos deuses — e, em verdade, foi um bom fim, alegre, de deuses! / Eles não tiveram um ‘crepúsculo’: — isso é mentira! O que houve, isto sim, foi que um dia morreram de — rir!”, caçoa Nietzsche em seu Zarathustra dessa hipótese de pensamento único: “E todos os deuses caíram então na risada, mexeram-se nas suas cadeiras e exclamaram: ‘Justamente isso não é divino, que haja deuses, mas nenhum Deus?’” (ZA 3: “Dos apóstatas”, 2).

Não basta, desse modo, buscar o conhecimento pelo conhecimento, numa corrida desenfreada pela verdade, diz Nietzsche. Se após a morte de Deus “novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento” (GC §343), temos que entender que tipo de conhecimento é esse que ele preza, que ele ressalta. Ainda no livro 3 da GC, mais especificamente no §110, portanto bem colado à primeira menção direta à morte de Deus na obra (GC §108), Nietzsche já denunciava “a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento” (GC §110), porque, a partir do arcabouço de pensamento em que a verdade impera no singular, os instintos que eram então classificados como “maus” foram “subordinados ao conhecimento e postos ao seu serviço e ganharam o brilho do que é permitido, útil, honrado e, enfim, o olhar e a inocência do que é *bom*” (GC §110). Dito de outra forma: foram domesticados, higienizados, se tornaram inofensivos. O erro, defende Nietzsche, prestou tanto ou mais serviço à vida, à preservação da espécie, que a verdade. Não haveria qualquer superioridade da verdade, sob esse ponto de vista, em relação ao erro. Daí, o conhecimento que ele propõe não é o da “verdade”, no singular, mas de meios para incrementar a vida, para torná-la mais poderosa, mais ativa. Um conhecimento que seja uma incorporação, *Einverleibung*, em alemão, que, literalmente, quer dizer algo como para-dentro-do-corpo, ou tornar-se-corpo, bem parecido com o significado literal do termo em português. Um

conhecimento do qual podemos nos alimentar para que nos tornemos mais fortes, que absorvamos os seus nutrientes e possamos digerir até as partes mais complicadas, eliminando, ao fim, o que não for bom para a vida. Um conhecimento, portanto, que seja contra o niilismo.

3.3.2 – Tipologia dos niilismos nietzschianos

No GC §346, Nietzsche volta a falar sobre como o homem se sente deslocado diante do mundo em que vive, pois não vê nesse mundo nada “divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo”, ao contrário: é tudo “imoral, inumano e ‘indivino’”. Depois, ele demonstra que esse tipo de relação “homem e mundo” é, de certa forma, risível, por mostrar na verdade que temos uma tendência de idealizar o tipo de comportamento que esperamos de nós mesmos (nós, racional x o outro e, ao cabo, o próprio mundo, impulsivos), sendo que raramente alcançaríamos de forma límpida e clara as nossas mais lógicas ambições, pois somos constantemente atravessados por impulsos diversos que nem sempre podem ser moldados conforme nossa própria autoimagem imaginada, a imagem que veneramos de nós mesmos. Ao nos compararmos com o mundo, já demonstraríamos que haverá algo sempre faltante, que abre espaço para um processo de culpabilização, de negação daquilo que nós “somos mesmos”, de todas as faces que podem surgir, em toda a nossa multiplicidade de ser. Ao fim, Nietzsche acredita que perceber esse tipo de bifurcação sempre nos leva para um conjunto de questões. Acabar com a idealização sobre si mesmo, aceitando que nem sempre agimos de acordo com os nossos *melhores* e mais *puros* anseios (no sentido aqui de “inocentes”), ou suprimir a parcela indesejada dessa autoimagem? “Ou suprimir suas venerações ou — *a si mesmos!*”. Esta seria o niilismo; mas aquela não seria também — niilismo? — Eis *a nossa* interrogação” (GC§346). O niilismo seria tanto a negação de “nós mesmos”, na sua complexa e imperfeita totalidade, para nos adequar às nossas venerações, às nossas projeções, porque, assim, acabaríamos diminuindo nossas potencialidades vitais, tal como o cristianismo fez; como o fim de

toda e qualquer “veneração”, que poderia, mesmo que indiretamente, produzir algum tipo de elevação do nosso planisfério ontológico, por apontar uma meta, um além, uma transcendência, por assim dizer, poderia abrir um caminho para nossa vontade se desenvolver, evoluir (no sentido de “avançar” por uma avenida). Mais que mostrar uma certa armadilha conceitual, que será desarmada no item seguinte com a ajuda do filósofo holandês Paul Van Tongeren, este trecho nietzschiano foi utilizado aqui para demonstrar que, mesmo dentro da interpretação do próprio filósofo autor de *A gaia ciência*, o niilismo carrega mais de uma possibilidade de leitura, de interpretação, de perspectiva, às vezes quase antagônicas. Alguns comentadores conseguem identificar, no próprio corpus nietzschiano, algumas classificações de niilismos propostas pelo autor mesmo, o que demonstraria o quanto, mesmo para ele, o niilismo não era um conceito simples, monocromático, unidimensional.

3.3.2.1 – Niilismos incompleto e completo

No niilismo incompleto, há a substituição de Deus, do Deus cristão, que já não consegue mais angariar paixões, morto pela vontade de verdade cultivada até mesmo no seio do cristianismo, mas, em vez de Ele desaparecer e todas as suas influências sumirem ao mesmo tempo, seu posto fica vago e, como um vácuo, precisa ser preenchido. “Se em verdade Deus, no sentido do Deus cristão, desapareceu de seu lugar no mundo suprasensível”, escreve Heidegger (2003, 486), “então sempre resta ainda o lugar mesmo, mesmo que enquanto o lugar esvaziado. O âmbito locativo esvaziado do suprasensível pode ser retido. O lugar vazio requer mesmo uma nova ocupação”. No lugar de Deus, portanto, “entra em cena a autoridade da voz da consciência, impõe-se a autoridade da razão”, exemplifica Heidegger (2003, 482). E contra a razão,

levanta-se o instinto social. A fuga do mundo em direção ao suprasensível é substituída pelo progresso histórico. A meta no além metamorfoseia-se na felicidade terrena dos muitos. Os serviços do culto à religião são dissolvidos através do entusiasmo pela criação de uma cultura ou pela extensão da civilização. O elemento criador, outrora o próprio ao Deus bíblico, transforma-

se em caráter distintivo do agir humano. Sua atividade criadora é derradeiramente transposta para o seio dos negócios. (Heidegger: 2003, 482.)

Mas Deus não é substituído apenas pela razão, pelo “instinto social” ou pelo empreendedorismo. A ciência, como visto anteriormente, também é um elemento que se encaixa nesse espaço vazio de produção de valores. Ou mesmo projetos políticos como o fascismo, como visto ainda no capítulo anterior, se aproveitam dessas ausências de valores para preencher o espaço deixado vazio com um novo ídolo, como escreve Nietzsche: “ídolos (minha palavra para ‘ideais’)” (EH, Prólogo 2).

No niilismo incompleto, portanto, há uma mudança do mapa de valores, com a mudança da fonte daquilo que é considerado relevante, do farol que produz a iluminação, dos ídolos, em resumo, mas deixando ainda um procedimento na prática muito parecido. “Em suma, no niilismo incompleto há a tentativa de superar o niilismo sem transvalorar os valores”, resume o filósofo Clademir Araldi (1998, 86). Nietzsche (VP §28) acredita que “[a]s *tentativas de escapar do niilismo* sem transvalorar aqueles valores produzem o contrário: tornam o problema mais agudo”. E fica pior porque o cristianismo, ao menos, dava algum sentido para a vida das pessoas, e um sentido forte, religioso e seguramente transcendente. Não cabia contra-argumentar, duvidar já era pecado. Sem sentido forte, as pessoas tendem a buscar qualquer outro tipo de comando para obedecerem porque “é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de consciência formal que diz: ‘você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo’, em suma, ‘você deve’” (BM §199). Por isso que o cristianismo, com o seu ideal ascético, era o “*faute de mieux*’ [mal menor] *par excellence*”, argumenta Nietzsche. “Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida” (GM3 §28).

Por sua vez, a transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werte*) é um dos principais objetivos da produção final nietzschiana. *O anticristo*, por exemplo, é chamado no prólogo de *Ecce homo* de “O primeiro livro [de quatro] da *Transvaloração de todos os valores*”. Ao fim da *Genealogia da moral* (GM3 §27), Nietzsche avisa que estaria preparando uma obra chamada *A vontade de poder. Ensaio de transvaloração de todos os valores*, que teria um capítulo dedicado à “História do niilismo europeu”. Esta obra, entretanto, nunca veio à público – a que apareceu com

um título parecido foi publicada postumamente, com criticada edição³², escolha e ordenação de fragmentos então inéditos feitas por sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche e um grupo de colaboradores.

Para melhor entender a transvaloração de todos os valores, é preciso retornar um pouco, para o momento logo após a morte de Deus. Percebendo o alcance do Deus cristão, mesmo após sua morte, Nietzsche começa a pensar em uma nova carta de valores que não seja baseada nesta moral que nega a vida; um catálogo de valores que não apenas ignore nominalmente Deus ou, mesmo, aja completamente contrário a ele, de forma a fazê-lo presente, ainda que como sombra, mas uma hierarquia de valores que libere, aceite e, principalmente, afirme o conglomerado de forças, por vezes vistas até como contraditórias, que compõe a existência. Nos últimos escritos, Nietzsche acreditava estar colocando em prática essa proposta: “nós mesmos, nós, espíritos livres, já somos uma transvaloração de todos os valores”, escreve ele em *O anticristo* (§13), “uma encarnada declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’”. Em *Ecce homo*, Nietzsche fala de uma “higiene” e de uma “dieta” como modos de sua “fisiologia”, para se contrapor ao termo “moral”, para reforçar não apenas conceitos teóricos, mas atitudes que afirmam a vida como, ele dá exemplos bem concretos, maneiras de lutar contra o ressentimento, o espírito de vingança e o rancor (EH, “Por que sou tão inteligente” §1; EH, “Por que sou tão sábio” §6). Em outros momentos (BM §23, por exemplo) ele chama esse novo código uma fisiopsicologia, uma “morfologia e a doutrina do desenvolvimento da vontade de poder” (Frezzatti Jr: 2018, 188), para deixar claro que não via qualquer diferença entre corpo e mente, corpo e alma, ou qualquer tipo de dicotomia dessa natureza. Ou seja, Nietzsche não é contra a instituição de valores que aumentem o homem, mas contra aqueles que o suprimem, que o tornem amargo e pesado. A transvaloração de todos os valores proposta por Nietzsche é exatamente a instituição

³² “Enquanto o livro contém notas do legado de Nietzsche, ele também inclui muitas adições (a maioria de pequenas mexidas, embora não de forma despercebida) dos seus editores; além disso, esses editores regularmente sentiam necessidade de corrigir o texto de Nietzsche, particularmente retirando pedaços de texto, cortando os textos e os distribuindo por todo o trabalho. Dos muito planos que Nietzsche fez para o seu livro, os editores usaram apenas um, mas sua seleção e escolha de textos apenas dificilmente pode ser atribuída a Nietzsche” (Tongeren: 2018, 45).

dessa nova instituição de valores, mas valores totalmente outros, que não se baseiam nos termos anteriores. Nietzsche acredita que os judeus fizeram uma transvaloração de valores, quando impuseram valores de sacerdotes, reativos, em vez de valores de guerreiros, em voga então, afirmativos (GM1 §7). Ele quer recriar novamente essa tábua.

Já no niilismo completo, para voltarmos à principal questão colocada nesse subcapítulo, Deus morre, mas não é substituído por nenhum outro ídolo. O homem fica, então, sem direção, perdido, sem saber para onde ir. É o personagem do “homem louco” da famosa passagem nietzschiana na GC §125, logo que descobre o tamanho do ato cometido. Como nenhum valor é criado para substituir Deus, como o homem comum, do *mercado*, não consegue criar nenhum valor para ficar em Seu lugar, seja um valor afirmativo, o que proporcionaria uma transvaloração dos valores, ou mesmo negativo, demonstrando que ainda estaríamos no âmbito do niilismo incompleto, “o niilista completo não consegue mais mascarar, através de ideais e ficções, a vontade de nada”, defende Araldi (1998, 86). “Não é apenas o suprassensível que é abolido, mas também a oposição entre ambos”, ele continua. Tudo é igual, sem qualquer tipo de elevação. O niilismo completo é completo por mostrar que não há sentido superior que seja anterior, dado, pronto, eterno. Joga fora todas as certezas e verdades – todas. Araldi acredita que “é uma consequência necessária dos valores estimados até então como superiores” (1998, 86), como se fosse preciso “zerar” o jogo, limpar o terreno, preparar a terra, antes de começar uma nova possibilidade de existência com novos valores.

Em uma famosa passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche conta o que seria a história do niilismo, incluindo aí o que Araldi classificou como o tipo “completo”, num curto capítulo chamado de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula – História de um erro”. O trecho começa com a interpretação platônica da existência em que o “mundo verdadeiro” seria alcançável apenas para “o sábio, o devoto, o virtuoso”. Em seguida, ele fala sobre o desenvolvimento dessa ideia no pensamento cristão, quando o “verdadeiro mundo” estaria “inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitência’)”. Num próximo momento, passa pela interpretação kantiana em que o

“mundo verdadeiro”, embora “inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido”, já é, ao menos, “enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo”, fazendo relação ao imperativo categórico, conceito ético kantiano. Na quarta parada, passamos pelo positivismo, em que o “mundo verdadeiro” é ainda “inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido”, o que se mostra ainda distante para a necessidade de se ater à terra, como vimos Nietzsche-Zaratustra insistir. Na penúltima parada, parece que estamos no ambiente do niilismo completo, em que o “mundo verdadeiro” se torna “uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada”, por isso, é uma “ideia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la”. O terreno está pronto para a última estação dessa via. Nietzsche chega ao fim da “história do erro” defendendo a hipótese de que “o mundo verdadeiro” foi abolido. E “que mundo restou?”, ele pergunta em seguida, “o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”. Para ele, esse é o “Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; *incipit Zaratustra [começa Zaratustra]*” (CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”). No momento em que a diferença entre mundo sensível e suprassensível é abolida, o homem pode finalmente se ater ao único mundo que existe, a este, aqui e agora.

Um pouco em contradição com a passagem anterior, como é bem caro ao pensamento por vezes caleidoscópico de Nietzsche, Araldi sugere ainda que, após passar pelo niilismo incompleto e pelo completo, Nietzsche almeja atingir o niilismo do êxtase ou extático (*ekstatischer Nihilismus*). Esta expressão, escrita dessa forma, aparece apenas uma única vez em um dos fragmentos póstumos que foi escrito entre maio e julho de 1885, e depois publicado pela primeira vez em VP§ 1055. “[N]o niilismo do êxtase há a necessidade de destruir ativamente, visto que a destruição é uma condição para a criação de novos valores”, defende Araldi (1998, 88). O niilismo, assim, funcionaria “como um martelo na mão do criador” (Araldi: 1998, 88), sendo ao mesmo tempo um instrumento para desbastar a pedra, retirando aquilo que é considerado excesso, como para criar a sua forma. Na passagem nietzschiana em que a expressão aparece (VP§ 1055), o martelo funciona tanto para “abrir passagem para uma nova ordenação da vida” como para “inspirar, naquele que quer degenerar e

agonizar, um ansiar pelo fim”, numa espécie de catalisador das possibilidades niilistas, seja como forma de aumentar o poder de quem quer se afirmar, como para eliminar as posturas reativas³³. O niilismo do êxtase parece ser, assim, o tipo em que destruição e criação andam juntas, entrelaçadas, sem que se possa determinar onde uma começa e a outra acaba, destruindo, portanto, mais uma das dicotomias metafísicas que Nietzsche tanto combateu. A vida, e a vontade de poder como o seu modo de exibição mais límpido, não pode ser “analisada”, separada, muito menos se pode criar uma escala de valores relativos aos afetos que compõe a própria vida. Afirmar a vida é afirmar tanto o que gostamos quanto o que desprezamos, para tornar todo o processo “nosso”.

3.3.2.2 – Niilismo passivo e ativo

Há outras formas ainda de classificar o niilismo feitas pelo próprio Nietzsche, expõe Clademir Araldi, como entre o niilismo passivo e o ativo, que o comentador brasileiro caracteriza, o primeiro, como “resignação e quietude conformista do animal de rebanho” e o segundo como “inquietação e vontade de destruir” (Araldi: 1998, 86). Araldi se baseia, provavelmente, num trecho dos textos não publicados em vida e que vieram à luz primeiramente em *Vontade de poder*. Essas duas formas de classificar o niilismo aparecem três vezes na obra – sendo a terceira originalmente no texto apelidado de Lenzer Heide, que será melhor destrinchado em uma seção abaixo, mas que, nesse momento cabe dizer, foi totalmente rearranjado, com a separação dos parágrafos que o compunham, modificando seu sentido, para figurar em VP. No primeiro aparecimento da expressão, no curto VP §22, Nietzsche admite que o niilismo “é ambíguo”: “como sinal de poder incrementado do espírito” é chamado de niilismo ativo (uma definição um pouco diferente da apresentada por Araldi). Se for “como

³³ Curiosamente, o martelo tem ainda uma terceira função no subtítulo de *Crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*. Mesmo que a função do livro seja “destruir” os ídolos, as ideias e valores considerados reativos (“uma grande declaração de guerra” aos “ídolos eternos”), em vez de uma ferramenta de demolição, o martelo serve para melhor auscultar tais ídolos. Um “diapasão”, que serve para mostrar como tais ídolos estão “occos” (CI, Prólogo).

decadência e recuo do poder do espírito”, Nietzsche continua no VP §22, ele é entendido como “niilismo passivo”. No parágrafo seguinte, VP §23, Nietzsche volta a falar sobre as duas expressões, partindo de outra premissa. Nesse caso, ele encara o niilismo como “um estado normal”. De um lado, ele fala que o niilismo pode ser “um sinal de fortaleza” em que “a força do espírito pode ter crescido tanto que os fins de até então [...] tornam-se inadequados”. Mas essa força de destruição dos valores naquele momento não é o suficiente para “estabelecer para si então, produtivamente, novamente um fim, um porquê, uma crença”. O que é bem mais próximo da forma como Araldi tinha definido o niilismo completo. A diferença entre completo e ativo vem ao final dessa caracterização em que este último niilismo atinge seu “máximo de força relativa”, o fazendo alcançar “como força violenta de destruição” – e aí Nietzsche o nomeia: niilismo ativo. É uma definição bem parecida com a que Araldi propõe: uma destruição “cega”, “inútil”, sem qualquer tipo de contraposto, mostrando uma tendência pessimista, de aniquilação. “Seu contrário”, continua Nietzsche no mesmo VP §23, “seria o niilismo cansado, que não mais ataca: sua forma mais conhecida, o budismo: como niilismo passivo”. Nesse niilismo passivo, o filósofo alemão fala sobre como os valores até então perderam importância, mas nada os substitui. Há um conflito interno que faz com que nada se organize como afirmação da vida, “de modo que tudo o que refresca, cura, apazigua, entorpece, vem para o primeiro plano, sob diversos disfarces: religioso, ou moral, ou político, ou estético etc.” (VP §23). Novamente estamos próximos da forma como Araldi os definiu. Ambos, e voltando diretamente a Araldi, “remetem a uma doença da vontade humana e, em termos mais gerais, a uma marcha doentia do ocidente marcado pela moral cristã” (Araldi: 1998, 86).

Para o comentador da obra de Nietzsche, nos dois casos, seria uma tentativa de “remontar às formas preliminares do niilismo na Antiguidade”, nos formatos de religiões como o cristianismo ou o budismo (Araldi: 1998, 86). Mesmo não falando diretamente desses tipos de niilismo, é possível juntar ao processo o que o filósofo italiano Marco Brusotti acrescenta. Ele diz que a “*Genealogia [da moral]* 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” (Brusotti, 2000, 13), isto é, como formas de um niilismo que propõe um apagamento

em vida em direção ao nada, mais ou menos como a definição de Araldi para ambos os niilismos passivo e ativo. O cristianismo procuraria retardar o “*niilismo da ação*”³⁴, o tipo de niilismo que sugeriria que a única forma de saída possível para suportar os sofrimentos em vida é o suicídio, pois há sempre a promessa de uma boa ventura após essa existência, em outro mundo, um mundo perfeito, imutável e eterno – o niilismo levado às últimas consequências, negando na prática a vida material mesma. “Em vez do autoaniquilamento, o cristianismo propõe uma vida duradoura, mas fraca e empobrecida” (Araldi: 1998, 87). Já o budismo seria a proposta da “dissolução da vontade do indivíduo no nada, no nirvana”, como já mencionado: a proposta é a diminuição da vontade até o ponto de ela não desejar mais nada, fazendo a virada que nem mesmo Nietzsche propunha: em vez de vontade de nada (GM3 §28), nada de vontade – como, aliás, sugere Deleuze (2018, 193) quando fala sobre a sua maneira de entender o niilismo passivo, e que será melhor explicado abaixo.

Na GM, Nietzsche deixa claro que o homem, com *horror vacui* (horror ao vácuo), “*precisa de um objetivo*”, daí que o filósofo insiste que o homem “preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM3 §1 e GM3 §28). Dentro do pensamento de Nietzsche, por conta disso, é difícil pensar, senão impossível, em um “nada de vontade”, em que a vontade não existisse. Na metafísica de Schopenhauer, de quem Nietzsche é tributário e importa o termo “vontade”, é ainda possível pensar em “nada de vontade”, pois seria uma espécie de negação da vontade, uma libertação da obrigatoriedade da vontade, que seria, por sua vez, um dos objetivos almejado pelo autor de *O mundo como vontade e representação*. A vontade, segundo Schopenhauer, é algo aprisionador, que nos arrasta em direção a um mundo de impulsos incontroláveis e amiúde destruidores. Nesse modo de interpretar o mundo, “[n]egação da vontade é negação do ser. Nada e nada querer são a mesma coisa”, explica Brusotti (2000, 13-14). Por isso, inclusive, as críticas que o Nietzsche nas suas obras maduras faz a

³⁴ Percebe-se, com a inclusão de mais um tipo de niilismo que não havia sido anunciado, que esta não é uma investigação exaustiva de todas as formas de se falar do niilismo em Nietzsche (para tanto, se sugere buscar Kuhn: 1992), mas uma tentativa de fazer um sobrevoo impressionista sobre casos de niilismo e mostrar o quanto, em geral, ele se mostra como a negação da vida. Ainda cabe mencionar outros dois tipos de niilismos aqui que aparecerão logo no início do texto Lenzer Heide: o niilismo prático é o “valor absoluto” que a moral cristã atribuiu ao homem, enquanto o niilismo teórico é “conhecimento adequado desses valores” (Araldi: 2012, 173).

Schopenhauer, como se o seu “grande mestre” (GM P. §5) fosse ao cabo um grande niilista. “Precisamente” num mundo herdeiro da filosofia schopenhaueriana, escreve Nietzsche, “enxerguei o *grande* perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada? –; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida” (GM: Pref. §5).

Para Nietzsche, o conceito de vontade de poder é o oposto do “nada querer” de Schopenhauer (Brusotti: 2000, 13-14). Há a possibilidade até mesmo de se diminuir a potência dessa vontade, a ponto de ela não querer “nada”, em estado de quase hibernação, mas não é possível que ela simplesmente não exista, que ela nada queira – ela sempre quererá algo, numa volição que não pode ter fim, enquanto houver vida. Porque a vida, como Nietzsche insiste, é vontade de poder (por ex. GM3 §18), mesmo que o grau (ou quantidade) e a qualidade dessa vontade de poder não sejam afirmativas, positivas, engrandecedoras. É possível uma vontade de poder reativa e até negativa. A negação, explica Deleuze (2018, 84-5), é “uma qualidade da vontade de potência, é ela que qualifica a vontade de potência como niilismo ou vontade de nada, é ela que constitui o devir-reativo das forças”.

Brusotti (2000, 20-1) sugere ainda que a “má-consciência moral preenche a monstruosa lacuna, diante da qual a vontade se horroriza”. Isto é, por conta do *horror vacui*, os homens vão produzir o que Nietzsche vai chamar na *Genealogia da Moral* de “má consciência”, uma das formas do niilismo se mostrar na prática. A má consciência, a consciência de culpa (GM2 §4) ou o remorso (*Gewissenbiß*, que literalmente significa “mordida na consciência”) (GM2 §14)³⁵ – são nomes possivelmente intercambiáveis,

³⁵ Em GM2 §15, Nietzsche menciona Espinosa para lembrar que o oposto da *morsus conscientiae*, termo usado na *Ética* espinosiana que significa algo como a “mordida da consciência” em latim (Tomaz Tadeu traduziu por “decepção”, enquanto o Grupo de Estudos Espinosanos do Departamento de Filosofia da USP ficou mais próximo do original e colocou “remorso”), é o *gáudio*, definido pelo filósofo holandês como “uma alegria surgida da imagem de uma coisa passada de cuja realização tínhamos dúvida” (E3, Prop. 18, Esc. 2). Ou seja, tal mordida na consciência é a tristeza relacionada com algo passado que não saiu de acordo com as expectativas. Com o peso que não conseguiu ser digerido, com o passado que não passou, com a história se transformando em dívida e culpa. “Não que o homem novo tenha perdido sua vontade; é que a dirige para a servidão”, acrescenta Pierre Clastres (ver La Boétie: 1999, 115), lembrando que o homem, nessas condições, vai agir “como se fosse vítima de um sortilégio, de um encantamento”, querendo “servir o tirano”. Diferentemente de um engano,

nesse contexto –, é uma interiorização de violências sofridas, com a necessária autorresponsabilização por essas agressões. Segundo Nietzsche “o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’” (GM2 §4), inclusive, em alemão, ambas são escritas como *Schuld*. Como o “devedor” jamais conseguirá pagar sua conta, a começar pela culpa de o Deus cristão ter se transformado em homem carnal e morrido na cruz para aliviar os pecados humanos, ele carrega eternamente esse saldo no negativo. Mas nem precisa ser uma violência de forma direta, pode ser qualquer tipo de correlação de forças que é entendida por uma das partes envolvida como violenta. Em outro momento, Nietzsche explica que “todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são – necessariamente obscurecidos ou obliterados” (GM2 §12). Dito de outra forma: o “acontecimento”, qualquer ato que podemos identificar como “novo”, é um encontro de duas ou mais forças que têm sentidos e direções desiguais, diferentes. O acontecimento é o produto final desse encontro. A força que “perde”, que não tem seu sentido e/ou direção respeitados, pode se sentir “vítima” desse processo e encarar tal encontro como uma agressão, como mencionado. Antes na GM, Nietzsche já havia falado que “*fazer sofrer* era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazar: *causar* o sofrer – uma verdadeira *feira*” (GM2 §6). Se pudermos entender esse “fazer sofrer” no sentido amplo, como o resultado vitorioso do encontro entre os vetores de força, como explicitados há pouco, conseguiremos alargar o entendimento do que Nietzsche quer dizer aqui: essa beatitude no “fazer sofrer” seria a alegria de estar dominando o próprio sentido, de colocar em prática suas vontades, de triunfar sua vontade de poder. Dentro de uma vida afirmativa, a “derrota” é vista como um lance momentâneo, episódico, dentro de um sistema muito maior e mais complexo, e que precisa ser “metabolizado”, processo que liberará o “derrotado” para voltar a afirmar sua vida, e também buscar colocar em prática suas vontades. Já dentro de uma estrutura reativa, o “castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento da culpa*, nele se vê o verdadeiro

Clastres argumenta, esta vontade de servir é o desejo – torto, porém, ainda desejo – desses súditos (ver La Boétie: 1999, 115).

instrumentum dessa reação psíquica” (GM2 §14). Seguindo a sugestão anterior, castigo aqui deve ser entendido como o resultado negativo de qualquer tipo de choque de forças. Mesmo quando não há “intenção” de castigar, mesmo quando o processo é só o resultado de um choque entre dois entes e um sai necessariamente “perdendo”, “derrotado”, “enfraquecido” do encontro. Resulta daí que o homem que não consegue metabolizar essa derrota se torna ressentido – como veremos com mais cuidado no próximo capítulo. Aqui cabe pensar a má consciência como uma variação do ressentimento, uma variação que internaliza a culpa, que busca se responsabilizar por qualquer acontecimento.

O passo seguinte é mostrar que o homem que não é forte o suficiente para projetar para fora, afirmativamente, sua vontade, termina por interiorizar essa “derrota” – que é uma constante – na forma da má consciência. Ele não faz essa “inversão” por mero masoquismo, ou não apenas, há ganhos nessa interiorização: a má consciência preenche qualquer vácuo de sentido que porventura exista em sua vida – combate, portanto o *horror vacui*. O homem com má consciência é atormentado pela culpa, por ser aquele que causou os males que o rondam. Nietzsche acrescenta: “O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’” (GM2 §15). O castigo, e aqui visto no sentido mais corriqueiro, como violências praticadas contra corpos com sentido “pedagógico”, ajudam no processo de interiorização dessa violência e consequente produção da má consciência, que tornam o homem reativo, enfraquecido, que o impedem de agir. De antemão, ele é culpado, ele precisa carregar esse peso sobre as costas e não há “espaço” para outras vontades. Mesmo com uma tendência de diminuição, a vontade não “zera”, não desaparece, apenas aponta para o nada, como se desejasse esse “nada”, como se quisesse, assim, diminuir o peso que carrega, a dor e o sofrimento.

3.3.3 – Interpretações e criações a partir do niilismo nietzschiano

Como acontece com outros conceitos nietzschianos, não há exatamente um sistema fechado em que o filósofo alemão explica o que ele quer dizer com o termo “niilismo”. De acordo com o visto, podemos perceber que há variações de leitura de até 180 graus, em que o contexto e os termos que acompanham o vocábulo “niilismo” nos dão indicações sobre o sentido da expressão. Contudo, há duas interpretações feitas por filósofos que nos interessam aqui. A primeira, desenvolvida pelo filósofo holandês Paul Van Tongeren, tenta mostrar como o niilismo, de certa forma, acompanha a história da civilização europeia – entendida aqui de maneira estendida, isto é, como todo grupo social que recebe influência da Europa a ponto de seguir seus comportamentos ou sofrer de suas agruras, mesmo sem participar das eventuais benesses; quem segue, enfim, a cultura europeia –, desde os tempos dos pré-socráticos até a contemporaneidade. Nesse longo período abarcado, há, como não poderia deixar de haver, variações no entendimento do que seria o niilismo, mas sempre com uma mesma constante: a falta de um sólido fundamento que sustente o processo de produção de sentido. O segundo caso é a particular leitura feita por Deleuze (2018) em que ele enxerga três tipos de niilismos possíveis, niilismos que formam um movimento contínuo a partir de um mesmo ponto em comum, com gradações variáveis: a negação da vida. Num primeiro caso, o niilismo é o ascetismo em prol de um objetivo maior; no segundo, há a perda de qualquer tipo de objetivo e a falta de sentido, num relativismo atroz; num terceiro, a passividade completa, imobilizadora. A interpretação de Deleuze nos mune de ferramentas para o próximo item dessa tese: a leitura do texto Lenzer Heide e sua possível correlação com o fascismo. Sugerimos que haveria uma ligação, ao menos indireta, entre uma determinada resposta a um tipo de niilismo e processos de violência e destruição, como os retratados no capítulo anterior.

3.3.3.1 – O círculo com quatro paradas

Em seu livro *Friedrich Nietzsche and the European Nihilism*, Paul Van Tongeren tenta sistematizar o pensamento nietzschiano quando o filósofo alemão

aborda o assunto niilismo. Em primeiro lugar, conforme mencionado de passagem no trecho acima, Tongeren sublinha o quanto Nietzsche se preocupou em dizer que o niilismo é um fenômeno com raízes europeias, seja porque teria nascido dentro da cultura racionalista grega antiga, como porque teria se desenvolvido debaixo do manto da moral do cristianismo. Seria a combinação de ambas as fontes que forneceria a possibilidade da criação do niilismo. Não que se restrinja a apenas a Europa, como também citado anteriormente, mas chegando a atingir “também os países da sua influência” (BM §202). Outro elemento que Tongeren faz questão de ressaltar é a associação que Nietzsche faz do tipo de niilismo que apareceria com a morte de Deus – um niilismo relativista, de falta de um sentido unificador –, não com uma situação de problemas sociais e faltas de perspectiva, mas, de maneira oposta, com um momento e local histórico em que havia prosperidade – no caso, o século XIX europeu. A vida não era mais tão incerta. Havia previsibilidade, havia alguma segurança, o futuro parecia ser de melhorias materiais, de confortos domésticos, de promessa de autonomia, de relativa liberdade política, e esperança no futuro. Foi nessas condições que a “hipótese Deus”, como Nietzsche vai chamar em *Lenzer Heide* a questão da crença no sistema cristão de organização teológica-social, não funcionava mais. Foi nessas condições que as pessoas tiveram a oportunidade de observar o seu entorno e perceber que os fundamentos onde haviam apoiado suas vidas por séculos não faziam mais sentido – se é que um dia fez. Não era mais necessário seguir uma luz que apontava para um “bem”, para um tipo de “bondade”, para uma certa e específica “beleza”. Os europeus do século XIX podiam explorar outros elementos, experimentar outros formatos, menos certos, mais inseguros, mais duvidosos. Como se o niilismo não florescesse em casos de penúria, de escassez, mas exatamente na situação inversa: quando as condições básicas de sobrevivência já estavam todas resolvidas, quando havia tempo e espaço para começar a se perguntar sobre o sentido das coisas, as razões por trás de todas as ações, quando há a possibilidade de colocar em questão certos arraoados que pareciam inquebrantáveis, quando há tempo de criticar o que era até então inatingível. “Nós não mais precisamos temer o poder do mal porque nós o contivemos tão bem que podemos agora flertar com ele, podemos aproveitar as ‘flores do mal’ (Baudelaire)”, exemplifica Tongeren (2018, 53). O niilismo, assim, seria uma condição que apareceria

apenas em sociedades com algum grau de estabilidade considerado elevado, de previsibilidade sobre um possível porvir, com tempo e disposição para se observar, para se enxergar e investigar as raízes profundas que as compõem, podendo exigir mais do sistema de organização social em voga, podendo inclusive derrubar este sistema por não o considerar mais razoável para enfrentar as questões que porventura aparecessem. “Nosso poder sobre nós mesmos e nosso mundo cresceu tanto que não precisamos recorrer a constructos morais, filosóficos ou religiosos” (Tongeren 2018, 53).

Porém, como visto, com a morte de Deus, a primeira sensação identificada por Nietzsche não é de liberdade, mas a de perda de referências. Uma sensação bem parecida com o que acontecia antes da solidificação da “hipótese Deus”, antes, igualmente, do conglomerado Sócrates-Platão-cristianismo. “Durante o apogeu da tragédia, os gregos entenderam a falta de sentido da existência”, escreve Tongeren (2018, 56), “mas de Sócrates e Platão em diante, a filosofia grega obscureceu esse conhecimento por trás de uma teoria da realidade verdadeira”. Com o apogeu do cristianismo, a busca pelo “mundo real” veio acompanhada também de uma moral que negava o mundo em que vivíamos, negava os impulsos que nos compõem, negava a própria terra, como insiste Zarathustra logo no início de seu livro, reforçando o caráter imanente da existência (ZA, Pref. 3). Esse “edifício moral metafísico”, como o chama Tongeren (2018, 56), sustentou a Europa e evitou o “*niilismo da ação*”, como dito anteriormente: o niilismo cujo fim é o suicídio, em que o niilista acha que o único possível sentido a se adotar, diante da falta de uma direção geral, é se matar. Esse *edifício* preencheu o vazio, pois, como Nietzsche explicou na GM3 §1, o homem tem horror ao vácuo, e “preferirá ainda querer o nada a nada querer”. O nada, aqui, pode ser entendido como literalmente o *nihil* do niilismo. Mas, antes desse trecho citado da GM3 §1, Nietzsche associa o nada a Deus, como o lugar em que os santos, por meio do ideal ascético, gostariam de descansar: “para os santos, enfim, um pretexto para a hibernação, sua *novíssima gloriae cupido* [novíssima cupidez de glória], seu descanso no nada (‘Deus’), sua forma de demência” (GM3 §1). Nesse caso, por consequência, se preferirá Deus em vez de nada querer, mas um Deus que é visto como a ausência completa de conteúdo, o vazio total, um fim (como a conclusão, o remate), uma morte – ou a negação da vida.

Esse edifício moral-metafísico começa a ruir no momento exato em que é erigido, argumenta Nietzsche. O próprio material que é utilizado para construí-lo foi o responsável por seu desabamento: a vontade de verdade. A vontade de verdade, “ou a ambição metafísica de certeza” (Araldi: 1998, 79), estabilizava o mundo, transformava o múltiplo em único, a variação em identidade. Retirava as arestas da caótica realidade para focar apenas no que era considerado importante para certo tipo de fundamento, de pensamento – no caso, a ideia platônica ou, em seguida, o paraíso cristão. É “a fé” que se transforma “em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal)”, explica Nietzsche (GM3 §24). Quando esse tipo de pensamento está na base do edifício, toda a sua construção seguirá pelo mesmo caminho, de uma determinada “verdade”. Nietzsche não está negando os fatos objetivos e materiais, mas ele diz que há diversas perspectivas para se enxergar o mesmo fato. Mesmo a ciência – ou, falando da perspectiva nietzschiana, principalmente a ciência –, é uma das mais recentes consequências dessa busca desenfreada pela verdade unidimensional, refinada, filtrada, um “asseio intelectual a qualquer preço” (GC §357), por idealizarmos uma ciência neutra, isenta, sem qualquer influência de outros elementos fora a própria ciência. “Não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’”, argumenta o filósofo alemão, “o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico: deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência” (GM3 §24). Ou seja, não haveria uma “verdade”, mesmo científica, sem um devido contexto que estabeleça os limites do que se quer dizer, não há uma “verdade” absoluta, que consiga envolver todas as perspectivas. Tongeren faz questão de ressaltar a ambiguidade da vontade de verdade. Se de um lado se busca o conhecimento do real, por meio do contato com os nossos sentidos e uma investigação crítica “e por vezes dolorosa”; de outro, busca-se uma verdade que não existe, como ponto-final, como objetivo-mor, *telos* de toda investigação: “isso quer dizer que a vontade é em si mesmo um tipo de decepção: ela constrói uma verdade que não existe” (Tongeren: 2018, 58-9). Por isso que Nietzsche diz (GM3 §27) que a resposta para a morte do Deus cristão está na vontade de verdade, exemplificada em GC §357:

A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã: traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens pios, como se fosse tudo providência, tudo aviso, tudo concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra* si, as consciências refinadas o veem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia – devemos a este rigor, se devemos a algo, o fato de sermos *bons europeus* e herdeiros da mais longa e corajosa autossuperação da Europa.

Para terminar a passagem em GM3 §27, Nietzsche lembra que “[n]esta gradual consciência de si da vontade de verdade [...] perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa”.

A verdade foi identificada na tradição ocidental com a constante, com algo permanente, eterno e imutável, mas a realidade é mutável e mutante por definição. A vontade de verdade funciona como se o mundo em que nós vivemos não devesse existir, por ser um erro. Apenas o outro, o perfeito, o reto, o impecável, que deveria existir. Percebe-se rapidamente que estamos outra vez no âmbito do niilismo, um niilismo que nega a vida, pois aprisiona as possibilidades de existir, diminui as potencialidades do mundo transformando-o em algo asséptico, organizado, indolor.

A partir daí, Tongeren cria um esquema bastante útil para entender por que o filósofo alemão acabou por usar o termo niilismo para explicar situações tão diversas. São, segundo Tongeren, quatro fases do niilismo, como num círculo com quatro paradas, sendo a primeira a que remonta ainda ao período pré-socrático, chegando até os dias de hoje, o que informalmente confirmaria a profecia enunciada por Nietzsche no fim do século XIX de que ele estava contando “a história dos dois próximos séculos” (VP §2). Numa ordem cronológica inversa, Tongeren sugere que “niilismo é (4) a experiência consciente de um antagonismo, que é resultado de (3) um declínio da (2) estrutura de proteção que foi construída para esconder (1) o absurdo da vida e do mundo” (Tongeren: 2018, 100). O niilismo-1 seria aquele enfrentado pelo mundo grego da época das tragédias, tão afeitas a Nietzsche, em meio a um determinado tipo de caos, em que noções como justiça, verdade, beleza não são conceitos metafísicos absolutos

que estabelecem dicotomias entre o certo e o errado e em que não se tem um fim, um objetivo claramente posto. O niilismo-2 teria nascido com o sistema socrático de pensamento e se estendido pelo Ocidente junto ao cristianismo, que daria um sentido racional ao considerado caótico período anterior, organizando filosófica e politicamente o mundo, por meio de uma busca pela verdade, a partir de uma vontade de verdade, mas que ao mesmo tempo excluía uma boa parte do próprio mundo, ficando apenas com uma fina, e muitas vezes insípida, fatia da realidade. Deus, que é um dos nomes dessa verdade (“Eu sou o caminho, a verdade e a vida”, como disse Jesus (João 14:6)), é também um dos nomes do niilismo. Deus ou um dos seus outros nomes: “a história da filosofia europeia, da ciência, da moralidade, da política, da religião, da arte é em si mesma profundamente niilista (no sentido do niilismo-2)”, argumenta Tongeren (2018, 100). O niilismo-3 seria a noção de que essa estrutura que foi criada para dar um norte ao caos do mundo não funciona mais. É o momento vivido no século XIX por Nietzsche, que percebe o quanto a estrutura anterior, apesar de ter uma suposta coerência, era baseada em um artificialismo, em uma casualidade. Aqui está a “morte de Deus” e todo o subsequente desespero de não se ter um fundamento fixo, mesmo que um simulacro, mesmo que fino e insosso, sobre onde podemos apoiar nossos pés. É o sentimento do homem louco ao perceber que Deus havia morrido: “Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós?” (GC §125). Por fim, Tongeren sugere que o próprio Nietzsche teria percebido dois problemas em sua crítica ao sistema socrático-cristão. Em primeiro lugar, tal crítica poderia também cair em uma busca por uma verdade, no sentido metafísico que ele tanto criticou. Em outros termos, Nietzsche perceberia que não haveria como escapar do processo de dar sentido ao mundo caótico sem recorrer a algum tipo de artificialismo, de projeto exterior, de uma criação de verdade. Ou, o inverso, dever-se-ia aceitar o caos, a falta de sentido prévio, a ausência de corrimão para nos apoiar e sabermos que estamos no caminho “certo” – e esse seria o niilismo-4. De acordo com Tongeren, Nietzsche teria percebido que, sem a “hipótese Deus”, voltávamos para uma posição pré-socrática. Não no sentido da coragem trágica dos gregos da época, que aceitariam com bravura a falta de determinações, tinham amor ao

destino e como exemplo o deus Dionísio, que “afirma tudo o que aparece, ‘mesmo o mais áspero sofrimento’, e aparece em tudo o que é afirmado” (Deleuze: 2018, 28), mas apenas na parte da insegurança – uma insegurança metafísica e ética, pois não sabemos mais o que seria o alto e o baixo, o certo e o errado, que afeta todos os âmbitos da vida. Nessas condições, precisaríamos aceitar que não haveria um norte absoluto, mas sem cair num relativismo em que todas as coisas são iguais. Poder-se-ia criar critérios para analisar caso a caso as questões quando elas aparecessem, critérios que valorizassem a vida, em vez de um projeto de desertificação, de mortificação. Em vez da moral cristã, caduca, uma fisiopsicologia, afirmativa. Em suma, praticar uma transvaloração de todos os valores.

3.3.3.2 – Os niilismos nietzschianos-deleuzianos

O francês Gilles Deleuze escreveu dois livros sobre Nietzsche, o que o torna um dos poucos filósofos, junto a Espinosa e Bergson, a quem ele dedicou duas obras. A monografia *Nietzsche*, de 1965, é um texto menos aprofundado, abordando um pouco da biografia do pensador alemão, um tanto de sua filosofia propriamente dita, dedicando uma área aos “personagens” do universo nietzschiano e, por fim, fazendo uma coletânea de trechos, aforismos e poemas da obra do autor de *Zaratustra*, tudo isso em pouco mais de 100 páginas. Já em *Nietzsche e a filosofia*, escrito ainda antes, em 1962, há um mergulho mais denso na obra nietzschiana e até mesmo uma apropriação dos escritos do autor trabalhado, com uma interpretação bastante particular – e, de certa forma, de uma maneira “nietzschiana”, se considerarmos que Nietzsche sugeriu que não houvesse seguidores ou discípulos, mas “intérpretes e apropriações” (Krieger apud Sartori: 2022, 302), pessoas que pensariam não “como” Nietzsche, mas “com” ele, o que, por sua vez, comprovaria outra das profecias dele, que se via como um pensador póstumo (AC, Prólogo; EH, livros, §1), esperando que um leitor do futuro o interpretasse da forma como ele gostaria – igualmente independente. “Essa postura interpretativa” de Deleuze, argumenta Salomão Santana (2018, 140), “passa por um

aberto processo de criação, que não implica um defeito na representação, mas um ato criativo que produz – a partir do comentário – um Nietzsche polissêmico, vários Nietzsche”. Esse *modus interpretandi* lembra uma passagem bastante reproduzida do próprio Deleuze em que ele afirma que seus livros sobre outros filósofos da história do pensamento foram produzidos a partir do que seria uma “enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção”: “Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seu, e no entanto seria monstruoso” (Deleuze: 1992, 14). Dito de outra forma: a obra que ele escrevia deveria ainda conter o autor original, “o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer” (Deleuze: 1992, 14), porém, ao mesmo tempo, ele precisava também acrescentar algo seu, que transformaria a obra original e a faria uma nova concepção filosófica, que seria tanto do autor original como também uma construção deleuziana. Mesmo que logo em uma passagem adiante da carta de onde esses trechos foram retirados Deleuze diga que “é impossível” submeter Nietzsche “ao mesmo tratamento”, porque, na verdade, “[f]ilhos pelas costas é ele [*Nietzsche*] quem faz” (Deleuze: 1992, 15), parece que nessa obra mais cuidadosa sobre Nietzsche de sua autoria é exatamente que acontece. Ou melhor, há uma interseção, uma obra que é uma conjugação de um autor com outro – ou talvez seja Nietzsche quem faça um filho por trás em Deleuze. De qualquer forma, se Nietzsche “dá um gosto perverso (que nem Marx nem Freud jamais deram a ninguém, ao contrário)”, que é “o gosto para cada um de dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações” (Deleuze: 1992, 15), Deleuze aproveita essa capacidade múltipla de leitura das obras nietzschianas. Isso por conta de sua flexibilidade conceitual e de sua busca ativa por fugir da criação de um sistema “tradicional”, o que faz com que Nietzsche seja um dos autores mais acessíveis, numa primeira leitura, e, também, com uma escala interpretativa bastante ampla e diversa. O que Deleuze faz, portanto, é uma leitura deleuziana de Nietzsche, ou, considerando a metodologia do próprio Deleuze, uma leitura deleuziana-nietzschiana do próprio Nietzsche. Deste modo, o Nietzsche que sai desse encontro é um Nietzsche-deleuziano, ou um Nietzsche-Deleuze, bastante próprio, que carrega o ângulo de leitura de Deleuze, os recortes e os sublinhados do filósofo francês que admitiu nessa mesma

carta que gosta “dos autores que se opunham à tradição racionalista” (Deleuze: 1992, 14) da filosofia.

A interpretação deleuziana nos ajuda não apenas por ele se mostrar associado a esses intercessores que lutam contra a prioridade da razão sobre outros afetos, o que o aproximaria a Nietzsche – quem, a propósito, ele coloca entre seus antecessores, junto a Lucrécio, Hume e Espinosa –, como também porque ele, junto a seu parceiro intelectual Félix Guattari, foi quem criou a frase que virou o mote desse trabalho de doutoramento: “Existe, no fascismo, um niilismo realizado” (Deleuze; Guattari: 1996, 123). Como sabemos desde o início desse capítulo que Nietzsche é um dos autores privilegiados quando o tema é o niilismo, se não o principal, podemos suspeitar que Nietzsche apareceria como uma chave interpretativa para tal sentença. O entendimento deleuziano do que seria o niilismo nietzschiano, ou os niilismos nietzschianos, pode nos ajudar a elucidar o que seria essa realização do niilismo que existe no fascismo.

Para começar nossa leitura, finalmente, é importante ressaltar que, de acordo com Deleuze, “a mais importante questão da filosofia”, segundo Nietzsche, a questão “mais empírica e até mesmo a mais ‘experimental’, porque coloca ao mesmo tempo o problema da interpretação e da avaliação”, é se “a existência tem um sentido” (2018, 30). Estamos, deste modo, mesmo que indiretamente, no âmbito do niilismo; não exatamente na busca por um sentido da existência, mas da questão sobre o sentido. Haveria um sentido anterior, algo que possa garantir que estamos no “caminho certo”, algo que possa combater nosso “horror ao vácuo” (GM3 §1), ou uma bússola que aponte para onde devemos nos movimentar? Ou estaríamos condenados a “depreciar a existência”, a “negar a vida” – que é a definição do niilismo para o filósofo francês (Deleuze: 2018, 49)? Niilismo que é, ainda de acordo com Deleuze, “o elemento da história como tal, o motor da história universal, o famoso ‘sentido histórico’ ou ‘sentido da história’, que encontra no cristianismo, num determinado momento, sua manifestação mais adequada” (Deleuze: 2018, 49-50). Assim como vimos antes com Tongeren, Deleuze também enxerga no niilismo o principal modo de produção de valores desde ao menos Sócrates-Platão. Diante da pergunta sobre o sentido da existência, alguém versado nos valores do edifício socrático-cristão poderia responder

que, dentro desse sistema de produção de significação, o sentido da existência deve estar apontado para o nada. A diminuição da vontade de poder em direção ao mais baixo degrau, pois para atingir a “verdade” é necessário cortar fora todas as partes consideradas dispensáveis. “Na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser, mas antes de qualquer coisa, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada” (Deleuze: 2018, 189). A vida entendida como vontade de poder (BM §13 e BM §259, para ficar em apenas duas citações), como expansão, como domínio próprio, como capacidade de continuamente estender o horizonte, e o niilismo como a negação dessas características, dessas qualidades. O niilismo nega a vida porque ele a enxerga como estática, como paralisada, incapaz de lidar com os devires, com as incontáveis possibilidades que o destino proporciona. O niilismo, em suas mais variadas formas, para Deleuze, aceita a derrota antes mesmo de participar do jogo. Não age nunca, apenas nega, reage e é passivo – como se verá.

Neste seu *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze estabelece três formas de niilismo nos escritos nietzschianos. Trata-se de uma aproximação menos histórica, ou menos baseada numa causalidade temporal, se comparada à feita por Tongeren, que mostra uma espécie de “evolução” de cada tipo niilista, e mais filosófica, que coloca o niilismo como plano central de todo o pensamento nietzschiano, como se todas as outras questões mencionadas por Nietzsche ao longo da sua produção intelectual estivessem, de certa forma, tentando responder a esse ponto, como se Nietzsche visse a trajetória do Ocidente como intransigentemente niilista, como se fosse a forma que o Ocidente se erigiu diante do caos original da existência, dos devires que compõem o Ser.

Se a vida é julgada digna de ser vivida quando se é capaz de se reinventar, de se renovar, de se superar, expandir suas capacidades, aumentar suas potencialidades e seu poder, o niilismo seria a inversão dessas propostas. No niilismo, a vida-vivida, real, empírica e factual, assume o valor de nada porque outra vida, uma vida não exercitada neste instante, uma vida após a morte, uma vida ideal, imaginada mas nunca realizada, seria melhor. Esse seria o primeiro niilismo nietzschiano mostrado por Deleuze, que o chama de niilismo negativo (Deleuze: 2018, 189). Ele seria representado pela invenção de valores superiores pelo sistema de pensamento que tem origem em Sócrates, com a

ideia de Belo, Bom, Justo, em um mundo alcançado apenas pela razão pura, em detrimento da realidade “torta”, “imperfeita”, cheia de “defeitos”, que enfrentamos cotidianamente. Com o cristianismo, esse mundo ideal se transfere para a ideia do paraíso: apenas após a morte teríamos acesso à “verdadeira vida”. Durante a existência carnal, estaríamos condenados a sermos pecadores e devedores. Temos que suportar o sofrimento do dia a dia para estarmos aptos a entrar no reino dos céus. E devemos negar as nossas vontades em vida para seguirmos as regras determinadas pelos sacerdotes, que criam um ideal ascético que deve ser repetido. Qualquer movimento para fora desses estreitos corredores de comportamentos disciplinados é reprimido por outros formatos niilistas, como a má consciência, a culpa, o remorso, ou evitados pelo ressentimento. Estamos aqui em terreno tanto do Deus cristão como também de formatos absolutos e totalizantes, como “a essência, o bem, o verdadeiro” (Deleuze: 2018, 189). A vida real, material, insiste Deleuze, perdeu o valor, é representada como uma ficção, uma mentira, porque o que seria verdadeiro fica em outro lugar, além, de forma inalcançável.

Mas como já sabemos, Deus morreu, os valores superiores, além da vida, não se sustentam como parâmetros para produzir valor. Por isso que, além do niilismo negativo, há um segundo niilismo identificado por Deleuze na obra nietzschiana; um niilismo que reage a qualquer tentativa de se criar relevo no planisfério ontológico, e que por isso Deleuze o chama de niilismo reativo (Deleuze: 2018, 189-190), fazendo questão de dizer que é até mais comum que a versão negativa, e é o niilismo do “homem europeu”, o “*momento da consciência europeia*” (Deleuze: 2018, 197-8) – o que reverbera o que já foi dito por Tongeren e o próprio Nietzsche. Tal tipo de niilismo surge quando um determinado sistema de produção de valores não funciona mais, fazendo com que tal niilista acredite que todas as coisas são necessariamente iguais, sem qualquer diferença, ou hierarquia, como diz Nietzsche, entre os seres. Há aqui uma imensa incapacidade de se estabelecer sentido, porque todas as coisas parecem, para o niilista reativo, equivalentes. Tudo aparenta ser igual e o relativismo grassa. Com o fim do sistema de produção de valores do edifício socrático-platônico-cristão, que determinava regras e condutas para os europeus, o niilista que precisava dessa guia fica perdido, sem saber como agir, qual tipo de atitude tomar, do que gostar, o que fazer. É

tudo um grande “em vão”, um “tanto faz”, um bater desinteressado de ombros em relação ao mundo. A vida não pode se expandir, não pode se superar, porque não se sabe o que se quer, para onde ir. “Reage-se contra o mundo suprassensível e contra os valores superiores, nega-se a sua existência, recusa-se dar qualquer validade a eles” (Deleuze: 2018, 189-190). Contudo, não se reage apenas a valores suprassensíveis pensados aqui de forma “metafísica”, mas também como forma de negar *qualquer* valor, de acabar com a possibilidade de se pensar em que se criar sentidos e se abrir para as mudanças. Nos termos de Nietzsche, hierarquia, porque ele pensava que no encontro de duas ou mais forças, uma acabaria por sobrepujar as outras, gerando uma resultante que é a soma vetorial desse encontro. Daí o termo hierarquia, porque um sempre “mandaria” na outra.

Com o fim do sistema de produção de valores que regia o Ocidente por mais de 2 mil anos, o homem perde todos os seus referenciais – a terra se move não mais ao redor de seu sol, mas de forma desordenada, sem previsão. Em primeiro momento, há a impressão de que essa situação representa uma queda, mas nem isso se pode dizer, já que “queda” já representaria um novo valor (atualmente é pior que antes), mas sem o antigo parâmetro, como saber se a vida que se vive pós-morte de Deus é pior (ou melhor, igual, ou apenas de outra qualidade...) que àquela da época em que Deus ainda regia o mundo? A queda pode ser para trás, como também para os lados ou para frente, pode ser para qualquer direção, como demonstra o homem louco do GC §125. Não há como saber, sem valores, se há ainda um acima ou um abaixo. Parece que o movimento da terra é sem propósito, dentro de uma grande escuridão, que representa uma aleatoriedade, em que é preciso iluminar mesmo nos momentos mais, teoricamente, claros.

Há dois caminhos possíveis para o niilista reativo. Por um lado, ele pode se acostumar com esse mundo anódino, em que todas as coisas têm o mesmo e insignificante gosto, em que o mundo vai esmaecendo, perdendo texturas, se transformando em um imenso Mesmo, num processo de apatia e desânimo. E, assim, pode chegar ao que Deleuze chamou de niilismo passivo, o terceiro tipo por ele elencado. Se no niilismo reativo ainda há um querer, uma vontade, que não é colocada

em prática, não é agida (no máximo re-agida), porque não há diferença “topográfica”; no niilismo passivo, nem se quer mais. Senta-se onde estiver e espera a vida terminar, passivamente.

No niilismo negativo, deseja-se um valor exterior, imenso, imóvel, eterno, para que a sombra desse *deus* nos encubra e nos alivie de viver no constante e imprevisível devir. No niilismo reativo, diante da incapacidade de sustentar a vontade sem qualquer parâmetro que a regule, essa vontade acaba se esvaindo. Como nenhum ideal se sobressai de forma monumental, o homem se questiona sobre os demais valores. A resposta, para ele, é um constante “em vão”. Se não há mais Deus, ou um deus, nada mais importa. Não haveria mais vontade de nada – ou melhor, só haveria vontade de nada. Em vez de uma vontade de poder que afirmasse a vida, que mirasse na expansão de mundo, uma vontade de poder que ou mira na negação ou tende a zero. Porém, ainda uma vontade, seguindo uma das mais famosas indicações de Nietzsche de que “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM3 §28). Como já mencionado, Nietzsche não admite a possibilidade de não existir vontade, mesmo que essa vontade aponte para o nada. “O essencial é, incondicionalmente, querer. O objetivo correspondente é secundário. O nada querer é sempre ainda querer algo”, objeta Brusotti (2000, 6). No niilismo passivo desenvolvido por Deleuze, entretanto, há um exacerbamento das forças reativas que nos impediriam de colocar em prática nossos desejos e sufocam a vontade até o ponto de total imobilidade, algo que Nietzsche chama de “*fatalismo russo*”: “aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura finalmente deita-se na neve. Absolutamente nada mais em si aceitar, acolher, engolir — não mais reagir absolutamente...” (EH, sábio, §6). Se no niilismo negativo ainda havia alguma vontade em direção a um objetivo, mesmo que as consequências disso fossem uma espécie de morte em vida, e o niilismo reativo é a queda no precipício de um relativismo sem dimensões ou parâmetros, o passivo atinge o fundo desse abismo, para evitar seguir qualquer ideal, nenhum valor, nenhuma vontade, nenhuma vida. Como explica Deleuze, o niilismo passivo é “a realização extrema do niilismo reativo: melhor se extinguir passivamente do que ser conduzido de fora” (Deleuze: 2018, 191). Chegamos ao lugar onde o homem prefere nada querer a querer o nada. Aqui, contrariando a indicação nietzschiana, tal

modo do niilismo levaria ao máximo a diminuição da vontade, mesmo que seja como uma sugestão extrema, que pode apenas ser imaginada. Para tanto, Deleuze (2018, 190) indica: “Nada de vontade não é mais apenas um sintoma para uma vontade de nada, mas sim, ao limite, uma negação de toda a vontade, um *tædium vitae* [*um cansaço da vida*]”. Em outro momento, o filósofo francês resume os três niilismos e a sua direção para o nada, lembrando que quando a vontade zera, essa ainda é uma das formas da vontade de nada se apresentar:

O reino do niilismo é poderoso. Expressa-se nos valores superiores à vida, mas também nos valores reativos que tomam o seu lugar e ainda no mundo sem valores do último dos homens. É sempre o elemento de depreciação que reina, o negativo como vontade de potência, a vontade como vontade de nada, é o mesmo elemento que se manifestava no princípio e que, agora, se matiza e se disfarça na consequência ou no efeito. Absolutamente nenhuma vontade é ainda o último avatar da vontade de nada (Deleuze: 2018, 217-218).

3.4 – Lenzer Heide

Esse pequeno texto intitulado pelo próprio Nietzsche de “Niilismo europeu” e, se acreditarmos na datação do papel, escrito em 10 de junho de 1987, na cidade dos alpes suíços de Lenzerheide³⁶, é atípico. Normalmente colocado entre os chamados fragmentos póstumos, ele tem características próprias que o diferenciariam do grosso destes escritos, a começar por ser datado e ter 11 páginas com 16§ numerados – traço incomum entre as outras anotações nietzschianas que não foram publicadas em sua vida. Ao mesmo tempo, ele o escreveu a lápis, procedimento que era dedicado a notas rápidas. “Esse não é nem um ‘fragmento’, nem uma mera ‘anotação’, nem ainda uma ‘versão preparatória’ (*Vorstufe*) para um escrito posteriormente publicado, mas um texto de espécie peculiar”, defende Stegmaier (2022, 237) em artigo dedicado especialmente a Lenzer Heide, em que argumenta que os 16§ em questão poderiam ter sido publicados da forma como foram encontrados – mas, por razão desconhecida, não

³⁶ A grafia do nome da cidade é feita junta, Lenzerheide, mas a fortuna crítica nietzschiana na maioria dos casos acompanha a forma como o autor a designou, separando o termo em dois: Lenzer Heide, daí a opção por esta grafia.

foram. Apesar ou por causa disso, eles têm qualidades próprias que ajudam a entender a filosofia nietzschiana, em especial o niilismo. “Como quase nenhum outro texto, ele torna claro como, para Nietzsche, se produzem passo a passo as conexões de seu pensamento — provisoriamente e em tela de juízo, e visivelmente sem meta previamente concebida”, explica Stegmaier (2022, 238), apontando para um certo caráter de ensaio, de teste de ideias, de desenvolvimento de certas hipóteses no momento em que elas aparecem. “[É] provavelmente o mais significativo texto de Nietzsche sobre o fenômeno do niilismo”, sugere o professor português Nuno Nabais (2008, 50), que aproveita para acrescentar que esse apontamento, escrito enquanto o autor alemão se lamentava pelo fracasso de vendas de *Além de bem e mal* (Araldi: 2012, 172), e um pouco antes de começar a escrever *A genealogia da moral*, é “um verdadeiro ponto de viragem” na obra de Nietzsche, marcando o fim de um ciclo, aquele que tem como “núcleo a ideia de eterno retorno” e o início de outro, “aquele que é orientado pela doutrina da vontade de poder” (Nabais: 2008, 53). Para Mazzino Montinari, como anota Araldi (2011, 5), o apontamento Lenzer Heide apresenta o niilismo como “um dos pontos culminantes” do pensamento nietzschiano, junto com a vontade de poder e o eterno retorno. É “um dos textos que tem grande importância” para o tema do niilismo, explica Tongeren (2018, 47), que o escolheu, entre as obras publicadas em vida e aqueles fragmentos que só vieram à luz após a morte de Nietzsche, como um dos principais exemplos para ilustrar o tema dentro do corpus nietzschiano.

Lenzer Heide começa (Nietzsche apud Nabais: 2008, 39)³⁷ elencando quais seriam as “vantagens” do cristianismo ou, dito de outra forma, por que o cristianismo “funcionou” como sustentáculo metafísico da sociedade Ocidental por tanto tempo. Num primeiro ponto, escreve Nietzsche, o cristianismo forneceria um valor absoluto, que não poderia ser colocado em questão mesmo diante da pequenez do homem em relação ao gigantismo do mundo. Ou seja, o cristianismo dizia o que era *a verdade* – como visto já, no processo que Nietzsche apelidou em outros momentos como *vontade de verdade*. O cristianismo também servia para que os sacerdotes e os ministros da

³⁷ Todas as menções ao apontamento Lenzer Heide serão feitas da tradução publicada no artigo de Nuno Nabais, salvo as exceções mencionadas.

igreja pudessem justificar os sofrimentos da vida dos seus rebanhos – e assim continuassem a mantê-los como seguidores da fé. A vida de privações do homem da massa era legitimada e até defendida, como de maior valor que daqueles que se sobressaíam, daqueles que fugiam desse processo de massificação, porque o sofrimento se justificaria na vida após a morte, na *verdadeira vida*, a vida eterna. O cristianismo deu ainda um senso de proporcionalidade para o próprio homem comum, que pôde estabelecer uma espécie de “*conhecimento adequado*” para o que ele deveria considerar como imprescindível; ou seja, dava um manual com instruções do que era certo ou errado, do que deveria ser feito e aquilo que era proibido. Por fim, ele serviu de remédio contra o niilismo mais original, que Tongeren chamou de niilismo-1, aquele que diz respeito ao caos de um mundo em que determinados sentidos, certos caminhos não estão ainda bem marcados. Se usarmos a leitura de Deleuze, diríamos que o cristianismo conseguiu dar relevo a um mundo visto como um deserto de sentido, angustiante por não indicar claramente o que se deve fazer, no que acreditar, qual era, em suma, a régua vigente de valores. O cristianismo refinou o fluxo de forças do mundo, afastou aquelas consideradas inverídicas, as que afastavam o homem de sua verdadeira vocação – a eternidade no paraíso – e estabeleceu uma ordenação, uma ordem transcendente, que negava a terra, o corpo, a vida real, material, imanente.

O problema dessa ordenação que sustentou o Ocidente por milênios, como visto antes e como Nietzsche vai deixar claro no §2, foi ter se apoiado na “veracidade” ou vontade de verdade: o esforço por bancar um tipo de discurso unívoco e absoluto que sustentasse todo o seu sistema metafísico. Uma – e apenas uma – verdade. A verdade. A criação de um deus monoteísta, tradição incorporada e incrementada pelo cristianismo, conseguiu unificar diferentes discursos e moldar um complexo de sentido e pensamento que apontava para uma única direção. Porém, essa capacidade de agrupar diferentes modos de viver, de pensar, de ser, deixou de fora uma parcela importante da própria vida. Foi essa “sobra” que, junto com a própria ânsia pela verdade, como já visto, ajudou a corroer o próprio ícone levantado. “Quem sente que está ‘de posse da verdade’, a quantas posses não tem de renunciar, para salvaguardar esta sensação! O que não lança fora, para manter-se ‘em cima’ — isto é, acima dos outros, que carecem da ‘verdade’!”, escreve Nietzsche na *Gaia ciência* (§13), publicada antes da produção

de Lenzer Heide. É por isso que Nietzsche fala tanto da destruição desse movimento dualista entre “certo” e “errado”, o alto e o baixo, entre um ser espiritual e um corpo animalesco. Para ele, somos compostos por todos esses elementos e não é possível extirpar nenhum desses pedaços, sob a pena de nos sentirmos incompletos e faltantes, correndo o risco de negarmos a vida, de, mesmo sem perceber, optarmos pelo niilismo, irmos corroendo nossa vida, apertando o garrote das possibilidades e não sobrar nada. Ou, ainda, descobriremos que o ídolo que ditava as regras e normas que seguíamos tinha pés de barro e, com a sua queda, nos ressentir amargamente por termos seguido tal figura e não conseguir ir adiante, digerir, encontrar outros motivos – mas motivos imanentes, motivos terrenos, motivos que afirmem a vida – pelos quais valha viver. Seja por sufocar o homem dentro de uma coleira moral ou por mostrar que a proposta cristã se baseava numa fina fatia da “verdade”, a vontade de verdade acabou produzindo o substrato para a própria corrosão da estrutura do cristianismo e jogando o homem de volta para uma situação de dúvidas, hesitações e ambiguidades.

Ainda assim, o próprio Nietzsche percebe que a Europa da metade final do século XIX não está mais tão dependente de um discurso unificado em torno do cristianismo. Já era possível aguentar, ele suspeita, indeterminações e imprecisões; elas não eram mais tão ameaçadoras. “[N]ós suportamos uma significativa *diminuição* desse valor, é-nos permitido aceitar muito absurdo e acaso. O *poder* alcançado pelo homem permite agora uma *redução* dos meios disciplinares, dos quais a interpretação moral era o mais forte”, escreve ele no §3 de Lenzer Heide, que termina com uma de suas frases de efeito: “‘Deus’ é uma hipótese demasiado extrema”. O niilismo reativo só poderia florescer, como visto, em uma situação senão de prosperidade, ao menos em que as condições mínimas de subsistência estão atendidas. Não é preciso apelar para Deus para viver, e, talvez por isso, perde sua importância sendo colocado em questão.

O que Nietzsche percebe, logo em seguida, é que, mesmo que para alguns a hipótese Deus não funcione mais, para outros, sua ausência continua reverberando com a mesma intensidade que outrora a “presença” divina provocava. “[P]osições extremas não são substituídas por posições moderadas, mas por posições de novo extremas, embora *inversas*”, escreve ele no início do §4 de Lenzer Heide. Se a força icônica de

um deus como o cristão é exacerbada, sua ausência também provoca um movimento das placas tectônicas de mesma proporção.

Em Lenzer Heide §5, Nietzsche começa a insinuar que esse “em vão” – esse extremo relativismo em que não há qualquer verdade nem uma direção única a seguir – é o formato do niilismo de sua época. O que aliás, é corroborado por Deleuze (2018, 189), quando ele afirma que o niilismo reativo, aquele em que não há mais qualquer elemento de destaque, nenhum valor superior e todos os elementos da vida se equivalem, sem qualquer tipo de geografia ontológica, é então o modo “mais corrente” de niilismo. Nietzsche percebe que, caso se transforme em um tipo passivo (para continuar a usar os termos deleuzianos), tal niilismo seria “o mais *paralisante* de todos os pensamentos”. No §6, ele reforça: “Essa é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o ‘sem-sentido’) eterno!”.

A partir do §9³⁸, Nietzsche desloca a discussão da relação do homem com Deus, para a do homem com outros homens. Com a hipótese do Deus cristão, era possível ao homem ter, ao menos, uma justificativa para sua fraqueza diante da vida. A vida a ser vivida seria aquela após a morte, no paraíso, portanto ele não precisava se preocupar em viver a vida. As respostas estavam dadas de antemão, o que se pode e o que não se pode fazer, o que era o certo e o errado. Sem a hipótese Deus, os homens precisam se haver diretamente com os outros homens – e suas escolhas e seus deslizes não podem

³⁸ Nos §7 e §8, Nietzsche faz um pequeno desvio para falar sobre Espinosa sobre quem, segundo Stegmaier (2022, 237), o autor de Lenzer Heide lia naquele momento. A passagem mostra Nietzsche em desacordo com Espinosa, mas não avança muito sobre as razões desse desencontro. Apesar de defender que Espinosa é uma grande referência no apontamento (Stegmaier: 2022, 245), Stegmaier (2022, 260-1) acredita que Nietzsche, mesmo sabendo da proximidade do seu pensamento com o de Espinosa, tenta criar uma distância entre os dois por, entre outros motivos, evitar dar espaço para o panteísmo espinosista, que negaria a proposta de um ateísmo radical nietzschiano. Tongeren (2018, 96-7) admite que não estão muito claras as razões para Nietzsche deixar Espinosa para trás – mesmo o enxergando em outros momentos como um antecessor – mas arrisca duas hipóteses iniciais. Nesses trechos, Nietzsche pergunta se seria possível pensar num “Deus ‘para além do bem e do mal’? Seria possível pensar num panteísmo *nesse* sentido?”, para logo depois afirmar que “Espinosa alcançou uma tal posição de aceitação, na medida em que cada momento tem uma necessidade *lógica*” (§7). Para Tongeren, Espinosa teria conseguido atingir isso porque “primeiro, Espinosa é uma exceção própria, e segundo, ele só poderia afirmar a realidade por conta de sua necessidade *lógica*” (2018, 96-7). Esta segunda hipótese mostraria que Espinosa só conseguiria ser essa exceção por reduzir a vida a um “conhecimento de suas relações lógicas”, o que o afastaria de Nietzsche já que essa busca por lógica seria um “sinal de anemia; que só vence por meio da negação do sangue, da vida”, argumenta Tongeren (2018, 96-7).

mais ser tão facilmente desculpados por um ícone claramente superior. Para piorar a situação dos niilistas reativos, por não conseguirem enxergar diferentes alturas no mundo real, eles ainda estão respondendo a demandas de um sistema da moral cristã. Ou seja, de acordo com Nietzsche, os niilistas reativos, mesmo que não tenham mais um deus para os salvar, continuam a não saber como viver a vida de forma a afirmar a própria existência. Ficam se debatendo em busca de um ídolo que possa mandar neles, para que eles obedeçam, uma força, enfim, a que se submeter. Quando o niilista reativo observa aqueles que conseguem colocar em prática suas vontades de poder, ele se ressentido e os inveja – ou dito à maneira do Nietzsche-deleuziano: ele reage. Em vez de se inspirar e buscar em si seus desejos, suas ambições, aquilo que também reforçaria e aprofundaria seu modo de viver, o niilista reativo quer mais que o outro também não exerça sua vontade de poder. Isso porque essa inveja é o que o sustenta. “Se a vítima, o oprimido, *perdesse a crença* de que tem o direito de desprezar a vontade de poder, entraria no estado de desespero sem esperança”, sugere Nietzsche no §9 de Lenzer Heide. A única “força” que ele tem é esse ciúme, essa cobiça. É sobre esse sentimento mesquinho que ele se sustenta. “Vítima” e “oprimido” no trecho nietzschiano, não custa esclarecer, não tem uma conotação social nem política, como o próprio Nietzsche escreve ao fim do §14. Ele está sugerindo pensarmos dentro do seu esquema senhor x escravo, sendo escravo – ou vítima ou oprimido (“que importam as palavras!” (GM1§9)) – aquele que segue, mesmo que indiretamente, a moral cristã, e o senhor, aquele que usa o devir como matéria-prima da própria vida. A moral do senhor x do escravo, que será melhor trabalhada no próximo capítulo, é tratada diretamente na GM1 §10 (entre outros momentos), quando Nietzsche diz que o senhor é aquele que age a partir da sua própria vontade, em “um triunfante Sim a si mesmo”, enquanto o escravo apenas reage, “já de início, a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é o seu ato criador”. Estamos, como veremos no próximo capítulo com mais cuidado, no âmbito do ressentimento: “sua ação é no fundo reação”, conclui (GM1 §10).

No fim do §10 de Lenzer Heide, Nietzsche explica que, ao perder o apoio dessa moral que lhe dava sustentação, os desventurados – os escravos da moral, os niilistas reativos – pereceriam. É o niilismo passivo realizado. No início do §11, ele mostra que,

nesse processo de perecer, os niilistas reativos, na luta desesperada para não se apagarem passivamente, para não sumirem, não sucumbirem em silêncio, acabam por arrastar o que suas mãos alcançam ao redor: “Esse perecer apresenta-se como um *fazer-se perecer*, como uma escolha instintiva daquilo que *forçosamente destrói*”. Para evitar a completa passividade, o nível zero de querer, a falta total de vontade, o niilista se debateria em prol de algum tipo de atividade, mesmo que seja uma re-atividade, uma atividade de segunda categoria, uma atitude reativa, uma reação. No meio dessa bifurcação em que ele enxerga a completa passividade de um lado, certos niilistas reativos querem encontrar algo em que acreditar, algo por que lutar, por que seguir, algo a obedecer sem titubear, maquinalmente. Ele precisa se tornar um niilista negativo, de novo ou pela primeira vez. A falta de sentido e de parâmetros é por demais assustadora para ele. Ainda no §11, Nietzsche elenca alguns “*sintomas*” dessa autodestruição:

a autovivisecação, o envenenamento, a embriaguez, o romantismo, sobretudo a necessidade instintiva de ações pelas quais se fazem os poderosos *inimigos mortais* (como que criando os seus próprios carrascos), a *vontade de destruição* como vontade de um instinto mais profundo, o instinto de autodestruição, da *vontade para o nada*.

A autovivisecação (nas outras traduções em português do Brasil: autovivissecação, a pessoa praticar em si mesmo a vivissecação) parece funcionar como outra metáfora nietzschiana para a negação da vida, para negação dos impulsos irracionais que nos compõem, impulsos estes que são vistos como pecaminosos ou errados por práticas ascéticas. O envenenamento e a embriaguez mostram o lado fisiológico que Nietzsche, como já citado, vai explorar com mais cuidado no §20 de *O Anticristo* e no “Por que sou tão sábio”, §6, do *Ecce homo*, entre outros, sobre como o filósofo também se preocupava com uma certa ética nos comportamentos mais práticos da vida. Isso porque ele acreditava que não se podia desprezar, nunca, o corpo em prol de outros elementos, como a alma. O corpo é o que temos, o corpo material e imanente, que pode ser composto por muitos pedaços diferentes. Precisamos afirmar o corpo, a vida, o plano imanente, com todas as suas complexidades e ambiguidades – ser, em suma, contra o niilismo. O romantismo, por sua vez, é uma crítica ao compositor Richard Wagner (ver Stegmaier: 2022, 244), seu ex-mentor que se transformou em desafeto por, entre outros motivos, ter se mostrado antisemita. Já o esquema de

transformar os poderosos em inimigos mortais funciona dentro do complexo de relações pautadas pelo ressentimento, em que o outro, aquele que coloca em prática sua vontade de poder, é visto como mais forte que o niilista e, dessa forma, o niilista não se vê como capaz de enfrentá-lo de frente. O ressentido se enxerga como, ou imagina ter sido, agredido, e não digere bem essa agressão, que fica presa na sua memória, pesando, sem que ele se sinta capaz de revidar como um igual. Essa sua expectativa de vingança é frustrada e seria frustrada por culpa do seu agressor. A energia retesada acaba sendo arremessada de volta para o agressor de forma desproporcional, como uma *vontade de destruição*. É aqui a relação mais óbvia com o fascismo. Os desventurados “destroem para serem destruídos” (Lenzer Heide, §12). Os niilistas querem perecer, porque eles tendem ao nada, eles têm a vontade apontada para o nada, mas nem para concretizar essa vontade de nada eles têm força ou coragem, é preciso que alguém faça o trabalho por eles, ou que eles sejam forçados, obrigados a isso – por se sentirem vítimas e oprimidos. A vontade de nada acaba por se concretizar de forma prática: a vontade de ter nada, de ser nada, o suicídio. Os niilistas se odeiam tanto, odeiam tanto a vida, que querem perecer, mas não conseguem nem isso concretizar, daí precisam criar as condições para que possam desaparecer – e essa condição é atacar aquele que é visto como “culpado”. Ao seguirmos o esquema de Deleuze e Guattari, lembramos o quanto o fascismo tem um impulso pela destruição que acaba por atingir o próprio processo fascista: um agrupamento cujos componentes têm uma vontade fixa, uma única forma de produção: a destruição, que culmina na autodestruição. O niilismo se mostra como a destruição do seu entorno, que acaba por, ao fim, se destruir também. Por isso que os franceses evitam usar a noção de totalitarismo e recorrem à ideia de um Estado suicidário para explicar o tipo de organização social criado pelo fascismo. “É curioso como, desde o início, os nazistas anunciavam para a Alemanha o que traziam: núpcias e morte ao mesmo tempo, inclusive a sua própria morte e a dos alemães” (Deleuze; Guattari: 1996, 123). Repetindo a frase para sublinhá-la: é a criação da destruição que acaba por produzir autodestruição.

Há outra forma ainda de fazer a associação entre niilismo e fascismo via Nietzsche. A tal certeza “divina” que os niilistas reativos buscam pode ser traduzida, em tempos recentes, para outras certezas proporcionadas por privilégios históricos. É

o que defende Wendy Brown quando fala sobre como os grupos tradicionalmente dominantes (os homens brancos mencionados por ela, por exemplo) agem ao perceber que seu antigo posto de controle se esvai (Brown: 2019, 175). Para permanecer na posição de destaque, eles podem – ou vão – usar de violência. Para evitar a chegada no terreno do niilismo passivo, ou seja, para esquivar-se da certeza de que suas vidas não têm sentido, que não obedecem a qualquer regra “essencial” (regra essa geralmente baseada nos mesmos privilégios históricos), os desventurados vão fazer de tudo para fingir que são detentores de certas qualidades intrínsecas. Com isso, o “sofredor” vai depreciar o que de mais forte provém dos “senhores”, sua vontade de poder, sua vida, seu modo de viver. Com esse desprezo pelo mais “forte”, eles automaticamente, por contraste, como um negativo, percebem o valor de suas existências. É dessa forma que os desventurados começam a se valer do ressentimento, a dar valor ao ressentimento. No §14 de Lenzer Heide, Nietzsche é ainda mais explícito quanto a isso: o desventurado (o niilista reativo, o ressentido, o homem fraco...) não quer se “apagar passivamente”, não quer se transformar em um niilista passivo, impassível em relação ao mundo, ele quer é “apagar tudo o que nesse grau é destituído de sentido, de finalidade”, ou seja, tudo o que não esteja em acordo com as suas próprias convicções, certezas, com o seu credo, com a sua fé.

Desse embate, Nietzsche sugere, acabará resultando uma hierarquia de forças e os fortes serão separados dos fracos. Mas como saber quem serão estes e aqueles? Nietzsche faz uma aposta no §15 de Lenzer Heide: os mais fortes serão os mais comedidos,

aqueles que não têm necessidades de artigos de fé extremos, aqueles que não apenas admitem mas até amam uma boa parte de acaso e de sem-sentido, aqueles que podem pensar o homem como uma significativa redução do seu valor sem com isso se tornarem pequenos e fracos.

Ou seja, aqueles que aceitem a insegura condição humana, que não buscam conferir um sentido intrínseco e metafísico ao mundo e que, em vez de se angustiarem diante desse suposto caos da existência, afirmem a vida ativamente. O homem superior.

Capítulo 4 – Ressentimento

Em 2016, após a eleição de Donald Trump para a presidência dos EUA, a busca na internet pela expressão “política de ressentimento” disparou, segundo conta o filósofo Sjoerd van Tuinen (2018, 3). Uma parcela considerável do mundo tentava entender o que se passava na política institucional estadunidense, que tinha colocado no principal cargo do executivo nacional um sujeito que culpava mexicanos, chineses, muçulmanos, enfim, todo e qualquer “outro” que fugisse do estereótipo do branco, anglo-saxão e protestante, pela decadência da “América”, que ele prometia tornar “great again” (grande novamente). O fenômeno não é exclusivamente estadunidense. Após a vitória de Jair Bolsonaro em 2018 para a presidência do Brasil, o termo ressentimento também surgiu em veículos de mídia deste país. A jornalista Eliane Brum, depois do segundo turno da eleição que confirmou a vitória bolsonarista, escreveu um curto texto no jornal *El País* sublinhando a “revanche dos ressentidos”: “A eleição de Jair Bolsonaro [...] liberou algo no país. Um ressentimento contido há muito – por muitos” (Brum: 2018). O também jornalista Guilherme Amado, então na revista *Época*, aproveitou uma entrevista com o cientista político Francis Fukuyama, que tinha escrito um livro exatamente sobre a “política de ressentimento” (*Identity: The demand for dignity and the politics of resentment*, algo como “Identidade: A demanda por dignidade e as políticas de ressentimento”), e fez um apanhado em outubro de 2019 do que poderiam ser as origens do ressentimento no Brasil: inclusão de pobres e negros em áreas que, antes de anos de políticas de inclusão, não eram comuns, tais como as universidades e os aeroportos. Diagnóstico complementar ao feito pelo filósofo Roberto Romano, que publicou um pequeno ensaio no *Jornal da Unicamp* sobre o tema, em junho de 2019. Ele menciona quatro outras origens para o ressentimento bolsonarista que “emergiu dos esgotos do inconsciente”, nas palavras de Eliane Brum: a violência; as questões de gênero ou morais; as questões do campo; e, para completar, um quarto motivo mais miúdo embora representativo da pequenez de determinada pauta política: uma agenda de trânsito, que envolve assuntos relacionados com carteira de motorista, multas, pontos do Detran e congêneres. Mais recentemente, no fim de 2023 e início de 2024, a revista *Piauí* publicou três artigos

com o tema do ressentimento: o primeiro, que será melhor explicado à frente, em que Vladimir Safatle defende que o uso indiscriminado do termo ressentimento mascara uma certa superioridade moral de parte da esquerda política, que se enxerga como aqueles que não sofrem desse mal. O segundo texto, assinado a seis mãos pelos pesquisadores Cesar Zucco, David Samuels e Fernando Melo, tenta defender, usando o resultado de uma pesquisa inédita, que indivíduos que têm um comportamento que eles identificam como ressentimento tendem a se encontrar à direita do espectro político. E uma tréplica de Safatle, tentando contextualizar sua colocação inicial diante da crítica recebida.

No registro ensaístico de fôlego curto, a psicanalista Maria Rita Kehl revisitou no segundo semestre de 2019 o tema com o texto “O ressentimento chegou ao poder?”, publicado na revista *Serrote*, que remete a *Ressentimento*, título-tema do livro que ela já tinha lançado em 2004 (e que relançou em 2020), se perguntando se tal afeto havia chegado ao poder no Brasil com a vitória do bolsonarismo. Recorrendo a Freud e ao “narcisismo das pequenas diferenças”, ela reforça que a ascensão de certas camadas mais pobres da sociedade a posições antes vistas como exclusivas dos mais endinheirados, abriu a caixa de ressonância desse sentimento amargo. Se por um lado os alemães antissemitas da época de Hitler gostavam de ressaltar as “pequenas diferenças” entre eles e os judeus, para assim poderem se sentir superiores e manterem a identidade ariana intacta, os preconceituosos “habitantes” das classes média e alta brasileira sentiram que as “pequenas diferenças” que os mantinham distantes das classes mais baixas estavam diminuindo com as políticas de inclusão. Assim, a identidade de “superioridade”, “diferenciada”, estava ameaçada. Além do narcisismo das pequenas diferenças, Kehl também menciona questões morais-comportamentais, da violência cotidiana e de disputas de terra como temas que serviram de desculpa para o ressentimento desabrochar. Ela também não se esqueceu de mencionar todo o apoio de Bolsonaro a torturadores e assassinos da ditadura civil-militar brasileira de 1964-1985, como se eles fossem, na “verdade”, heróis injustamente esquecidos de um período de glória, também apagado – e que precisavam, ambos, ser resgatados da amnésia para os holofotes, num processo, já enfatizado no capítulo 2, de busca por voltar a um passado inventado, se utilizando da

inversão do sistema vítima-algoz, que será melhor explicada ao longo deste capítulo. Seguindo os passos estadunidenses, essa exaltação à ditadura seria algo como fazer o Brasil “great again”, sendo o modelo de grandeza exatamente o golpe civil-militar de 1964.

O ressentimento está sendo estudado de perto até mesmo em países que conseguiram evitar – até o início de 2024, ao menos – a eleição de um político de extrema-direita ao cargo máximo do executivo, como é o caso da França. Em 2020, a teórica e também psicanalista Cynthia Fleury escreveu um livro ensaístico sobre o tema que intitulou *Ci-gît l’amer*, algo como “Aqui jaz o amargor” (que foi traduzido para o português em 2023 como “Curar o ressentimento: O mal da amargura individual, coletiva e política”). Para ela, o termo que melhor define o ressentimento é a ruminação, “qualquer coisa que se mói e se remói, com, aliás, essa amargura característica de um alimento exaurido pela mastigação” (Fleury: 2020, Parte 1, Capítulo 3³⁹). No primeiro capítulo, ela tenta definir o que seria o ressentimento, a partir de autores que o encararam de frente, como Max Scheler e Nietzsche. Entre outras formas, Fleury explica que o ressentimento reforça uma postura de vítima, um sentimento de gozo na posição de derrotado para que, desta forma, o agredido se sinta autorizado a responder – a se vingar – ao que ele considera uma violência sofrida. O ressentimento, assim, seria o “primeiro passo em direção ao terror” (Fleury: 2020, Parte 1, Capítulo 6). No segundo capítulo, ela aborda o “Fascismo – Às fontes psíquicas do ressentimento coletivo” e trabalha principalmente com Adorno, Reich e, em menor ligação com o ressentimento propriamente dito, o historiador Robert Paxton. De Adorno, ela busca entender como seria a aceitação em massa do fascismo: uma espécie de vingança do homem fraco. Fraco, mas que possui uma pretensa identificação com um ideal do que seria o forte. “Homem fraco” é uma expressão aparentada com os termos usados por Nietzsche para descrever, não por coincidência, o homem do ressentimento: um personagem passivo, que não assume sua vida e se sente invariavelmente inferiorizado por uma outra figura, que seria o seu oposto e que ele considera como forte, poderoso, cruel. Nietzsche (como se verá com mais detalhes

³⁹ O livro de Fleury, lido em uma edição eletrônica, sem paginação, é dividido em partes e capítulos, que serão usados para melhor identificar as passagens doravante.

à frente) maneja essa dualidade usando, em geral, a fórmula *moral do escravo e do senhor*, sendo o primeiro aquele que se sente eternamente numa posição subalterna ao segundo. Enquanto acontece o processo de ruminção, o homem fraco se mantém em posição totalmente passiva e ressentida. Ele acredita que foi atacado, mas não ataca de volta. Não se sente à altura do adversário, porque se sente mais fraco que o algoz. Guarda a mágoa, fermenta o amargor – ruma seu suplício. Quando aparece uma oportunidade, quando descobre um personagem a quem pode culpar por seu sofrimento, o homem fraco reage (portanto, uma ação de segunda categoria, uma *reação*⁴⁰). Nessa oportunidade, ele se autoriza a usar toda e qualquer violência que for preciso para eliminar o inimigo, embora seja muitas vezes um inimigo imaginado, substituto, vicário.

No texto *A teoria freudiana e o modelo fascista de propaganda*, citado por Fleury e que será melhor trabalhado ao fim deste capítulo, Adorno e Horkheimer explicam como o ressentimento – mesmo sem usar o termo explicitamente – abastece o fascismo. Dentro do grupo fascista, há uma posição de superioridade em relação a todos os demais que não participam do bando, o que contrasta com uma proposta de uma igualdade forçada entre os seus membros. Para a dupla de filósofos alemães, essa tentativa de criar equidade no bojo da malta fascista tem como fim achatar qualquer tipo de destaque, de excepcionalidade, de especificidade, para dizer uma palavra, de diferença, para torná-lo – o grupo fascista – algo uniforme, homogêneo. Como visto no segundo capítulo, é uma tentativa de formar uma “maioria”. Todos os modos de existir que difiram daquele que os homens do ressentimento afirmam ser o “certo” são considerados desviantes, assumindo, de acordo com o discurso fóbico do momento, variados avatares, como antipatriótico, comunista, judeu, não-branco, não-heterossexual e até mesmo simplesmente fraco – numa inversão de valores do termo em relação ao que Nietzsche propõe. Há uma espécie de “igualitarismo repressivo”,

⁴⁰ É claro que não há qualquer possibilidade de existir uma ação pura; contrariando o lugar-comum, toda ação é já uma reação. Talvez não seja uma reação óbvia, em que enxergamos a origem da ação, mas sempre há uma ação anterior a ação que estamos colocando como ponto de partida. O ponto aqui, e de toda a teoria de Nietzsche sobre o tema do ressentimento, vem de outro lugar: a ação ativa é aquela que não leva nada nem ninguém em conta na hora própria da ação. E esta “ação” aqui é o mero ato de agir. Por sua vez, reação é quando qualquer ação está baseada primeiramente em outrem. Ou seja, é uma resposta, direta, intencional, mirando outra pessoa / outra situação.

em que “o esnobe, o intelectual, o hedonista sempre são atacados”, em que há uma “fraternidade dos comprometidos com todo o tipo de humilhação”, como escrevem os dois (Adorno; Horkheimer: 2015, 178).

Esse desprezo pelo intelectualismo presente no homem do ressentimento se dá porque o ressentido manteria uma baixa autoestima, um desprezo de si, um menosprezo pelas próprias conquistas, conforme propõe Fleury – e culparia o outro, aquele que conseguiu atingir um objetivo que ele consideraria importante, ou que ele almejava, por ser mais intelectual, por ser “melhor” que ele (Fleury: 2020, Parte 2, Capítulo 5). Uma das possibilidades de entendimento desse desprezo por si se daria não porque o ressentido duvida da própria condição, mas porque ele quer ter um reconhecimento público da sua grandeza, sem que ele precise fazer nada por isso, como explica Maria Rita Kehl. O simples fato de ele existir já seria o suficiente para ser reconhecido. Como ele não age, ele não se mostra e apenas comprova o seu não-reconhecimento, retroalimentando um ciclo vicioso ressentido – principalmente porque o outro, qualquer que seja o outro, continua a ser reconhecido por ter agido. Ele acredita que não precisa agir, não precisa nem mesmo falar. Ele quer ser reconhecido, simplesmente por existir. “Reconhecimento em relação a quê? Não esperem que ele o diga: para o ressentido, isso deveria ser evidente por si mesmo, sem que ele tivesse que trabalhar para demonstrá-lo” (Kehl: 2020, 35).

Outra forma de entender esse autodesprezo passa pelo que Nietzsche chama, na GM, de má consciência. De maneira extremamente reduzida, posto que o conceito será destrinchado adiante, a má consciência seria uma forma ainda mais autorreferente do ressentimento, em que a cobrança do ressentido, por conta de uma série de repreensões, se volta contra si mesmo: em vez de culpar outrem pelas suas agruras, ele, pesado com o remorso de se sentir incapaz de tomar as rédeas da vida, carrega todo o peso nas costas de todos os infortúnios que enfrenta. O homem do ressentimento, aqui, se transforma em um eterno culpado, vítima e algoz ao mesmo tempo do mundo. Paralisado e inativo, como qualquer ressentido.

Este capítulo, portanto, vai começar falando um pouco sobre o que poderia ser uma proto-história do ressentimento, afeto que aparece em textos literários desde

Homero, ao menos, reforçando uma hipótese levantada por Van Tuinen (2018, 10) de que “[t]alvez devêssemos dizer que o conceito de ressentimento tem uma vida pública muito forte, mas também uma vida acadêmica bastante limitada”. Após passar por Aristóteles e Montaigne, considerado um dos primeiros a grafar a palavra em francês, *ressentiment*, entramos diretamente no mundo nietzschiano. Assim como acontece com o niilismo, Nietzsche é visto como um dos principais teóricos quando o assunto é o ressentimento. Sua primeira menção foi na tentativa de pensar uma forma de Justiça que não fosse uma mera substituição da vingança. Vamos fazer um pequeno desvio com o homem do subsolo, personagem de Dostoiévski que tem diversos paralelos com o tipo associado ao ressentimento desenvolvido por Nietzsche. Passaremos um tempo na *Genealogia da Moral*, que é uma obra inteiramente dedicada aos afetos ressentidos-reativos, e depois mostraremos que há discussões recentes que complexificam a nossa relação com o ressentimento. Talvez o ressentimento seja uma parte importante da condição humana. Contudo, ficar no ressentimento não é uma obrigatoriedade. Passaremos, rapidamente, por exemplos encontrados em Machado de Assis, para mostrar que o ressentimento pode ser visto também como uma forma de reatividade social. Por fim, mostraremos outras faces do ressentimento-geral, como a má consciência e o ideal ascético, que por meio do sacerdote ascético tenta manter seus seguidores em constante ressentimento. A conclusão não poderia ser diferente: mostrar uma possível relação entre ressentimento e o fascismo, a partir não apenas de Nietzsche, mas de Adorno e Horkheimer e até de Freud. Mesmo que Nietzsche não tenha previsto o nazifascismo, e obviamente ele não o fez, há indicações de que ele já enxergava um tipo de apequenamento do homem que o deixava bastante preocupado.

4.1 – Trajetória do conceito

Para abordar o tema do ressentimento, esse subcapítulo começará com um pequeno resgate histórico de como o afeto já aparece até mesmo em textos dos antigos gregos. O ressentimento, podemos supor, nos acompanha desde provavelmente a alvorada humana. Há, todavia, uma diferença ao lidarmos com o ressentimento, entre

um modo mais ativo que Nietzsche chamou de moral do senhor e uma forma reativa, a moral dos escravos. A forma do primeiro tipo é passar rapidamente pelo ressentimento enquanto o do último escolhe essa posição, essa perspectiva de mundo, a ponto de homem do ressentimento e escravo (além de fraco) serem termos intercambiáveis para Nietzsche. Para demonstrar essa diferenciação, o capítulo passará por uma tentativa de conceitualização do termo para demonstrar que há espaço para se pensar diferentes modos de “saída” do ressentimento, não somos condenados a carregar o ressentimento por toda a vida.

4.1.1 – Uma possível história

É razoável supor que o ressentimento acompanhe o homem desde a primeira agressão que não pôde ser respondida nem foi perdoada e ficou sendo remoída por aquele que se sentiu agredido. Já no iníciozinho da *Ilíada*, num episódio seminal para todo o restante da história, Homero narra uma cena em que tal afeto é mencionado: o Pelida Aquiles exige que “algum vidente ou sacerdote ou um intérprete de sonhos” – porque “também os sonhos vêm de Zeus” – lhe explique por que o Febo Apolo estava jogando flechas havia dias sobre os seus homens, causando tantas baixas que “as piras dos mortos ardião continuamente”. Calcas, que era “de longe o melhor dos adivinhos”, diz que conhece a razão da ira apolínea, mas pede ajuda a Aquiles para impedir que seja castigado por dizer a verdade e, desta forma, provocar um “rei que se encoleriza contra um homem inferior”. Descobrimos logo que o rei mencionado é Agamêmnon e que, embora consiga reprimir por algum tempo a sua raiva diante da insolência de um súdito, tal sentimento o faria “crescer” contra um mero plebeu, tornando a diferença de estatura (social, política, de força, enfim) entre ambos ainda mais gritante. Enquanto não “cumprir o que lhe vai no coração”, Agamêmnon “se

mantém ressentido” (Homero, canto i)⁴¹. A palavra utilizada na *Ilíada* é “koton”, que em outras traduções aparece como rancor e, pelo contexto, parece ser algo que precisa ser digerida ou colocada para fora. No original grego, tem uma função parecida como a da fome: é uma necessidade que precisa ser saciada. Ressentimento é, aqui, o sinônimo para essa sensação de estar entalado, de algo que não foi superado e precisa ser resolvido, e é causado por um ato considerado de desrespeito, uma violência.

Na *Retórica* de Aristóteles, tal sensação aparece novamente. Num primeiro momento do livro 2, em que se discutem as paixões ou emoções, há uma ligeira menção a esse trecho da *Ilíada* (em 1379a6) – na tradução do texto aristotélico feita por Edson Bini, ele utiliza “rancor” – e em seguida se tenta explicar o que seria o ressentimento (agora, sim, com esse termo, e como um possível sinônimo de rancor): uma subcategoria do desdém que, por sua vez, “expressa uma opinião sustentada ativamente em relação a algo que evidentemente carece de importância e não merece consideração” (1378b10), mas quase com sentido contrário. Se o desdém é direcionado a alguém por quem não construímos apreço, há no ressentimento não exatamente uma estima pelo interlocutor, mas a crença de que “uma grande consideração nos é devida da parte daqueles que nos são inferiores” (1379a1). Continua a haver uma desconsideração pelo outro, como no desdém, mas é uma desconsideração específica: há a necessidade de que o outro exista e os enxergue, ou aja de acordo com regras estabelecidas, para que ele se mantenha impassível. Aristóteles exemplifica algumas duplas de personagens que podem compor o quadro do ressentimento: o homem rico espera que o pobre o admire, o eloquente nutre a mesma expectativa em relação “ao que carece de toda capacidade de discursar”, o governante idem ao governado, “e aquele que se julga digno de governar relativamente àquele que merece ser governado”. Por isso cabe perfeitamente o exemplo retirado da *Ilíada*, em que o adivinho Calcas sabe que o rei Agamêmnon espera uma espécie de subserviência sua. Em ambos os casos, há por parte de um personagem que assume uma postura de senhor, mas um senhor visto da perspectiva mais comum, aquele com poder político-social, uma certa dependência daquele que se encontra num degrau mais baixo da escala dessa mesma

⁴¹ Para o registro: Agamêmnon enfureceu Apolo por ter sequestrado a filha do seu sacerdote Crise e não ter aceitado libertá-la nem mesmo diante de pagamento de resgate.

escala de poder. Mesmo que ele, o dito senhor, possa liberar sua ira contra o dito subalterno, qualquer comportamento do subalterno já coloca o senhor constipado de *koton*. Veremos que, por conta dessa “dependência” do outro, dessa incapacidade de agir por si, mas apenas como uma resposta ao outro, Nietzsche inverteria os termos e classificaria o rei Agamêmnon de escravo.

Já na seção 4 desse mesmo livro 2 da *Retórica*, parte em que se discute o que nos faz amar ou odiar algumas pessoas, Aristóteles afirma que “[a]preciamos ... os que não retêm a lembrança dos maus tratamentos e não guardam rancor, mesmo tendo motivos para isso, e que se reconciliam facilmente” (1381b5-10).⁴² Aqui a palavra utilizada é “*mnemisikakountas*”, algo como aqueles que lembram (*mnem*) os males (*kakos*).⁴³ Ressentimento-rancor aqui é o ato de guardar na estante da memória uma lembrança ruim; conviver com essa má memória e não conseguir se “reconciliar facilmente” – elaborar a memória ou metabolizá-la. De qualquer forma, tanto na *Ilíada* quanto nas duas passagens da *Retórica*, o ressentimento é mostrado como o afeto de alguém que considera que foi agredido e não se sente capaz de lidar com aquela agressão, revivendo a violência sofrida cotidianamente.

4.1.2 – Filosofia, não ruminação

Utilizando-se do pensador do século XVI Michel de Montaigne – considerado um dos primeiros a usar o termo *ressentiment* (ver, por exemplo, Giacoia Junior: 2021, 36) –, Cynthia Fleury tenta mostrar que a ruminação, uma das imagens que ela mais se utiliza para ajudar a definir o ressentimento, não pode ser confundida com a filosofia. Em ambos os casos, é necessária uma certa lentidão, um modo menos imediato de se debruçar sobre os eventos, que poderiam causar um quiproquó. Ela defende que a

⁴² Na sua tradução, Isis Borges B. da Fonseca usa o termo “ressentimento” no trecho: “[Amamos] os que não guardam rancor, nem ressentimento com os agravos, mas, ao contrário, são facilmente reconciliáveis [...]”.

⁴³ Em ambas as traduções do grego, agradeço à amiga Flora de Carvalho Mangini.

filosofia, com sua profunda capacidade de reflexão e sua necessária e vagarosa meditação sobre temas os mais variados, não deve ser tomada pela dificuldade de se “digerir” um choque entre entes, um choque que poderia ser visto como uma agressão. No caso da ruminação, há um aspecto bem particular do ressentimento: não deixar o sujeito largar o objeto de preocupação, fazendo-o revisitá-lo *ad nauseam*, causando mais amargor, mais reatividade, mais azedume. Isso porque não há qualquer tema que *mereça* uma ruminação, isto é, nada que seja digno desta posição ressentida, imóvel, que não vislumbra se transformar, criar algo totalmente novo. Nem mesmo o que seria um dos principais objetivos da filosofia, um dos seus principais pilares, segundo Montaigne: o aprender a morrer. Para Fleury, seria mesmo o oposto: “aprender sobre a morte é tudo menos ruminação e que, ao contrário, ao ceder a ela, beira o erro” (Fleury: 2020, Parte 1, Capítulo 5).

Como essa tese tem Nietzsche como interlocutor mais frequente, talvez caiba dizer que o pensador alemão usa “ruminar” e expressões correlatas de maneiras diferentes na GM, o que não interfere na leitura feita por Fleury de Montaigne (ao contrário). Além de sublinhar a leitura da própria Fleury em um dos casos, essa ambiguidade demonstra ou reforça a falta de precisão na utilização dos termos por Nietzsche: para ele, vale o conceito por trás das palavras, mais que o símbolo e o código utilizado. Essa despreocupação com termos exatos aparece com bastante clareza quando ele escreve, entre parênteses, a frase, já citada nesta tese em algumas oportunidades, “que importam as palavras!” na GM 1 §9. Esta sentença aparece como comentário final ao que ele considera o “enfraquecimento” dos valores sociais pelo cristianismo, se utilizando de vários termos para explicar esse processo, termos que, naquele trecho, serviriam de sinônimos (“tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza visivelmente”). Isto é, nesse contexto – e saber qual é o contexto é bastante importante para Nietzsche – falar de “judeu”, “cristão” ou “plebeu” teria o mesmo objetivo: mostrar a decadência e o crescimento da culpa entre os homens.

Sobre a ruminação em específico, no fim do prefácio da GM, Nietzsche sugere que para interpretar suas palavras, será necessária uma atitude mais próxima à de uma “vaca” que à de “homem moderno”, o “ruminar” (GM P. §8). Ele parece sugerir que a

interpretação não deve ser feita a quente, mas que as primeiras impressões precisam ser revisitadas por segundas, terceiras, quantas leituras forem necessárias, como que para evitar que caiamos apenas na conclusão “polêmica”, como, no entanto, expunha o subtítulo de sua obra. Para visitar o exemplo dado acima, quando Nietzsche fala de “judeu”, ele não estaria sendo necessariamente antissemita, mas se utilizando do termo, assim como de “cristão” ou “plebeu”, para falar de um outro elemento, a decadência social. Os termos vistos apenas por sua primeira leitura não correspondem exatamente ao que Nietzsche quer passar, é necessário “ruminar”, visitar o que já foi lido anteriormente na obra e identificar o contexto, a perspectiva de que se fala, o parâmetro sobre o qual se apoia, como, em suma, esses termos precisam ser lidos na obra.

Já quase ao fim do livro, na GM 3 §20, ele usa ruminar de uma maneira diferente: como sinônimo de algo que não se consegue esquecer, como o reforço da culpa que pode nos perseguir e contra aquilo que devemos passar pelo processo de digerir, absorver e expelir o que não nos serve: “em toda parte o passado ruminado, o fato distorcido, o ‘olhar bilioso’ para toda ação”. Ruminar, nesse trecho, remete à forma como Fleury quer associar ao ressentimento.

Voltando a Montaigne, por comprovar que sua proposta filosófica é o oposto do ressentimento. Em um dos seus mais famosos ensaios (Livro I, Capítulo XIX), o autor francês lembra, logo na primeira linha, que a proposta de que filosofar é aprender a morrer remete a Cícero, que por sua vez teria encontrado a discussão ainda no *Fédon* de Platão. Haveria duas possíveis interpretações para o tópico, uma seguindo de perto o texto platônico, que retrata os últimos momentos de Sócrates, quando ele está para tomar a cicuta que o matará; outra, que falaria sobre uma prática de vida, uma maneira de encarar a existência. No primeiro caso, a frase pode ser interpretada a partir da ideia de que o estudo filosófico acabaria por negar as vontades e os instintos, criando um dualismo entre alma e corpo, priorizando o primeiro e censurando o último. O corpo, para o Sócrates do *Fédon*, é um problema, atrapalha a razão, nubla a possibilidade de encontrar a verdade. A morte, assim, seria a libertação do corpo, seria uma espécie de salvação. Esse processo sugestivo de ascese é duramente criticado por Nietzsche. Segundo o filósofo alemão, para Sócrates-Platão, a morte seria uma “cura” para a vida,

pois a vida, com todas as suas pulsões, seu complexo de forças que incomodariam a razão, seria uma doença (ver GC §340 e CI, “O problema de Sócrates”, por exemplo). Montaigne também parece não acompanhar de perto a interpretação platônica. Ao longo deste seu famoso ensaio, ele mostra como a morte nos preocupa, mas não da forma como o Sócrates do *Fédon* quer fazer crer ou deixa registrado. “A morte é o fim de nossa caminhada, é o objeto necessário de nossa mira”, escreve Montaigne. Mas ele sabe também que se a morte chega ao ponto de se tornar um pavor cotidiano, constante, fica difícil “dar um passo à frente sem ser tomado pela ansiedade”. Por isso, é preciso saber como encarar a morte, como enfrentá-la. “O remédio do vulgo”, continua ele, “é não pensar nela” – o que ele rechaça: “Se a morte fosse um inimigo que se pode evitar, eu aconselharia empregar as armas da covardia: mas já que não se pode... aprendamos a arrostá-la de pé firme e a combatê-la” (Montaigne: *Os ensaios*, Livro I, Capítulo XIX). É necessário se acostumar com a morte, frequentar tal ideia, se fortalecer diante do inevitável, é preciso, enfim, *pensar* a morte, porém pensar de um jeito específico. Este pensamento não pode se tornar um peso, um fardo que precisa ser ruminado, na tentativa de se tentar digeri-lo. Este pensamento, dito de maneira resumida, não pode se tornar um ressentimento. O pensar sobre a morte é uma forma de se liberar, se pensa sobre a morte para que a vida se torne mais leve, não o oposto: “Meditar previamente sobre a morte é meditar previamente sobre a liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu a se subjugar”, escreve Montaigne (*Os ensaios*, Livro I, Capítulo XIX). A morte não deve ser pensada como um fim (“but”, meta, objetivo) da vida, mas apenas como o seu fim (“bout”, termo, acabamento), nos termos de Fleury (2020, Parte 1, Capítulo 5). O ressentimento seria, então – e pensando aqui com Fleury e a partir de Montaigne – o oposto disso: seria o querer se manter subjugado. Não sair de uma determinada prisão, não por puro masoquismo, mas porque haveria algum tipo de vantagem em estar nessa prisão, algo a ganhar com essa postura.

4.1.3 – O termo

Embora não tenha sido o primeiro ou único nome da tradição do pensamento ocidental a escrever sobre o ressentimento, como já se pode perceber, a contribuição de Nietzsche foi tão impactante – até hoje – que alguns estudiosos do tema chegam a dizer que, sim, ele foi o único a se dedicar ao assunto, como escreve a psicanalista Maria Rita Kehl logo na segunda frase ainda dos agradecimentos de seu livro cujo título é *Ressentimento*: “O ressentimento não é um conceito da psicanálise. À exceção de Nietzsche, na filosofia, não houve em outras áreas autores que se dedicaram a esse assunto” (Kehl: 2020, 5). Invertendo um pouco, pode-se dizer que esse é um dos principais ambientes onde se encontra o pensamento de Nietzsche no seu interior mais profundo, é por meio do estudo desse âmbito que melhor se entenderia sua filosofia: “O ressentimento, a má consciência, o ideal ascético, o niilismo são a pedra de toque de todo nietzscheano”, concorda Deleuze (2018, 53), associando o ressentimento a outras faces do niilismo. Nas “Observações preliminares” ao clássico de Max Scheler sobre o ressentimento, afirma-se que Nietzsche teria determinado o *terminus technicus* (termo técnico) do ressentimento para o alemão quando evitou o vocábulo já existente *Groll* (“rancor”) e se utilizou o francês “*ressentiment*” (Scheler: 2007, 25), termo que remete ao século XVI, provém de “ressentir” e tem duas possíveis leituras desde o seu início, uma mais neutra e outra mais negativa (Paschoal: 2014, 30) – uma polissemia que se mantém até hoje, como também se poderá comprovar ao longo desse capítulo.

Na verdade, como se verá com mais atenção em breve, antes mesmo de Nietzsche, Eugen Dühring falou sobre o ressentimento, se utilizando do termo importado do francês, mas sua contribuição foi de menor impacto que a nietzschiana. O primeiro, mesmo, a entender o ressentimento como algo especificamente negativo teria sido Montaigne (Paschoal: 2014, 31). Contudo, com o francês o afeto não teria ainda uma conotação ligada à vingança, reação que Nietzsche tão comumente associa ao ressentimento. Além disso, quando o francês passa por ele, geralmente o faz pela perspectiva de quem sofre com o ressentimento alheio. Escreve Paschoal (2014, 31) em nota: “Merece atenção especial o ensaio de Montaigne intitulado ‘Covardia mãe da crueldade’⁴⁴ [...] no qual a origem da violência é identificada na covardia.”

⁴⁴ Livro 2, Capítulo XVII.

Ao utilizar o vocábulo do francês, Nietzsche parece querer estabelecer com precisão o que queria dizer, como se a palavra tradicional teutônica não desse conta de qual horizonte de significação ele queria abarcar. Em vez de apenas descrever um afeto, ele queria produzir um conceito. Em vez de procurar uma essência, um “o que *é*”, descrever um acontecimento, algo que pudesse responder para um problema da época: “Nós [...] nos interessamos pelas circunstâncias de uma coisa: em que casos, onde e quando, como, etc.”, explica Deleuze (1992, 37) sobre a gênese do procedimento tipicamente filosófico de produzir um conceito. Guy Elgat opina: Deleuze acreditava que Nietzsche via o ressentimento como elemento-chave para entender fenômenos tão diversos como o niilismo, a metafísica, o ascetismo, a dialética, o cristianismo, a psicologia e a moralidade. (Elgat: 2017, 10). Ou seja, o ressentimento é um dos termos centrais dentro do pensamento nietzschiano.

4.1.4 – Justiça não-ressentida

Antes ainda de Nietzsche, o também pensador alemão Eugen Dühring já tinha feito o movimento de tirar o ressentimento de dentro dos limites da moral cristã e o instalar em outro ambiente, no caso o Direito. Segundo os críticos de Dühring, com esse deslocamento a Justiça teria se mostrado como mero agente de retaliação e represália. O próprio Nietzsche faz esse contraponto. Ele diz que essa “equidade científica (em favor do ódio, do despeito, da inveja, da suspeita, do rancor, da vingança) nasce do próprio espírito do ressentimento” (GM2 §11). A tentativa de retribuir a agressão na mesma moeda, ou, fazendo um câmbio, em moeda equivalente – esse seria um possível significado da expressão “equidade científica” –, devolvendo a agressão com outra agressão de mesma “quantidade” (haja algum tipo de equivalência) embora possa ser de “qualidade” diferente (seja de outra categoria), fazendo jus à violência que teria originado a devolução, seria uma maneira de se manter no circuito do ressentimento. Em vez de estimar “os afetos propriamente *ativos*, como a ânsia de domínio, a sede de posse, e outros assim” (GM2 §11), tal comportamento apenas

reforça os afetos reativos. Mas não precisaríamos ir até Nietzsche para saber que o processo é ressentido. O próprio Dühring admite isso em seu *O valor da vida*, publicado em 1865, quando afirma, por exemplo, que “o sentimento de Justiça é essencialmente um ressentimento, um sentimento reativo, isto é, que pertence ao mesmo gênero que a vingança” (Dühring apud Paschoal: 2019, 225). A Justiça seria apenas uma forma institucionalizada de revanche, mantendo o processo em um sistema parado, sem qualquer modificação ou criação, sem a superação da “violência” original. Segundo a leitura que o filósofo Antonio Edmilson Paschoal faz das obras de Dühring, para este, quando o indivíduo se sente vítima de “uma agressão que não teria sido motivada por uma agressão anterior”, essa “agressão confere àquele que a sofreu... o *direito* de voltar-se contra o agressor e de descarregar nele o sentimento que inicialmente fora ‘voltado para trás’”, uma espécie, portanto, de “violência legítima” (Paschoal: 2011, 153-154). Dühring enxergava o ressentimento como uma “espécie de *Aufhebung* ao modo hegeliano”, em que a vítima teria sua redenção por meio de uma “negação da negação” (Paschoal: 2019, 225). Ou seja, sua “ação”, se é possível chamar dessa forma, só aconteceria num segundo momento. Talvez o melhor mesmo seja chamar de “reação”, como temos feito até então. O ressentimento seria ainda, para Dühring, pura continuação no campo social da lei da Física que nos obriga a reagir ante uma ação – outra possibilidade de entender o que Nietzsche chama de “equidade científica” (GM2 §11). E, fundamentalmente, Dühring que fazer desviar as forças reativas que estavam contidas dentro da metafísica do cristianismo para a Justiça. Para Paschoal (2019, 225), “se Paulo expandiu o ressentimento para fora das fronteiras do judaísmo, Dühring realiza a tarefa de expandi-lo para fora das fronteiras da moral cristã”, trazendo-o para o Direito, para a Justiça.

Nietzsche via o Direito não como uma produção reativa, mas como fruto dos homens nobres ou, como ele chama nesse trecho, “dos ativos, fortes, espontâneos, agressivos” (GM2 §11). Contrapondo-se a Dühring, Nietzsche enxergava nesse âmbito exatamente uma “guerra” em que “os poderes ativos e agressivos [...] utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo” (GM2 §11). A Justiça, a verdadeira Justiça, aquela feita a partir de uma proposta ativa, quer interromper o processo de ressentimento que ficaria carregando a agressão

eternamente, quer sair desse ciclo vicioso e produzir algo novo, abandonar a agressão, esquecer a violência, criar um caminho diferente, que não seja subordinado ao impulso inicial. Essa interrupção do processo aconteceria com a “instituição da lei”, explica Nietzsche no trecho, “a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo, e proibido, injusto” (GM2 §11). O processo é criar uma tábua de valores em que a ofensa cometida não é feita exatamente contra o outro, mas contra essa métrica, contra esses valores. Em vez de uma circularidade entre agressor e agredido, que serviria num processo totalmente cíclico e viciado – e ressentido –, a lei cria um parâmetro em separado, uma distância. Deste modo, a agressão não prioriza o olhar do agredido, mas da lei mesma, da autoridade por ela criada. “Segue-se que ‘justo’ e ‘injusto’ existem apenas a partir da instituição da lei (e *não*, como quer Dühring, a partir do ato ofensivo)” (GM2 §11). A lei, assim, cria um parâmetro, uma perspectiva privilegiada, “*mais impessoal*”, chega dizer Nietzsche nesse parágrafo, pelo qual se pode enxergar o que se pode ou não fazer, um contexto no qual se pode dizer o que é certo e o que é errado. Não haveria uma “justiça ou uma injustiça em si”, explica Nietzsche, mas apenas uma justiça em relação à lei estabelecida. Nietzsche acredita até mesmo que “os estados de direito” são “*estados de exceção*”, o que quer dizer para ele, uma parcial restrição “da vontade de vida que visa o poder” (GM2 §11), isto é, impedindo de se colocar em prática todo e qualquer impulso. Esta passagem, aliás, contrariaria uma certa leitura sobre Nietzsche de que ele é o personagem que sempre propõe uma espécie de vale-tudo quando o tema fosse a vontade de poder. Contudo, essas leis, mesmo que em “*estados de exceção*”, mesmo que impedindo em certos momentos o agir e atuar de toda e qualquer vontade de poder, funcionariam “como meios para criar *maiores* unidades de poder” (GM2 §11). O fim a se buscar, para Nietzsche, é sempre o aumento de poder, o aumento da capacidade de viver, o aumento da saúde.

4.1.5 – O homem do subsolo

A primeira menção da palavra “ressentimento” feita por Nietzsche acontece em 1875 em um ensaio exatamente sobre o livro *O valor da vida* de Dühring. Nesse texto, Nietzsche já sugere que, para Dühring, o “sentimento de direito é um ressentimento, pertence juntamente com a vingança” (Nietzsche *source*: eKGWB/NF-1875,9[1]). Ele não parece ter mudado ao longo dos 12 anos que separam esta menção do segundo momento em que ele fala sobre ressentimento, exatamente na GM – quando, aliás, ele aborda novamente Dühring. Entre uma citação e outra, Nietzsche conheceu Dostoiévski, a partir de uma transposição com bastantes liberdades para o francês de dois textos (*A senhoria* e *Memórias do subsolo*) fundidos em uma única obra, que recebeu o título de *L'esprit souterrain*. Conheceu e se surpreendeu. Diferentemente de outras obras mencionadas nesta tese, como *Crime e castigo* e *Os irmãos Karamázov*, em que não há comprovação por escrito de que Nietzsche teria conhecido, essa versão híbrida francesa foi certamente lida por Nietzsche, que chegou, inclusive, a perceber que havia duas histórias e que elas tinham uma diferença de qualidade clara (para as informações sobre a relação de Nietzsche com a literatura de Dostoiévski, ver Paschoal: 2010, 202-206). Paschoal (2010, 210) sugere que há uma influência direta de *Memórias do subsolo* na construção da GM, a começar, inclusive, pelo retorno da palavra *ressentiment*, que vai ser de importância crucial na construção dos argumentos do livro.

Na obra de Dostoiévski, não há muita ação inicialmente. A trama começa com um grande monólogo de um funcionário de Petersburgo em que ele tenta se entender, se explicar. A começar ele sugere que um homem do século XIX não pode ter caráter para poder melhor sobreviver nas urbes que cresciam no período. Aqueles que tinham caráter, que, nas palavras do narrador sem nome, agiam – ou seja, caráter, aqui, é igual a ser um homem de ação –, esses precisam ser limitados, o que já mostra, de princípio, que o homem sem caráter é também um homem reativo ou até mesmo passivo, dois personagens identificados por Deleuze a partir do niilismo, como visto no capítulo passado. Esse homem sem caráter, esse homem reativo e / ou passivo, é logo identificado como um tipo que será de grande importância para a obra: o homem da consciência hipertrofiada. Ele é a “antítese do homem normal”, nas palavras de Dostoiévski, e carregando semelhanças com aquele que Nietzsche vai chamar de o homem do ressentimento, este personagem que gosta de “habitar” o ressentimento e

tem um certo gozo nesse “lugar”. O narrador dostoiévskiano explica que “uma consciência muito perspicaz é uma doença, uma doença autêntica, completa”, e que o melhor seria ter uma consciência de um homem comum, de “todos os chamados homens diretos e de ação” (Dostoiévski: 2009b, e-book). Esse homem da consciência hipertrofiada, que não age, precisa encontrar um prazer, já que não “faz” nada, procura uma fruição, mesmo que seja a agonia angustiada porque “é justamente no desespero que ocorrem os prazeres mais ardentes, sobretudo quando já se tem uma consciência muito forte do inevitável da própria condição” (Dostoiévski: 2009b, e-book). Há aqui uma sugestão de que, mesmo em uma situação de desconforto extremo há uma forma de encontrar prazer, é possível descobrir uma forma de se comprazer mesmo quando não se tem autonomia, quando não se age, não se é ativo em relação à própria vida, como acontece com o homem subjugado, aquele identificado por Montaigne em trecho acima. O narrador da obra continua na tentativa de entender como descobrir algum prazer e lembra que o homem da consciência hipertrofiada está “quase sempre” ofendido, e nesse processo acumula “mais rancor” que o “*homme de la nature et de la vérité*”, isto é, o homem comum, o homem que consegue agir. Esse rancor é a tradução para a palavra russa “*zlosti*” que foi vertida para o francês, na edição que Nietzsche teve acesso, como “*ressentiment*” e ainda para o português como “raiva”, “cólera” ou “fúria”, na versão de *A senhoria* (Paschoal: 2010, 209). O homem da consciência hipertrofiada sente-se constantemente agredido – e o narrador não diz quem o teria agredido, como se o agressor fosse irrelevante, porque ele *quer* se sentir agredido, *quer* viver nessa postura de constantemente agredido – e o resultado dessa agressão é ele se ressentir, esse rancor que é mistura de raiva, cólera e fúria. Seu rancor, seu ressentimento, é “frígido, envenenado e, sobretudo, sempiterno”. O narrador, que conta em certo momento ter 40 anos, admite nesse trecho ao falar sobre o rancor: “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” (Dostoiévski: 2009b, e-book). O homem da consciência hipertrofiada, que o narrador também chama de camundongo, o morador do subsolo, não esquece, ao contrário: aumenta a própria violência sofrida, a ponto de alargar o episódio, inventar novos detalhes, criar uma versão própria que o favoreça. É importante que ele fique

nesta postura inferiorizada, que ele se sinta diminuído, diminuto. Por isso, há vezes em que o narrador admite, inclusive, inventar formas para ficar ofendido: “Quantas vezes me aconteceu, por exemplo, ficar ofendido não por um motivo determinado, mas intencionalmente!” O homem “comum”, de ação, rebate a quem o agrediu porque acredita que uma resposta, agir quando a agressão acontece, não remoe nem guardar a violência, é uma questão de Justiça. Já o homem da consciência hipertrofiada, como não pensa em agir, só poderia se vingar por maldade, mas mesmo isso seria uma ação, mesmo que uma ação de segunda categoria, e o homem da consciência hipertrofiada não age, ele prefere deixar a agressão decantar, se solidificar, para que ele sinta o incômodo da agressão e não precise, não se sinta inclinado a responder a quem o agrediu, não precisa se indispor com o agressor, e pode ficar sempiternamente reclamando da agressão sofrida. “O homem, às vezes, ama terrivelmente o sofrimento, ama-o até a paixão, isto é um fato”, argumenta o narrador (Dostoiévski: 2009b, e-book). Há uma vantagem nesse sofrimento, mesmo que ele não o faça ter autonomia, não o liberte, não o deixe mais forte. O narrador chega até a sugerir: “O fim dos fins, meus senhores: o melhor é não fazer nada! O melhor é a inércia consciente!” (Dostoiévski: 2009b, e-book). O homem do subterrâneo flerta com a passividade. Ele que vive dentro do niilismo reativo, de acordo com os termos sugeridos por Deleuze e explicitados no capítulo anterior, em que nada tem muita importância, em que os valores se perderam e o horizonte metafísico parece liso, sem qualquer relevo, suspira pela falta total de atividade, por se manter debaixo da terra, sem qualquer tipo de vislumbre do que acontece do lado de fora. Mas, mesmo o homem da consciência hipertrofiada, mesmo o camundongo em forma humana, mesmo ele admite que “quando abre uma passagem e sai para a luz” ele pode falar, falar, falar (Dostoiévski: 2009b, e-book), mas sem agir. Com apenas uma ressalva: ele até pode agir, ou reagir, mas de uma forma enviesada, contra quem não lhe agrediu, mas contra aquele que é considerado “inferior”.

Na segunda parte do livro, o homem do subsolo conta um encontro que teve com um oficial que lhe marcou a memória e o faz remoe – ruminar – ininterruptamente. Conta o narrador:

Eu estava em pé junto à mesa de bilhar, estorvava a passagem por inadvertência, e ele precisou passar; tomou-me então pelos ombros e, silenciosamente, sem qualquer aviso prévio ou explicação, tirou-me do lugar em que estava, colocou-me em outro e passou por ali, como se nem sequer me notasse. (Dostoiévski: 2009b, e-book).

Essa forma de o oficial ignorar o narrador o fere profundamente. “Até pancadas eu teria perdoado, mas de modo nenhum poderia perdoar que ele me mudasse de lugar e, positivamente, não me notasse” (Dostoiévski: 2009b, e-book). Pelo que lemos, o militar apenas age, sem se preocupar com os outros, age em prol de si mesmo, como um homem ativo. O homem do subsolo imagina que ele precisa dar alguma resposta. Quer tirar satisfação com o militar, quer reclamar de ter sido tratado como uma mosca, quer arranjar uma briga, mas não consegue. A briga estava em suas mãos, como escreve, mas nem isso consegue. Não falta, ele argumenta, coragem física, mas coragem moral: o medo de passar vergonha, de ser feito novamente de objeto pelo oficial, e na frente de outros personagens do bar que ele, à distância, desprezava. A não-ação começa a decantar em raiva, pura, acumulada. O homem do subsolo encontra o oficial na rua diversas vezes, mas não consegue fazer nada, não consegue devolver a agressão que ele sente que foi vítima. Compõe uma carta exigindo que o militar se desculpasse, “[m]as, graças a Deus (até hoje agradeço ao Altíssimo com lágrimas nos olhos), não a enviei” (Dostoiévski: 2009b, e-book). Ele não o quer enfrentar. Em vez de o enfrentar, decide se humilhar mais: vai para o passeio público onde normalmente encontrava o militar para ceder “incessantemente caminho” para todos os transeuntes, de forma a repisar, relembrar, aprofundar a violência que ele tinha sofrido, que ele imagina ter sofrido. “Era o cúmulo do suplício, uma humilhação incessante e insuportável, suscitada pelo pensamento, que se transformava numa sensação contínua e direta de que eu era uma mosca perante todo aquele mundo” (Dostoiévski: 2009b, e-book). Uma mosca especial: “mosca vil e desnecessária, mais inteligente, mais culta e mais nobre que todos os demais, está claro” (Dostoiévski: 2009b, e-book). O homem da consciência hipertrofiada, mesmo que passivo, se sente superior aos demais, sente que não merece de forma alguma agir porque nem precisaria.

Ao fim do livro, ele encontra, finalmente, alguém contra quem ele pode direcionar toda a fúria – rancor, ressentimento – acumulada. Já com raiva contra si

mesmo, uma raiva pura, que não mais se dirige contra quem o agrediu, mas contra ele próprio, que não conseguia responder, não consegue agir, ele descarrega sua fúria contra uma personagem mais frágil na escala de poder social, alguém que ele vê como inferior: uma mulher. “Eu estava enraivecido contra mim mesmo, mas, naturalmente, ela é que devia sofrer as consequências. Um rancor terrível contra ela ferveu de chofre em meu coração; era capaz de matá-la ali mesmo, parecia-me” (Dostoiévski: 2009b, e-book). O homem do subsolo se autoriza a reagir, uma vez, apenas, contra alguém que ele sabe, de antemão, que ele tem muita chance de sair vencedor. É pouco arriscado, é seguro, há o que Nietzsche vai chamar depois de “prudência calculadora” (GM1 §2). A raiva que ele sente precisa sair, ele não pode viver na passividade completa, precisa ter alguém para atacar, para se sentir vivo novamente, num processo visto já quando acompanhávamos o apontamento Lenzer Heide, de saída do niilismo passivo para o reativo e, por fim, do reativo para o negativo. Mesmo que às custas de outrem: “tinha que desabafar sobre alguém o meu despeito, tomar o que era meu; apareceu você, e eu descarreguei sobre você todo o meu rancor, zombei de você” (Dostoiévski: 2009b, e-book). Ele tinha uma certeza: precisava dessa força, dessa energia negativa, para se manter no subsolo, para nunca levantar a cabeça, para não sair de debaixo da terra: “Bem certo é que eu não posso viver sem autoridade e tirania sobre alguém...” (Dostoiévski: 2009b, e-book). O homem do subsolo precisa se manter com a raiva e a tirania é uma das formas desta raiva se perpetuar.

4.1.6 – A *Genealogia da moral*

A GM é, certamente, o principal livro de Nietzsche analisado nesta tese, em especial neste capítulo, e sobretudo porque se fala, ao longo dessa obra nietzschiana, escrita logo depois do apontamento de Lenzer Heide, de temas da tese, como o ressentimento, em suas mais variadas formas, e o niilismo. Neste subcapítulo, também se abordará o valor dos valores do Ocidente, que Nietzsche diz estarem contaminados por uma tradição socrático-cristã, de diminuição das potencialidades da vida, e que ele, Nietzsche, quer trocar por completo, numa instituição de novos valores, totalmente diferentes dos antigos. Além disso, haverá, enfim, a explicação do tipo homem do

ressentimento, que tem parentesco direto com o homem da consciência hipertrofiada, e com o homem subjugado. A partir desse personagem ressentido, se abordará o conflito entre a moral do senhor e a moral do escravo, mostrando o quanto esses termos são diretamente conectados com as noções de ação e reação, que, por suas vezes, remetem ao ressentimento. Por fim, o esquecimento, nos padrões nietzschianos, será explicado, funcionando quase como um antídoto ao ressentimento. Mas não é um esquecimento inercial, mas uma *ação*, como outros movimentos defendidos por Nietzsche, uma força, um trabalho. O esquecimento não é o apagamento da memória, é a capacidade de se viver com o passado, de entender o que nos atravessa como uma mola propulsora da nossa própria vida.

4.1.6.1 – Os antigos e os novos valores

Nietzsche começa a sua *Genealogia da moral – uma polêmica* (“*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*”, no original, que faz com que algumas pessoas optem pela tradução “Para uma genealogia da moral”) dizendo que quer voltar os seus pensamentos para “a *origem* de nossos preconceitos morais” (GM P. §2), tema que ele já teria abordado em *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*, publicado nove anos antes, em 1878. Ele busca, nesta obra lançada em 1887, “deter-se na questão *de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal”, ou, dito de outra forma, “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?” (GM P. §3). Nietzsche, portanto, não está apenas buscando a origem dos valores sobre os quais a sociedade europeia de sua época se baseia, mas igualmente tentando saber se esses valores são as melhores formas da sociedade se erguer e se manter, caso queira priorizar a vida, em sua complexa totalidade e seus muitos fluxos de forças que a atravessam. Nietzsche não quer que haja prioridade de outros modos de valoração que focam apenas em uma sobrevivência débil com o enfraquecimento do homem, como se desbastando e refinando as potencialidades da

existência. “[A]té hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para *o homem*”, mas e “se o contrário fosse a verdade?” (GM P. §6). Nietzsche quer mostrar que não há qualquer “valor em si”, que todos os valores servem a determinados fins, e que os fins defendidos por seu “grande mestre Schopenhauer”, por exemplo, diziam “*não à vida e a si mesmo*”, sua vontade, a vontade que Schopenhauer demonstrou ser um dos principais vetores de atravessamento do mundo, mostrou a partir, inclusive, do próprio título de sua obra mais famosa (*O mundo como vontade e representação*), “a vontade” se voltou “*contra a vida*” (GM P. §5), a partir de valores como o “‘não-egoísmo’, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício” (GM P. §5). “Nietzsche é o único que não geme sobre a descoberta da vontade, que não tenta conjurá-la, nem limitar seu efeito”, argumenta Deleuze (2018, 51). Negar as consequências da força “interna” – da vontade – é negar parte significativa do que é a própria vida, viver faltando um pedaço. Qual o resultado desse processo de supervalorização da compaixão – compaixão aqui associada mais com uma ideia de contrição por conta da caridade que de consternação –, em detrimento das forças ativas da vida? A compaixão seria um procedimento tão desprezível que, segundo Nietzsche, pensadores tão diferentes como “Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant” tinham em comum a “pouca estima” por tal afeto. Estaríamos nos encaminhando, assim, com esse enaltecimento da compaixão, “a um novo budismo? a um budismo europeu? a um – *niilismo*?” (GM P. §5), escreve ele, fazendo referência a uma das grandes influências de Schopenhauer, que, nesse contexto, teria o sentido de uma passividade extrema, de um *niilismo passivo*.

A negação dos impulsos vitais, ele arrazoar, serviu para construir uma sociedade como aquela em que vive, mas é uma sociedade entediada, sem força para se movimentar, uma sociedade mergulhada num abismo relativista, que conseguiu seguir em alguma direção, anteriormente, porque tinha o ideal cristão como a cenoura que se mantinha à frente, incentivando o movimento. Com o fim da crença de que algum dia se poderia alcançar tal cenoura, a Europa estaciona. Para continuar na mesma metáfora, Nietzsche vai sugerir, em seguida ao prefácio, que só é possível voltar a se locomover caso o homem se volte para si, comece a afirmar suas próprias vontades, em vez de as

negá-las em prol de um abstrato sentimento coletivista em que todos precisam ser equalizados, achatados, para que ninguém se sobressaia, para que ninguém se mostre diferente da grande maioria. Em uma sentença: caso o homem abandone o ressentimento – caso deixe para trás, se afaste do modo de viver baseado nos ideais reativos do ressentimento. Porque, para o homem do ressentimento, a “beleza, a bondade, são, necessariamente, [...] ultrajes tão consideráveis quanto uma dor ou uma infelicidade experimentadas” (Deleuze: 2018, 151). Toda criação, todo movimento que saia da estrutura reativa, do Mesmo, é visto pelo ressentido como uma ofensa pessoal. O homem precisa, assim, apostar não no individualismo, não no egoísmo no sentido de negação dos outros – que seria ainda uma relação reativa, para Nietzsche –, mas na afirmação de si, de suas potencialidades. O homem precisa escapar desse procedimento que funciona como um achatamento do teto, como uma corrente presa ao pé. Precisa sair do confinamento, o confinamento de onde tipos como o homem da consciência hipertrofiada não conseguem evadir.

4.1.6.2 – O homem do ressentimento (ou o escravo)

O ressentido é aquele que foi (ou imagina ter sido) agredido e que não digere bem essa agressão, que fica presa na sua memória, pesando, sem que ele se sinta capaz de revidar ou esquecer. O ressentimento nasce quando os homens sentem que a eles “é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária [*se*] obtêm reparação” (GM1 §10). O ressentido até pode revidar, mas jamais agirá, de acordo com os critérios nietzschianos. Ele pode reagir, no máximo, mas nunca agir, como o homem nobre, superior, o senhor. Isso quer dizer que o agir do homem nobre sempre inaugura um novo capítulo a cada movimento, sempre cria algo, produz uma saída para o circuito fechado do ressentimento, enquanto o ressentido, com a sua reação, apenas revisita o sistema antigo já consolidado, rançoso, e quer permanecer no mesmo lugar. O “homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo (*γενναῖος*, ‘nobre de nascimento’, sublinha a nuance de ‘sincero’, e talvez também

‘ingênuo’), explica Nietzsche, enquanto “o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo” (GM1 §10). O homem nobre é corajoso a ponto de não medir as forças ao enfrentar o destino, podendo por isso, inclusive, não lograr êxito na empreitada. Sua nobreza não está em conseguir prevalecer, mas em agir, independentemente das condições apresentadas. Já o homem do ressentimento é inteligente, sagaz, prudente – a palavra que Nietzsche usa é “Klug”, que tem como correlata a inglesa “clever”, segundo nota do tradutor da obra para o português, Paulo César Souza (ver em Nietzsche: 2018, 153). “Fadados a se fecharem em sua própria impotência, os homens do ressentimento procuram constantemente se indenizar por meio de astúcia e malícia”, argumenta Van Tuinen (2018, 2). O homem do ressentimento é o personagem que calcula de antemão todos os movimentos possíveis para a sua mobilização e, diante da incapacidade de se assegurar do êxito do procedimento, tende a estancar, ficar parado e não agir, como a descrição de Dostoiévski do seu homem da consciência hipertrofiada. No GM1 §11, Nietzsche fala que a

“audácia” das raças nobre, a maneira louca absurda repentina como se manifesta, o elemento incalculável, improvável, de suas empresas [...] sua indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar, sua terrível jovialidade e intensidade do prazer no destruir, nas volúpias da vitória e da crueldade – para aqueles que sofriam com isso, tudo se juntava na imagem do ‘bárbaro’, do ‘inimigo mau’, como o ‘godo’, o ‘vândalo’”. (GM 1 §11).

Para Nietzsche, o homem do ressentimento ou o fraco ou ainda o escravo (“que importam as palavras”) não é uma categoria sociológica, política ou “biológica” (no sentido fraco do termo, como conotação eugenista), mas “um tipo psicológico”, uma “figura cultural” (Giacoia Junior: 2021, 50), uma postura diante da vida. “Não é ao menos forte que Nietzsche chama de fraco ou escravo, mas àquele que, qualquer que seja sua força, está separado do que pode”, explica Deleuze (2018, 80). Fraco é aquele que se quer fraco, que nem age com receio de não conseguir atingir os seus planos iniciais, permanecendo preso em seus ideais. “Não se pode julgar a força e a fraqueza tornando como critério o resultado da luta e o sucesso”, continua Deleuze (2018, 80-1), “[i]sto porque, repetimos, é um fato que os fracos triunfam”. Eles triunfam, não por conta de suas forças, mas por estratégias, cálculos, covardias. Como já dito e repetido, sua força nunca é ativa, mas reativa, de segunda categoria. Deleuze define tal

força de três formas: “1º) força utilitária, de adaptação e de limitação parcial; 2º) força que separa a força ativa do que ela pode, que nega a força ativa [...]; 3º) força separada do que ela pode, que nega a si mesma ou se volta contra si” (Deleuze: 2018, 80-1). No primeiro caso, é o procedimento do *Klug*, o inteligente-sagaz-prudente, que calcula todos os seus passos antes de se movimentar. No segundo caso, é o combate à força ativa, é a postura de inferioridade diante da força ativa e, por conta desse sentimento de inferioridade, se busca impedi-la de agir, criando obstáculos e mesmo interferindo diretamente. O terceiro caso é uma espécie de consequência do segundo, que mostra como a reatividade cria um impasse ou se transforma e se direciona para o próprio homem do ressentimento, criando a má consciência – como se verá em seguida com mais detalhes.

Em seu último livro sobre o tema (2023), Van Tuinen explica que o ressentimento, quando pensado de forma generalizada, é “uma mistura tóxica de ódio, frustração, humilhação e indignação, condicionada pela passividade”. É uma espécie de “raiva reprimida” que “se expressa apenas indiretamente, tendo um prazer oculto na recriminação perpétua e nas exigências de compensação baseadas em sua própria fantasia inatingível de Justiça” (Van Tuinen: 2023, 1). “Ressentir-se significa atribuir ao outro a responsabilidade pelo que nos faz sofrer”, acrescenta Maria Rita Kehl (2020, 9). O ressentido fica preso num ideal de vingança, saturado de energias negativas que precisam ser descarregadas, contra si mesmo ou contra alguém necessariamente mais frágil na escala de poder, não exatamente contra aquele que seria visto como o verdadeiro agressor. O “contra-ataque da vítima fica em suspenso, adiado, mas nunca renunciado, alimentado pela raiva ou pela impossibilidade do esquecimento de uma raiva passada” (Kehl: 2020, 11). O ressentimento precisa ser “devolvido”, mas o verdadeiro agressor, por ser o agressor, portanto desde o início avaliado como mais “forte”, pode nem mesmo ser considerado entre os alvos dessa devolução. “À medida que o ressentimento cresce, a indeterminação do endereço aumenta. A detestação se tornará menos pessoal e mais global”, defende Fleury (2020: Parte 1, Capítulo 3). Bilate adiciona: “Como um afeto, o ‘instinto do ressentimento’ é uma força que ‘empurra à ação’, mas essa pulsão é deprimente, ela é um ‘instinto de declínio’. Podemos considerar o ressentimento como um vício, pois ele ‘nasce da fraqueza’” (Bilate: 2012,

156). Paschoal fala do ressentimento como um envenenamento “que ocorre quando esses sentimentos não podem ser descarregados e se voltam para o interior do homem, — não digeridos nem lançados para fora — ficam sendo re-sentidos” (Paschoal: 2008, 40). Entre a “ofensa sofrida” e a “reparação da ofensa” há uma “curiosa *equivalência*”, um “quantum de agressão que busca desafogar-se”, e que é parecido com uma “exigência fisiológica”, “visto que o desacato produz uma ira, uma zanga, enfim, um material capaz de envenenar o homem e que precisa ser lançado para fora e descarregado — quiçá sobre quem produziu o dano — ou então assimilado pelo seu próprio organismo” (Paschoal: 2008, 40)⁴⁵. O homem do ressentimento não consegue produzir uma resposta direta, não trata o seu “agressor” como um semelhante e, por consequência, se coloca numa posição de inferioridade, que o aflige. Está na ponta oposta da régua de valor do homem ativo (ou senhor, ou nobre...). Este, mesmo quando re-age, ou seja, quando está respondendo a um estímulo anterior, está na verdade agindo, pois “a verdadeira reação” é “a dos atos” (GM1 §10). Isto é, mesmo “respondendo”, o homem nobre não estaria “rebatendo” ou “refutando” apenas, não se sentiria acuado nem como vítima, mas como protagonista da própria história, senhor do seu destino, companheiro do devir histórico, amigo do seu fado. Ele “cria”, ele produz uma nova alternativa, que foge à estrutura anterior, em que o circuito permaneceria fechado, conservando um formato já conhecido e degradado de sempre reatividade – agressões que retornam como agressões que retornam como agressões... –, para inaugurar uma nova perspectiva, um sistema original, um caminho diferente. Já o ressentido, está sempre dentro do viés da reação, da perspectiva reativa, embora, de maneira contrária, possa acreditar que esteja agindo. Ele se sente o alvo das agressões, e mesmo quando ele “age”, quando ele toma algum tipo de iniciativa, geralmente é contra o debaixo na escala de poder, fazendo com que a distância entre ele e os de baixo se mantenha inalterado – e entre ele e os de cima, idem, posto que ele não vislumbra alterar nada. “O ressentimento é um sentimento incurável e persistente de ódio e desprezo que ocorre em determinados indivíduos e grupos”, argumenta Manfred S. Frings (2007, 6), em texto introdutório ao clássico de Scheler sobre o tema. “Ele tem sua raiz em *impotências* ou fraquezas igualmente incuráveis das quais esses indivíduos

⁴⁵ Agradecemos a Antonio Edmilson Paschoal por disponibilizar o artigo em que tal passagem aparece.

sofrem constantemente” (Frings: 2007, 6). O homem fraco não tem força – não importa se é verdade: ele acredita profundamente nisso – para mudar aquilo que o incomoda. “Qualquer sentimento de ressentimento decorrente da impotência de um sujeito ressentido é acompanhado por sentimentos ocultos de autodesvalorização em relação aos outros” (Frings: 2007, 6). O incômodo parece ser fruto de uma conspiração orquestrada para atuar especialmente contra ele, e é visto como um ataque, uma violência. “A sede por vingança é a mais importante fonte de *ressentimento*”, argumenta Scheler (2007, 29), mas a “resposta é [...] adiada para um outro momento e uma ocasião mais favorável”. Em vez de encontrar a origem desse desconforto, o arranjo que o oprime, o responsável por seus inconvenientes, a atitude que motivou o imbróglio, o homem do ressentimento posterga a ação. Em alguns casos, “a reação deixa de ser agida para se tornar algo sentido”, sugere Deleuze (2018, 145) Em outros, a busca pela vingança acaba encontrando um *suspeito de sempre*, um bode expiatório, um grupo social, um tipo, mas mais fragilizado que geralmente tem menos oportunidades que ele, sobre quem ele joga todas as suas frustrações. Mas a vingança não consegue necessariamente resolver o problema do ressentimento: mesmo que o homem do ressentimento reaja, ele nunca vai se sentir contemplado por essa reação, vai sempre se ver como a vítima, numa posição imóvel, dependente, tal qual a definição da moral do escravo, que Nietzsche descreve na GM1 §10, e que pode bem ser exemplificada pelo telegrama ditado por Hitler um dia antes de ele morrer, culpando, ainda, os judeus por suas desgraças, episódio este visto ainda no capítulo 2. Poderia apenas ser um jogo de cena, uma cortina de fumaça para não admitir sua completa incapacidade diante da derrota iminente, mas a escolha dos judeus, mesmo nessas condições, é paradigmática. A derrota acontecia diante do exército russo, e era preciso encontrar um culpado, que estivesse numa posição abaixo da escala de poder, para justificar o fracasso.

4.1.6.3 – Produção de valores reativos

Uma possível novidade que Nietzsche traz em relação a todos os seus antecessores é mostrar o ressentimento como também o combustível da produção de parâmetros a se seguir. Logo na primeira frase do GM 1 §10, quando pela primeira vez Nietzsche aborda o ressentimento mais diretamente, ele afirma: “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”. Não era apenas mais uma questão de uma pessoa que se sentia agredida contra uma outra pessoa que era a agressora, mas a instauração de uma outra tábua do certo e do errado, do bom e do mau, daquilo que devemos perseguir e daquilo que devemos evitar, uma tábua criada a partir dos ideais ressentidos, desse modo de viver paralisante, que busca uma vingança que nunca se realizará, e ataca os mais expostos na escada de poder. Dito de outra forma: Nietzsche alarga a noção para além do indivíduo e trata o ressentimento como um questão político-social-moral, ou melhor, como uma questão filosófica, enfim, que produz práticas, sugere comportamentos coletivos e cerceia aqueles que são considerados pelos ressentidos como “agressores”. Antes mesmo de abordar diretamente o ressentimento, mas ainda na GM, Nietzsche explica que esse processo começa a acontecer quando “os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical transvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*” (GM1 §7). Ou seja, quando o povo de sacerdotes – e os sacerdotes “são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos*” porque são os “mais impotentes”, e na “sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (GM1 §7) – modificou a tábua de méritos até então dos homens nobres, fazendo o que Nietzsche chama aqui, de maneira solta, de “transvaloração de valores”. “Foram os judeus que [...] ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão” (GM1 §7).

Antes de continuar, é importante ressaltar que a menção ao “judeu” nessa passagem não é uma tentativa de Nietzsche de essencializar o judaísmo ou fazer um comentário antissemita, mas sua proposta de falar sobre um “tipo”, um “modelo” que, como Paschoal explicou, “é um recurso que Nietzsche utiliza para exprimir uma ideia, uma forma de vida ou um papel social” (2010, 213). É um procedimento que se

aproxima “de uma obra de arte e que pressupõe, do ponto de vista de sua criação, a capacidade inventiva do artista”, e da perspectiva da recepção “corresponde a uma semiótica, um modo de comunicação que momentaneamente estabiliza um fenômeno, por si fluido, com o intuito de facilitar a sua compreensão” (Paschoal: 2010, 214). A construção não tem “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’ ou do ‘tipo Jesus’ (AC 29)” (Paschoal: 2010, 214). O que, aliás, o próprio Nietzsche deixa claro em EH, “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). A intenção de Nietzsche é generalizar, sem se importar muito com precisão – aliás, seguindo seu procedimento de não se interessar por um termo exato quando aborda certos conceitos, como já visto – e, a partir dessa abstração, criar sua genealogia. Não é dizer que todos os judeus são sacerdotes, mas que a moral que ele enxerga na origem da criação do povo judeu era a moral dos sacerdotes, em contraposição com outro tipo de moral, que ele caracterizaria como a moral dos guerreiros. Só para contrapor a crítica, Nietzsche, em outro momento, pergunta: “O que a Europa deve aos judeus?”, para responder em seguida: “O grande estilo na moral, o horror e a majestade de infinitas exigências, infinitos significados, todo o sublime romantismo das problemáticas morais [...] o céu da nossa cultura europeia, seu céu crepuscular”. Para concluir, em seguida: “Nós, artistas entre os filósofos e espectadores, somos por isso gratos aos judeus” (BM §250; ver também BM §251).

Voltando à questão da moral dos ressentidos como a tábua de valores que vigorava na Europa no momento em que Nietzsche escreve, o filósofo alemão sugere que os cristãos são aqueles que colheram os lucros da vitória judaica. “[D]o tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra – dele brotou algo igualmente incomparável, um *novo* amor”, diz Nietzsche (GM1 §8), se referindo ao ideal cristão, que em outros momentos ele vai associar à compaixão, à piedade, ao não-egoísmo, à proposta de uma diminuição do horizonte de atuação para que as pessoas sejam todas “iguais”. Em seguida, ele demonstra, mais uma vez, que

não importa exatamente o termo utilizado, e que o ponto não é contra um povo, um grupo social, uma religião, mas que ele está falando de um tipo, os ressentidos: “Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu - ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’, ou como quiser chamá-lo – se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! jamais um povo teve missão maior na história universal” (GM1 §8). Com a cristianização da Europa, os valores dos sacerdotes, figuras típicas do homem do ressentimento que propunham renegar vontades, controlar impulsos, domesticar o homem – praticar um ideal ascético, conforme se verá com mais cuidado quando se abordar o conceito mais diretamente – se tornam hegemônicos. Se no capítulo passado, uma das formas de se pensar a genealogia do cristianismo era a partir do complexo filosófico socrático-platônico, com sua exaltação transcendente da razão em detrimento da imanência dos impulsos, dos desejos e das vontades, nesse capítulo, vemos outra raiz para a construção da hegemonia cristã e sua igual negação de todas as forças associadas com o corpo. Para Deleuze, Nietzsche “mostra que o cristianismo está cheio de ressentimento e de má consciência, ele não faz do niilismo um acontecimento histórico, mas antes o elemento da história como tal, o motor da história universal, o famoso ‘sentido histórico’”, e esse niilismo, que é o sentido da história, “encontra no cristianismo, num determinado momento, sua manifestação mais adequada” (Deleuze: 2018, 49-50). Ou seja, como Deleuze diz e repete na sua obra sobre Nietzsche, o ressentimento, a má consciência, o ideal ascético, “figuras do triunfo das forças reativas”, “são, antes de mais nada, as formas do niilismo” (Deleuze: 2018, 43-4 e 49-50). São a materialidade, a forma do niilismo se apresentar. Se o niilismo é o sentido histórico, a própria metafísica que perpassa os homens, ele se mostra ao mundo como ressentimento, má consciência e ideal ascético. As pessoas niilistas são ressentidas, tem má consciência e/ou praticam um ideal ascético. “A luta de Nietzsche contra o niilismo e o espírito de vingança significa, portanto,” explica Deleuze, “a derrubada da metafísica, fim da história como história do homem, transformação das ciências” (2018, 49-50). Nietzsche quereria, deste modo, fazer uma revolução não apenas social, mas da maneira como o homem se apresenta no mundo. Uma revolução em que haveria uma transformação dos valores pelos quais nós nos baseamos – uma transvaloração dos valores, como ele insiste nos últimos escritos. Por isso, aliás, ele fala tanto da vinda

do além-do-homem: era preciso que um novo modo de habitar o mundo fosse instaurado.

4.1.6.4 – Moral dos escravos x moral dos senhores

Os desventurados, os escravos, os fracos, os homens do ressentimento, enfim, começaram a produzir uma moral em que o ressentimento seria o fundamento, a base sobre a qual toda sua metafísica se apoiaria. Mas essa criação só acontece num segundo ou terceiro momento, como reação aos “fortes”, como estratégia para desbancá-los, por se sentirem atacados. “A moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade”, escreve o pensador alemão em *Além de bem e mal* (BM §260). Mas o que seria a moral dos escravos de que tanto se tem falado nesta tese? Desde BM, a obra anterior à GM, Nietzsche fala que há uma “*moral dos senhores* e uma *moral de escravos*” (BM §260). Ele acrescenta em seguida que em “todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência” (BM §260). Ou seja, apesar de Nietzsche falar em povos, em tipos, ele mesmo afirma que dentro desses agrupamentos existem os dois tipos de moralidade, em constante conflito e disputa de força, para saber qual tipo de vontade de poder prevalecerá. E não se estabelece uma identidade, uma essência de escravo ou de senhor, mas, como fluxos, como resultado de uma competição dinâmica, a qualquer momento o vencedor atual pode ser destronado. Nietzsche vai além ainda. Ele acredita que há uma moral do senhor e uma moral do escravo “até mesmo num homem, no interior de uma só alma” (BM §260), deixando bem claro que não é um processo a que atingimos e nos estabelecemos. Nós não somos *condenados* a ter um tipo de moral ao nascermos de tal e qual forma, nós podemos interferir em nossa constituição momentânea. No parágrafo anterior (BM §259), Nietzsche admite, um pouco contrariado, que é possível se abster “de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido toco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando

houver condições para isso”. É possível, por conseguinte, que haja um momento de estabilidade, quando há uma “efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo”. Quando se estabelece algum tipo de *membrana*, que cria um indivíduo, algo separado de um outro, mesmo que momentaneamente, é importante que as forças atuem em conjunto. Por isso, inclusive, vez por outra Nietzsche se posiciona contra anarquistas (GM1 §5, GM2 §11, GM3 §15 por exemplo) – porque, na sua leitura, eles queriam desestabilizar o corpo social estabelecido anteriormente, num processo que ele vê como de vingança, outrossim, dentro do espectro da moral do escravo. Para ele, apenas em uma “aristocracia sã” os “indivíduos se tratam como iguais”. Isso quer dizer, para ele, que neste tipo de “corpo” ninguém é visto como “moribundo” e todos os seus componentes terão “de ser a vontade de poder encarnada”, cada um dos seus integrantes “quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio — não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder” (BM §259). Os homens numa sociedade sã são tratados como iguais nos seus poderes, nas suas potências, para expandir suas capacidades, suas habilidades de explorar: “A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida” (BM §259). “Exploração”, que vem entre aspas na passagem anterior, não é, portanto, o ato cometido por um personagem com mais poderes sobre o de menos poderes, de maneira a diminuí-lo, mas uma tentativa de mostrar as diferenças entre os componentes de qualquer sistema, fazendo com que cada elemento cumpra uma função, e sendo “explorada” pelos demais por isso.

Já em BM §260, Nietzsche explica que são “os dominantes [que] determinam o conceito de ‘bom’”, e estes desprezam “o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade; assim como o desconfiado, com seu olhar obstruído, o que rebaixa a si mesmo, a espécie canina de homem, que se deixa maltratar, o adulator que mendiga, e sobretudo o mentiroso” (BM §260) – estes últimos, como pode-se imaginar, são os escravos. Portanto a preponderância da “casta nobre” “não estava primariamente na força física, mas na psíquica” (BM §257). Outra vez: Nietzsche não está propondo

uma violência contra seres socialmente mais vulneráveis, mas falando que precisamos incentivar uma força moral, que acabaria por ser compartilhada por aqueles que comungassem dos mesmos ideais de afirmação da vida. Por isso mesmo, a propósito, “o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder” (BM §260). Mais que uma sugestão de autoestima, Nietzsche parece estar querendo dizer que o nobre “sabe” o que quer – conhece a própria vontade. Não no sentido de conhecer o seu “interior” – porque, para Nietzsche, essa relação interior x exterior, tão estanque e estabelecida como eternidade, é mais uma dessas dualidades que ele evita ao máximo reconhecer –, mas no de conseguir forjar esse querer, essa vontade. “*Como alguém se torna o que é*”, como se sabe, é o subtítulo de seu texto *Ecce homo*. E forjar aqui não é um recurso do tipo artificial, mas de insistência. Toda vontade, Nietzsche parece sugerir, não aparece por completo, de uma vez só. No início, ela é uma faísca, apenas. Se o fogo pega, temos que manter o fogo alto – ele não sobrevive sozinho. É esse movimento de alimentar o fogo que seria essa reverência, esse processo de nos manter acesos, mesmo quando uma ventania bate ou está difícil encontrar gravetos. Uma vez mais: Nietzsche também não está fazendo um recorte sociológico. Não é o abastado social, política ou economicamente que ele chama de nobre, mas aquele que consegue colocar em prática uma vontade de poder afirmativa, que quer expandir seus horizontes em vez de retrai-los. A esse respeito, Nietzsche até afirma: “é possível que hoje em dia se encontre no povo, no povo baixo, especialmente camponeses, mais nobreza *relativa* de gosto e tato na reverência do que nesse semimundo do espírito que lê jornais, os homens cultos” (BM §263).

A moral do nobre é um constante dizer Sim a si, não no sentido exclusivamente egoísta – embora Nietzsche abuse dessa expressão como contraponto à compaixão cristã –, mas no de “ignorar” ou “desprezar” os fracos quando ele, o nobre, age. Sua ação não é pautada por outrem, mas em suma por seus próprios desejos. Isso não quer dizer que o nobre em sua moral busca atropelar os demais participantes desse corpo em que ele está inserido – de fato ele nem “enxerga” os outros. É a atitude de um ser do tamanho de um homem ao caminhar em uma mata: de forma geral, ele não repara sobre quais outros seres ele pisa, ele apenas coloca pé ante pé para chegar ao fim do seu

caminho. Todos os exemplos tendem a sofrer de uma antropomorfização, mas a intenção de Nietzsche, como visto nas passagens de BM, não é mostrar que a moral do nobre (como a moral do escravo) se aplica apenas ao homem: seria a prática de todo e qualquer ser que seja considerado vivo.

Por sua vez, a moral do escravo seria o modo de pensar calculador, que tenta tirar sempre o “melhor” de todos os movimentos e, por conta da impossibilidade de se verificar todas as variáveis, pode até imobilizar seu movimento. Se o homem ativo não espera nada para agir, para colocar em prática os seus valores, o homem ressentido ou espera uma “vingança imaginária”, e não age, ou, tentando evitar qualquer risco, reage apenas quando a ocasião é das mais “propícias”, nunca numa relação de igualdade, sempre se colocando como vítima do “agressor”, e buscando um alvo que, a partir dos seus cálculos, se mostra mais exposto que ele, é uma mira mais “fácil”. “O ressentimento é uma doença da perseguição”, escreve a teórica Cynthia Fleury. Ela enxerga que, entre a agressão e a reação, o ressentido se mantém em posição passiva. É “melhor odiar a agir”. Se puder compartilhar o rancor entre um grupo que ele considera de iguais, melhor (Fleury: 2020, Parte 2, Capítulo 1). Quando aparece uma oportunidade em que está em condições explicitamente “favoráveis”, aí, sim, o homem fraco consegue reagir. E, nessa oportunidade, ele se autoriza a usar toda violência que for preciso para eliminar o inimigo ou “àqueles que simplesmente ‘não são iguais a nós’” (Paschoal: 2008, 41-2). “O mecanismo de ódio generalizado pode se conectar e produzir um agir unicamente construído a partir da crueza das pulsões” – mas, ela ressalta, esse processo não é ainda um agir puro, embora soe para esses personagens como se fosse. É, na verdade, uma “reação das massas” (Fleury: 2020, Parte 2, Capítulo 1).

Os homens ressentidos invertem a régua e começam a dar valor para esse tipo de fraqueza, de passividade. Eles se atribuem “o mérito da renúncia, da paciência, da resignação”, como escreve Scarlett Marton, que acrescenta: eles travestem a “impotência em bondade, a baixeza temerosa em humildade, a submissão aos que odeiam em obediência, a covardia em paciência, o não poder vingar-se em não querer vingar-se e até perdoar” (Marton: 1990, 74-5). O homem fraco não sabe como ou não

quer liberar sua própria energia e a retém, recalando suas vontades e desejos. “O ressentido sofre”, comenta Maria Rita Kehl (2020, 22), “porque se dá conta de que deixou de viver o que o momento lhe oferecia e quer acusar os fortes, que sabem dizer ‘sim’ à vida, do prejuízo pelo qual ele é o único responsável”. Para Nietzsche, os homens “impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos” veem a felicidade “como narcose, entorpecimento, sossego, paz, ‘sabbat’, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente*” (GM1 §10). O homem fraco precisa da infelicidade para permanecer fraco.

4.1.6.5 – O esquecimento

O tipo ressentido tem a memória superlativa: ele nunca perdoa, nunca deixa passar, nunca supera alguma agressão. Carrega a violência sofrida como um troféu, exibindo a ferida o mais abertamente possível, para que sintam pena dele, em um processo de vitimização, se ausentando da responsabilidade pelo seu destino, como se fosse meramente um objeto das vontades alheias. Por essa razão que a psicanalista Maria Rita Kehl o associa também ao melancólico. Como se sabe, no trabalho do luto, o sujeito consegue se desligar aos poucos daquilo que se perdeu. Já na melancolia, acontece o inverso: “ele se supõe culpado pela morte ocorrida, nega-a e se julga possuído pelo morto ou pela doença que acarretou sua morte” (Roudinesco; Plon: 1998, 507). Atuando, assim, como o melancólico, o ressentido não se acha forte o suficiente para esquecer a violência sofrida e “traduz a falta como prejuízo cuja responsabilidade é sempre de um outro contra quem ele dirige insistentemente um rosário de queixas e de acusações” (Kehl: 2020, 27). Giacoia parece concordar. Ele defende que o ressentimento “corrompe, e não deixa lugar no psíquico para a experiência da *grande dor*, que liberta o espírito, fazendo-o elevar-se acima de si mesmo, superar a intoxicação pelas lembranças mórbidas e descortinar novos horizontes de visão e poder” (Giacoia Junior: 2021, 77).

Essa memória excessiva é um subtema também bastante explorado na questão do ressentimento, que se confunde igualmente com uma questão da digestão psíquica, de conseguir absorver os eventos passados considerados como *agressões*. Deleuze argumenta que o inconsciente reativo – aquele do homem ressentido – é um “sistema digestivo vegetativo, ruminante”, e que “nessa digestão sem fim, as forças reativas executam uma tarefa que lhes é destinada: fixar-se na impressão indelével, investir o traço” (Deleuze: 2018, 146). Termos bem parecidos com os usados por Fleury, como visto, que associa o ressentimento à ruminação: “qualquer coisa que se mói e se remói, com, aliás, essa amargura característica de um alimento exaurido pela mastigação” (Fleury: 2020, Parte 1, Capítulo 3). O ressentido pratica uma digestão infinita, sem excretar ou vomitar jamais, muito menos se nutrindo do que é ingerido. Ele é apenas contaminado pela memória do evento em si que, de tão parada e fermentada, acaba se tornando um veneno. “[P]ode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue ‘dar conta’”, escreve Nietzsche (GM2 §1)⁴⁶. Não há espaço para o novo, para o que vem pela frente, só olhos para um “novo” que é uma repetição idealizada de um passado que nunca existiu. “Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados”, volta a escrever Nietzsche, em outro momento da GM (3 §16). “Se não ‘dá conta’ de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra e muitas vezes, na verdade, apenas uma consequência da outra.”

Contra essa memória que pesa, seria necessário o esquecer. “Por um lado, por causa de sua fraqueza, o escravo não esquece. [...] Por outro lado, graças a sua força e a sua coragem, o nobre esquece frequentemente – pois ele não tem *necessidade* de se lembrar de seus inimigos” (Bilate: 2012, 159). Não é apenas um ato de apagar da memória o evento causador da injúria, como se ele nunca estivesse estado lá num primeiro momento. “O erro da psicologia foi tratar o esquecimento como uma

⁴⁶ Como exemplo colateral, podemos acrescentar que Nietzsche diz que o alemão, o tipo alemão, “digere mal seus acontecimentos, jamais ‘dá conta’ deles; a profundidade alemã é, com frequência, apenas uma ‘digestão’ pesada e arrastada. E como todos os doentes crônicos, todos os dispépticos, têm inclinação para o conforto, o alemão gosta de ‘franqueza’ e ‘correção’: É cômodo ser correto e franco!” (BM §244). Já “os italianos, os ingleses, os franceses” teriam uma “digestão mais robusta” (BM §251).

determinação negativa, de não descobrir seu caráter ativo e positivo”, comenta Deleuze (2018, 147). Tanto Nietzsche como Deleuze propõem uma faculdade especial do esquecimento, como uma elaboração no sentido psicanalítico, ou, para continuar nessa relação fisiológica, ou melhor, fisiopsicológica, uma digestão, mesmo, em que é importante passar por fases e que, ao fim, há uma absorção do alimento-memória ao corpo, que precisa ser forte o suficiente para aguentar a incorporação, para torná-lo corpo, o próprio corpo, fagocitar elementos que nem sempre produziriam a melhor saúde imediatamente, ou à primeira vista, mas que, ao se transformar no próprio corpo, o fortalecem, o preparam para eventos da mesma natureza no futuro (essa poderia ser, inclusive, o sentido da máxima nietzschiana, muitas vezes repetida, e poucas vezes compreendida, de que “O que não me mata me fortalece” (CI, I, 8)). É preciso, deste modo, uma “saúde exuberante”, lembra Paschoal (2008, 44). Porque o esquecimento não é uma amnésia, “não corresponde à perda da memória, no sentido de um desgaste das impressões gravadas na memória dos acontecimentos passados”, o que seria da “ordem da passividade”, mas um processo ativo, assimilando tais impressões “para que não venham a se derrancar e tornar um veneno”. Por isso que “Nietzsche utiliza o termo ‘Einverseelung’, que significa ‘assimilação anímica’ numa correlação clara com a ‘Einverleibung’, que significa ‘assimilação pelo corpo’” (Paschoal: 2008, 44). Sem essa capacidade de esquecimento, o homem que se sente agredido até pode dizer que perdoa o agressor, mas a recordação da injúria continuará pesando em sua memória, amargurando, criando mais rancor e ressentimento. Nietzsche concorda: “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial] [...], mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão” (GM2 §1). O esquecimento ativo é “espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta”. Sem ele, “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*” (GM2 §1). Apesar de ser um entusiasta da vontade e um crítico da tradição racionalista, Nietzsche não abandona por completo nossa capacidade de interferir nesse continente submerso que tenta nos aprisionar em lembranças antigas, que vão aos poucos apodrecendo, tornando a relação com os demais como algo pesado, cansativo, amargo. Como se dissesse outra vez que nós não somos reféns nem da nossa

natureza, de nossa genética, menos ainda de nosso passado, dos encontros que tivemos. É possível interferir nessas memórias, nesses afetos. Daí, inclusive, que Oswaldo Giacoia Junior, em seu livro sobre o tema do ressentimento, diz que, para se realizar uma troca de fundamento que municia tal metafísica, uma transvaloração de todos os valores em termos nietzschianos, “depende, em boa medida, da capacidade do tratamento e do alcance civilizatório de uma terapia dos afetos” (Giacoia Junior: 2021, 32). Pensar os afetos como algo que poderia ser trabalhado, como algo que pode ser modificado por uma “dieta”, uma dieta espiritual, como escreve Nietzsche no seu *Ecce homo (...inteligente, §2)*, na tentativa de evitar uma proposta que soe como moral, uma obrigatoriedade, uma regra a se seguir. Giacoia lembra que a menção à dieta é uma tentativa nietzschiana de resgatar a *terapia mentis* comum na antiga medicina grega: “um conjunto das prescrições para um modo de vida e alimentação (atividade física, repouso etc.) aptas a manter o estado de saúde e o bom metabolismo corporal e espiritual, incluindo, pois, aspectos somáticos, intelectuais, ambientais, ecológicos e sociais” (Giacoia Junior: 2021, 30-1). Um tipo de comportamento que não seja constritiva nem ideal, mas que nos incentive a nos tornarmos, como grupo, criadores de outros valores, afirmativos, ativos.

4.2 – Mais de um ressentimento

Recentemente, como já mencionado de passagem no início deste capítulo, o ressentimento voltou a ser usado com frequência, dessa vez como uma ferramenta conceitual que ajuda a explicar a ascensão ao poder de políticos dos vários campos que compõem a extrema-direita. Como também já visto, em seu livro *Nas ruínas do neoliberalismo*, publicado em 2019, a cientista política estadunidense Wendy Brown foi outra das teóricas que recorreu ao ressentimento, como também ao niilismo, e afirmou que tais conceitos teriam sido aprofundados pelo neoliberalismo dos tempos atuais (2019b, 27). Segundo ela, à “medida que formas historicamente novas de poder e seu caráter ubíquo e irrestrito inédito frustram os poderosos e bem posicionados, bem

como os espezinhadados, e à medida que elas destroçam inadvertidamente privilégios e formas de vida familiares”, o ressentimento grassa (2019b, 200). O paradoxo criado pelo neoliberalismo entre o aumento da capacidade humana de criar diferentes poderes, como máquinas, cibernética, tecnologia etc. e, ao mesmo tempo, o limite cada vez mais acentuado de atuação do próprio humano no mundo, com a sua participação se resumindo a fatias progressivamente menores de interferência no controle do destino do planeta, ao enfrentar fenômenos gigantescos, como o Antropoceno e a Inteligência Artificial, para citar apenas dois exemplos, fariam com que o ressentimento e o niilismo atual fossem muito mais acentuados que em qualquer imaginação do século XIX de Nietzsche. Além disso, como também visto, Brown vê na leitura nietzschiana sobre o niilismo uma crítica de caráter social, não uma postura ontológica que pode, sim, se refletir no social, como o próprio Nietzsche admite. Ela argumenta que, se na versão nietzschiana, o ressentimento era uma vingança dos fracos, no caso, dos cristãos que começam a valorizar sua postura de fracos, como se isso fosse uma força, isto é, uma postura de baixo para cima; na versão atualizada, do século XXI, o ressentimento teria sua causa na perda de privilégios de um grupo que os confunde com direitos e se acha atacado por essa perda, com essa diminuição de seus poderes, de suas vantagens, fazendo com que o sentido da seta seja oposta, de cima para baixo.

O tipo de leitura feita por Brown do ressentimento nietzschiano como um embate de inclinações prioritariamente sociais abre uma complicada margem para encaixar uma série de relações entre uma classe privilegiada e uma em desvantagem. A leitura atual de Brown, de mostrar o ressentimento como o reflexo da decadência de uma tradicional e conservadora classe branca empobrecida, é, também, criticada em artigo de Vladimir Safatle publicado no fim de 2023. Safatle acredita que essa divisão entre nós, “eleitores progressistas”, “abertos às mudanças políticas, comportamentais e culturais”, e eles, “os ressentidos”, “acaba por funcionar como fundamento para uma distinção moral”, que não vislumbraria uma transformação radical da organização em sociedade. Haveria uma diferença meramente semântica entre procedimentos muito similares que seriam chamados de “vingança”, a praticada por “eles”, e de “justiça”, a praticada por “nós”, que criaria a “linha divisória”, “a partir de sistemas de motivações individuais, entre violência injustificada e reação justa” (Safatle: 2023, 41). Para

Safatle, essa visão que postula uma “superioridade moral” dos progressistas não buscaria uma mudança estrutural da sociedade, mas um remendo, com medidas direcionadas aos ressentidos (punição, reeducação etc.) para que eles deixem o ressentimento de lado e participem do “progressismo” também, como se tal imbróglio fosse uma disputa de modos de visão dentro do capitalismo e que visasse sua conservação nos moldes atuais. Além disso, Safatle acredita que a versão nietzschiana do ressentimento não serviria para se pensar politicamente, mas para fazer uma autoinvestigação de nossas pretensões, de nossos desejos, para combatermos os fluxos ressentidos que nos atravessam – o que afasta qualquer possibilidade de se utilizar o ressentimento como parte do cabedal do pensamento político.

Apesar de ele não mencionar que Brown também diz que o ressentimento aparece nesses grupos ditos progressistas (como já citado anteriormente em Brown: 1995, 45), tal crítica de Safatle sobre a dificuldade de se pensar o ressentimento da perspectiva de uma ferramenta para se modificar a sociedade – o que é por si só um procedimento controverso, como se verá ao longo desse capítulo –, reforça a dificuldade de se comprar a leitura que Brown faz sobre o que seria o ressentimento a partir de Nietzsche. O que a cientista política estadunidense sugere deixa margem para se entender que seria a sublimação produzida pelo cristianismo, algo similar ao que Nietzsche chamou de ideal ascético (que ele critica fortemente na terceira parte da GM), a responsável por canalizar o ressentimento dos derrotados em “direção da disciplina, da criatividade”, que acabariam “na edificação da civilização judaico-cristã” (Brown: 2019b, 217). Ou melhor, não chega a ser uma novidade, posto que é mais ou menos a mesma conclusão a que Nietzsche chega: que o ressentimento, tratado pelo ascetismo, que controlaria o homem, domesticando seus impulsos e negando sua corporeidade, teria construído a Europa asséptica do tempo em que ele vivia. Mas se Nietzsche faz críticas a esse modo “fraco” de se pensar e de construir uma sociedade, Brown parece querer dizer que, ao menos, uma civilização foi construída, mesmo que apresentando todos os seus problemas ao longo dos tempos. E, nesse momento de ressentimento turbinado pelo neoliberalismo, e com o niilismo corroendo todos os valores que sustentaram a sociedade ocidental, o ressentimento é ainda mais

devastador, ela sugere, já que ele nem pode ser canalizado para algum lugar. “Ele só tem vingança, sem saída, sem futuridade” (Brown: 2019b, 217).

Parece, em resumo, que apesar de se utilizar das mesmas ferramentas, Brown a aplica diretamente sobre o tecido social, fazendo com que os tipos nietzschianos se essencializem, se transformem em personagens de carne e osso obrigados pelo destino a serem ressentidos por conta do tipo de criação a que foram expostos. O mecanismo é o mesmo – o ressentimento é visto a partir de um sentimento de derrota que não foi metabolizada e precisa ser expurgada, em direção a grupos mais frágeis –, mas Brown parece querer tirar solução mais pragmática dessa ferramenta, enquanto Nietzsche está falando sobre os tipos, as figuras culturais.

4.2.1 – Condição da derrota?

De toda forma, e voltando ao problema apresentado por Brown na leitura de Nietzsche, se o ressentimento nasce da fraqueza meramente social, numa leitura “de baixo para cima”, e uma das formas de ela identificar a fraqueza é a partir da posição de inferioridade dos cristãos que se revoltaram passivamente, entronando a fraqueza, outros grupos que teriam sido “derrotados” também poderiam ser caracterizados como ressentidos. Se a sugestão de Brown é distante, no máximo indireta, outras leituras mostram que insurgências de agrupamentos sociais tradicionalmente excluídos podem ser associadas ao ressentimento, como lembra Van Tuinen (2023, 1-2), quando diz, logo no início de sua obra, que, ao ser primeiro conceitualizado no século XIX, “o ressentimento foi frequentemente visto como o principal impulsionador da Revolução Francesa e seus processos emancipatórios subsequentes”. Scheler, que desde o título do primeiro capítulo de seu livro (“Sobre a fenomenologia e a sociologia do ressentimento”) não esconde suas inclinações sociológicas, é um dos que afirma isso (Scheler: 2007, 32, em nota), mas quase justificando o ressentimento – ou, ao menos, a insurgência das classes até então alijadas do poder político de fato – por conta do enfraquecimento dos nobres, que teriam contaminado seu sangue com casamento: os

insurgentes, com essa fraqueza racial dos nobres, se sentiam “iguais” a eles, logo, no “direito” de reivindicar seu posto de poder político também. Mesmo Nietzsche pode ser visto como um dos que cairia nesse tipo de avaliação sociológica mais rasa (GM1 §16, entre outros), sobre o papel do ressentimento na Revolução Francesa. Todavia Nietzsche parece mais interessado no protagonismo subsequente de Napoleão, como esse mesmo trecho da GM deixa claro e como já foi visto anteriormente, que na própria dinâmica da insurgência iniciada em 1789 como um todo. Para ele, a Revolução Francesa seria apenas mais um episódio do processo de “democratização”, que para ele quer dizer o “*privilégio da maioria*, diante da vontade de rebaixamento, de aviltamento, de nivelamento, de atraso e ocaso do homem” (GM1 §16). Já Napoleão era o “inumano” e o “além-do-homem”, ao mesmo tempo.

Se lermos apenas sociologicamente essas passagens, seria possível enxergar uma generalista crítica aos movimentos organizados por grupos ostracizados que tenham como fim a transformação das estruturas de poder em uma sociedade. Grupos oprimidos não teriam direito a se rebelar contra os opressores, sem que fossem categorizados de ressentidos. Aqueles violentados não poderiam se levantar contra os perpetradores da violência, pois isso seria uma vingança, logo estariam no espectro do ressentimento. Dessa forma, o par de opostos nazistas x judeus ou, para ser ainda mais literal com a moral proposta por Nietzsche, senhor de escravos x cativos resultantes do tráfico transatlântico de seres humanos teriam ao fim uma configuração específica que colocaria nas costas dos grupos violentamente subalternizados o ônus do ressentimento. Se a equação é ainda outra, mostrando um grupo que se sente mais fraco que outro e não consegue sair dessa situação de inferioridade, remoendo as suas constantes derrotas, não haveria como escapar de assinalar que judeus durante o genocídio perpetrado pelos nazistas e africanos transladados à força entrariam nessa categoria, já que foram forçados a se manter “inferiorizados”, sem potência suficiente para agir e impedir as agressões que sofriam, podendo no máximo amargar as constantes violências e suportar as incessantes degradações. O procedimento, todavia, não precisa seguir esse caminho, obviamente. Maria Rita Kehl, por exemplo, até mantém o caráter social da fórmula do ressentimento, mas sugere que ela só pode ser aplicada quando houver, de saída, algum grau de equilíbrio entre os dois personagens-

conceituais envolvidos. Em condições de extrema desigualdade, como é o caso da escravidão colonial ou do nazismo, toda falta de ação do agredido, ou mesmo as reações para se evitar as situações ultrajantes, nada disso pode entrar na conta do ressentimento. Quando o nazista, tendo todas as condições de escolha, força o judeu aprisionado e desprovido de sua liberdade de ação a um ato que o amesquinha, quem deveria sentir vergonha deveria ser o nazista, não o judeu. O ressentimento, objeta ela, não tem uma relação direta com uma “disputa”, não é a condição de todo vencido ou “derrotado” pela força física, “tem mais a ver com a rendição voluntária”: “A reação adiada que produz o ressentimento é aquela a que a pessoa se impediu por conta própria” (Kehl: 2020, 13).

O problema da proposta de Kehl é a dificuldade de diferenciar quem são os ressentidos das verdadeiras vítimas. É complicado estabelecer, de antemão, quais seriam essas condições de extrema desigualdade que impediriam o agredido de reagir. Ela propõe que seria “[n]os casos em que nenhum direito humano, nem mesmo o direito à vida, é garantido por antecipação (nisto consiste a responsabilidade dos Estados democráticos)” (Kehl: 2020, 13). Mas mesmo se colocarmos a resposta nos direitos humanos, devemos lembrar igualmente que tais direitos não são imanentes, mas criações dos próprios humanos e, em especial, de uma determinada categoria de humanos – geralmente homens, brancos, ocidentalizados, héteros, cisgênero etc. Os nazistas se diziam agindo para evitar que a Alemanha fosse completamente tomada pelos judeus – eles se viam como vítimas dessa situação. Outros ressentidos podem igualmente alegar que o seu agressor possui regalias – aliás, como argumentam os personagens tradicionalmente privilegiados estudados por Wendy Brown sobre os novos atores políticos que recebem compensações pelas agressões recebidas durante os séculos – e os culpar pelo seu infortúnio. Não é fácil construir um solo comum aqui.

4.3 – Condição ambidestra

Há ainda, para continuar nas interpretações sociais, outra questão problemática. O ressentimento, apesar de ser utilizado na atualidade como forma de entender a ascensão de movimentos de extrema-direita, não é uma exclusividade de fascismos, neofascismos e protofascismos. Além de Brown (1995, 45) ressaltar sua presença também na esquerda, e de toda a questão envolvendo a Revolução Francesa – que, se não era exatamente um movimento de esquerda, tentou aumentar o acesso de outras classes ao poder –, Sjoerd Van Tuinen volta a recorrer a Max Scheler para lembrar que o “ressentimento tem sido a patologia afetiva básica das ideologias de protestos da esquerda e da direita”. Há, nesses casos, uma “‘explosão’ de inveja” combinada a uma “raiva impotente” – que se assemelha à fórmula nietzschiana de se sentir inferior a um possível agressor (Van Tuinen: 2018, 5). Ou seja, o ressentimento é visto, dessa forma, como uma mola propulsora de certos movimentos políticos de massa – mesmo os de esquerda. Além da Revolução Francesa, o ressentimento estaria por trás de toda e qualquer democracia moderna, de acordo com alguns teóricos lembrados por Van Tuinen (2018, 3), como o próprio Scheler, porque, segundo esses pensadores, quanto mais igualitária uma sociedade se propõe ser, mais a desigualdade intrínseca ao capitalismo é percebida como um insulto. Quem, nestas sociedades, percebe que não tem acesso a certos serviços e direitos, tende a se ressentir por essa falta. A falta vira uma agressão, uma violência, que precisa ser corrigida, num processo que Van Tuinen associa à síndrome da uva-azedada – referência à fábula de Esopo sobre a raposa que, não conseguindo subir numa parreira com uvas maduras, desdenha de seus frutos como se eles estivessem acres. “Assim, buscamos compensação na afirmação inconsciente de nossa posição inferior, pois continuamos a confiar na convicção da superioridade das expressões ou valores da classe dominante, que igualmente transgredimos e repudiamos” (Van Tuinen: 2018, 6). O homem do ressentimento se mantém dentro da estrutura política – que ele pode até odiar – por se sentir incapaz de modificá-la, ou mesmo confrontá-la. É o formato “clássico” do ressentimento, em que um homem enxerga uma força que ele entende como muito superior a si e a culpa por suas agruras pessoais. Aqui a inveja participa de forma substancial: é por meio dela que o ressentimento atua. Ao invejar o que não se tem, e que não se sente capaz de ter, ele acaba por “destruir”, mesmo que simbolicamente, esse objeto do desejo, para que ele

não deseje mais. Aqui, novamente, a moral do senhor e do escravo parecem demonstrar as diferentes formas de abordar o problema: “Enquanto os nobres agem espontaneamente e por vontade própria, somente os escravos desejam o que os outros desejam e sofrem de privação relativa se seus desejos forem frustrados” (Van Tuinen: 2018, 6-7).

Ainda há outra forma de interpretar (ver Van Tuinen: 2018, 3) que discorda da relação da democracia com o ressentimento: as lutas igualitárias criariam uma “simetria intersubjetiva”, em que as desigualdades que porventura aparecessem não seriam vistas como faltas, mas como processos compensatórios em um sistema equilibrado, onde, por conta disso, não haveria espaço para afetos ressentidos. Em seu livro de 2023, Van Tuinen defende uma interseção ou uma interrelação entre os dois polos de força política, com o ressentimento de fundo: “A resignação privada e o espetáculo público convergem para uma indústria da indignação que constantemente converte as energias da esquerda em energias da direita e vice-versa” (2023, 2). Isso porque cada vez mais as pessoas, independentemente de sua posição política, se sentem “excluídas, sem reconhecimento e impotentes”. Sentem-se reprimidas e não conseguem combater a opressão, o que muitas vezes acaba por ressoar em uma projeção sobre elites que são paradoxalmente ao mesmo tempo fracas (não conseguindo resolver os *verdadeiros problemas*) e fortes (impedindo o restante da sociedade de agir, mantendo o *status quo*). “Presume-se que o ressentimento esteja na base dos movimentos emancipatórios, mas, ao mesmo tempo, é considerado uma ameaça às instituições civis nas quais o sucesso desses movimentos está embutido”, argumenta Van Tuinen (2023, 2-3), lembrando ainda que há uma tentação atual de mudar a forma de se pensar as causas dos problemas sociais, saindo de uma linha marxista, em que se priorizaria a luta de classes, para chegar numa proposta mais individualista, que se traduziria em uma “neurose de massa” – crítica esta que é, em linhas gerais, o centro do argumento do artigo de Safatle (2023) sobre o padecimento de uma certa esquerda atual.

Não é, mesmo, o caso de esquecer outras ferramentas conceituais para tratar de uma sociedade cada vez mais complexa e cheia de possibilidades – e necessidades – interpretativas, embora, ao mesmo tempo, é importante ressaltar que, sim, talvez o

ressentimento componha a maneira de se portar coletiva e politicamente no mundo – e isso não se restringe meramente aos tempos atuais, como visto já com Nietzsche ou mesmo com os gregos antigos. E, mesmo que o próprio Nietzsche tenha pensado inicialmente o afeto-conceito ontologicamente, como o fundamento da moral dos escravos, que seria a sustentação do niilismo que nos atordoa de diferentes modos há gerações, não se deve excluir o ressentimento da equação atual das relações de poder. Como indica Van Tuinen, “o conceito de ressentimento não pode ser abstraído de sua situação política e assume um significado diferente dependendo de quem o usa e a quem é dirigido” (2023, 7). Porque, em um aglomeramento populacional, podemos supor que sempre haverá um momento de conjunção de fatores em que certos grupos se sentirão padecedores de uma determinada opressão e, ao mesmo tempo, incapazes de lidar com essa coação – independentemente de sua postura política. Serão, em uma palavra, derrotados. É preciso então fermentar esse descontentamento para que se reúnam forças para conseguir lidar com o adversário. Nem sempre é possível liderar ou estar na dianteira de um processo político. Como nem sempre é possível “agir”, para voltar aos termos de Nietzsche. Há casos em que somos abalroados por forças momentaneamente maiores que as nossas e precisamos dar conta disso. O que fazemos com essa “agressão”, como, enfim, reagimos – ou se re-agimos, isto é, agimos, mesmo que como resposta, criando algo novo – é o que nos determina.

4.3.1 – ‘Ressentiment’ e ‘resentment’

Esse processo nos dá, talvez, uma primeira pista para entender o ressentimento de forma geral: ele não é uma classificação de um personagem fixo, não é uma identidade que cola de maneira eterna em determinados tipos, mas um atravessamento, algo com que temos que lidar sempre que houver uma diferença de força e um impedimento de revidar essa diferença, que então poderia ser vista como agressão. Dito ainda: se o ressentimento é um afeto universal de que não é possível escapar a qualquer momento, a saída dele pode, sim, variar. Pode ser uma saída ativa, retomando o

controle das nossas ações, ou uma saída reativa, que apenas insiste num ciclo que se perpetua. Em inglês, inclusive, alguns estudiosos de Nietzsche gostam de fazer a diferenciação da grafia. Um primeiro, aquele mais geral, em que a nossa reação pode se tornar uma ação, que seria o *resentment*; enquanto o segundo, aquele caracterizado por Nietzsche, carregaria a grafia do francês que o filósofo importou para o alemão: *ressentiment*. “O *resentment* é um tipo de raiva moral pela má vontade ou falta de preocupação dos outros. O que está em jogo não são apenas nossos direitos ou interesses, mas nossa autoestima e dignidade, bem como as normas de convivência”, explica Van Tuinen (2018, 7). Ainda segundo Van Tuinen, foram os filósofos iluministas de língua inglesa do meio do século XVIII que começaram a se utilizar do termo, já aparecendo em obras de David Hume e Joseph Butler. Adam Smith “definiu o *resentment* como uma experiência emocional relacionada à nossa capacidade de sentir indignação” (Van Tuinen, 2018, 7). É um mecanismo de justiça retributiva, uma “paixão social”: “É onde o problema ético da avaliação em termos de bom e ruim e o problema político de poder e interesse se encontram” (Van Tuinen, 2018, 7). O *resentment* é uma consequência desse embate: o que é considerado bom não necessariamente é aquilo que interessa para certos atores sociais, o que é considerado ruim às vezes é o que importa para se ganhar poder. Por sua vez, agir num âmbito considerado ruim para se angariar mais poder tende a gerar feridas que pode produzir o *resentment* – um sentimento de injustiça que precisa ser compensada, como foi o caso da Revolução Francesa, por exemplo. “O desafio do *resentment* está em sua moderação e em sua passagem proporcional para a ação”, demonstra Van Tuinen (2018, 7), lembrando que tal paixão social se direciona à brutalidade, mas que deve ser controlada por “princípios morais” que regulamentariam a retribuição. Essa passagem à ação e essa moralidade faltariam ao *ressentiment* – ou, ao menos, o *ressentiment* geralmente não se manifesta contra a origem direta dos seus males. Ele pode até atuar, embora o foco tende a ser contra um alvo mais fragilizado que ele. Quando se sai na inércia no *ressentiment* não haveria intenção de “resolver” o problema, porque o homem ressentido, escravo das suas fraquezas, se acha incapaz de encarar os verdadeiros causadores de sua desgraça – ou pior: está tão de acordo com a agressão que recebeu, que nem enxerga esse agressor como parte da sua infelicidade – ele, ao “agir”, quer

apenas descarregar sua tristeza sobre outros corpos, ainda mais fragilizados que o seu. Já o “*resentment* pode ser razoável, no sentido de que podemos reconhecer as razões que o fundamentam e avaliar o que seria uma resposta adequada e proporcional” (Van Tuinen: 2018, 8). O *resentment* é aparentado da indignação, funciona como mola propulsora de um entusiasmo para a mudança das situações aflitivas. O *ressentiment* é imobilizador, não visa a transformação daquilo que provocou as feridas. “A ênfase no *resentment* é coerente com uma postura geralmente progressista em relação às paixões que reagem contra formas de injustiça social, embora com uma cara feia” (Van Tuinen: 2023, 9). Acontece, por exemplo, quando há protestos de uma classe específica contra uma medida que vai afetá-la, mesmo que indiretamente. O *ressentiment* é mais conservador, por princípio: “a desigualdade é vista como um fato da natureza, e a resistência apaixonada em nome da justiça é retratada como mendaz e prejudicial” (Van Tuinen: 2023, 9-10). Qualquer queixa feita de forma mais incisiva e prática é encarada como desordem, como caótica, como uma ameaça à democracia, pelo homem do ressentimento. Para ele, a estabilidade de uma sociedade precisa de “bons perdedores”, que vão sacrificar seus próprios interesses em prol do conjunto. “O *resentment* é uma expressão de desagrado, na qual o reconhecimento da lesão ocasionada é contemporâneo ao seu aparecimento” (Van Tuinen: 2023, 10), isto é, não se remói, não fermenta, não se ruma – o agravo precisa ser “retribuído” na mesma oportunidade. “O *ressentiment*, por outro lado, é como uma caixa de Pandora. Uma vez que escapa para o mundo, ele realmente é o pântano da fraude moral no qual a própria possibilidade de justiça e ação política de boa-fé é perdida” (Van Tuinen: 2023, 10). Van Tuinen chega a acreditar que o *resentment* é uma forma de evitar o *ressentiment*, uma espécie de vacina. Para isso, aquele que sofreu a ofensa precisa se imaginar com força suficiente para conseguir sair da postura ressentida, no caso, aquela identificada por Nietzsche; precisa, para resumirmos, não ser um fraco, um escravo. E isso é uma possibilidade. Porque, como visto, o ressentimento – e aqui estamos nos referindo ao tipo dissecado por Nietzsche – não é uma condição de determinadas pessoas nem é um problema atávico, natural ou genético. O próprio Nietzsche admitia que o homem nobre poderia ter episódios ressentidos, mas “quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*” (GM1 §10). Ou como explica Deleuze

(2018, 145): o “tipo ativo [...] não é um tipo que conteria exclusivamente forças ativas; ele expressa a relação ‘normal’ entre uma reação que retarda a ação e uma ação que precipita a reação. Diz-se que o senhor re-age precisamente porque aciona suas reações”. Todos os tipos – todas as pessoas, os seres – contêm forças ativas e reativas; o tipo ativo é aquele em que as forças ativas se sobrepõem às reativas. O homem nobre não é aquele que não sofre de ressentimento, que não se vê, em certos momentos, em determinadas condições, como enfraquecido diante de uma agressão, mas aquele que, a partir desse encontro que o enfraquece, imagina uma possibilidade de sair dessa posição. Ele é forte não porque só se mantém como forte, como se fosse algo eterno, imutável, a sua essência, mas porque ele tem força o suficiente para digerir a agressão, qualquer que seja, para torná-la seu corpo. Por isso que o ressentimento “deve ser entendido simplesmente como um sinônimo de reação afetiva”, explica Bilate (2012, 158), que reforça: “em suma, o ressentimento é uma reação ‘política’ (estritamente no sentido etimológico que remonta a *polis*) entre indivíduos”. Essa diferença de força⁴⁷ que acaba por produzir o que é considerado uma violência contra a parte momentaneamente mais fraca precisa ser metabolizada pelo “agredido” para virar energia necessária que fará aumentar sua própria força de forma a sair do sistema fechado de reação para produzir o novo. Agora, caso tal agressão permaneça no estômago sem ser digerida, numa ruminação infinita que apenas aponta os dedos para os outros que seriam os culpados por nossas agruras, ela acabará por apodrecer e contaminar o seu hospedeiro.

Deste modo, Van Tuinen tenta responder à questão sublinhando a importância de um outro elemento, já mencionado aqui de passagem, que poderia ser a chave de leitura para saber como sair da armadilha de pensar que todo comportamento de derrota caracterizaria o ressentimento: a inveja (Van Tuinen: 2018, 9). A inveja seria o ponto de bifurcação entre a atitude ativa e a reativa. O ressentimento reativo – o *ressentiment* – teria sempre uma dose deste outro afeto. E inveja aqui é entendida aqui como a vontade de ter o mesmo que o outro, ou ainda a vontade de que o outro não tenha o que

⁴⁷ Bilate deixa claro que ele não acredita que o ressentimento seja uma questão a ser entendido no nível de forças, mas unicamente da política, no sentido da polis, como escrito na passagem acima. Entendemos, entretanto, que mesmo a relação política da polis continua sendo uma relação de forças.

ele tem para que eu o tenha, ou ainda mesmo que eu não tenha. Aqui chegamos a um novo ponto: o ressentimento, o tipo que seria misturado à inveja, seria paralisante porque se deseja o que o outro quer sem, necessariamente, agir em prol de alcançar tal objetivo. O problema desse argumento estaria no discurso subjacente de que todos os personagens ressentidos sentiriam inveja dos seus agressores – o que nem mesmo Van Tuinen sugere: “nem todos os protestos são inspirados pela inveja ou ressentimento” (2018, 9). Van Tuinen ainda pergunta se esse tipo de pensamento “ainda não tem muitas semelhanças com a disseminação niilista da má consciência e da paranoia no nível do próprio desejo pela psicologia de massa cristã?”. Ou seja, pensar que todas as pessoas só “agem” a partir da inveja e do ressentimento reativo seria um modo ressentido em si mesmo, um modo que imperou durante a hegemonia ocidental, e contra a qual Nietzsche se levantou diretamente – principalmente quando ele fala sobre a “esperteza-perspicácia” do homem do ressentimento, e a coragem do homem nobre, que enfrenta todos os problemas sem muito cálculo, apenas com a sua vontade. “O homem do ressentimento é o homem da vantagem e do lucro”, explica Deleuze (2018: 153). “Além disso, o ressentimento só pôde impor-se no mundo [...] fazendo do lucro não apenas um desejo e um pensamento mas um sistema econômico, social, teológico, um sistema completo, um mecanismo divino.”

Na teoria, o procedimento funciona. Como exercício retórico, poderíamos pensar que o fraco certamente tem inveja do forte, quer a força do forte, quer que o forte não tenha força, mas não faz nada para que essa vontade se concretize; ou quando faz, se autoriza a usar qualquer tipo de recurso com a desculpa de que é uma vítima e está apenas reagindo ao forte – mas geralmente mira em um elo da cadeia social mais frágil, como o exemplificado pelo homem da consciência hipertrofiada de Dostoiévski. Contudo, considerando todos os demais casos mencionados até aqui, fica difícil enxergar essa avidez invejosa com muita clareza. Nem Agamêmnon tem inveja de Calcas, nem o homem da retórica de Aristóteles tem inveja daquele sem capacidade de argumentar – neste caso, aliás, é quase o oposto. Uma hipótese seria pensar se Agamêmnon se sentia ressentido e invejava a coragem de Aquiles, por conta disso descontava num seu subordinado, como forma de desopilar. Outra possibilidade para se pensar aqui em inveja seria travesti-la numa espécie de dependência, como já

mencionado: mesmo que considerados como senhores, esses personagens não passam de escravos das decisões dos seus subalternos. Já os nazistas, eles não têm exatamente uma inveja dos judeus: os judeus foram usados como desculpa para todas as agressões dos nazistas, que se colocavam como vítimas da situação, mas não seria exatamente uma inveja que os moveria. Ou poderíamos chamar de inveja o processo de querer acabar com todos os “privilégios” dos judeus – inclusive suas vidas? Ou ainda dizer que os alemães invejavam uma posição que julgavam sua de direito, numa projeção de autoimagem exagerada, de serem os “controladores” do mundo, uma raça superior às demais, e culpavam os judeus por, de alguma forma estranha, impedi-los de atingir essa meta? Muitas especulações. Por sua vez, os masculinistas-brancos estudados por Wendy Brown poderiam entrar na categoria de invejosos, mas com algum esforço. Não que eles queiram estar na posição de feministas, multiculturalistas, globalistas etc., mas que eles enxergam certos benefícios nesses grupos, certos privilégios, e desejam retirá-los. Talvez o caso mais óbvio de inveja seria o dos cristãos em relação aos romanos: eles, sim, teriam inveja e gostariam de suplantar a posição dos romanos, mas para continuar sua estrutura política. Eles sim teriam uma inveja das liberdades de desejos dos romanos e começaram a valorizar suas exageradas ascensões. O que nos dá uma pista para nos levar a um outro modo de pensar o ressentimento, de acordo com outra noção nietzschiana.

4.3.2 – Ressentimento ativo e reativo

Se o ressentimento é uma condição ambidestra⁴⁸, ou melhor, uma conjuntura que passa ao largo da divisão do espectro político, já vimos que há formas diferentes entre aquilo que poderíamos categorizar como uma atitude ativa e outra como reativa. Caso consideremos que o espectro da esquerda seria caracterizado, grosso modo, por

⁴⁸ Inclusive, se considerarmos o ressentimento como uma condição daquilo que Deleuze e Guattari chamaram de microfascismo, a dupla de pensadores francesa deixou claro o quanto eles enxergavam tal comportamento também dentro de organizações de esquerda (1996, 100).

uma atitude revolucionária, com parentesco com a noção defendida pelos marxistas, de transformação e abertura para o novo e a criação; e o de direita, como o inverso, como a conservação ou ainda a reação, querendo sustentar o mesmo e o igual, tendendo ao máximo à criação da destruição, o paradoxo associado ao fascismo, como visto no capítulo 2, o ressentimento quando ele aparece no homem ativo, do tipo senhor-nobre, seria mais ligado ao comportamento do espectro político que costumamos chamar de esquerda. Isso porque este personagem tentaria suplantar a força do agressor não para que as coisas permaneçam como sempre foram, mas para que haja uma mudança estrutural de valores. Uma transvaloração dos valores, como chamou Nietzsche. Uma profunda transformação na maneira como criamos os próprios valores postos, não uma inversão da tábua em que o que era bom, bonito e certo viram automaticamente ruim, feio e errado, mas uma outra tábua com outros termos. Uma tabela que afirme a vida, que seja ativa, que valorize a nobreza, não a vassalagem. O ressentimento reativo faria exatamente o contrário: ele almejaria atingir o poder para que tudo continue como está. A única transformação aceita pelo reativo é que ele assuma a postura daquele que agride – embora nunca consiga atingir a categoria de senhor, já que o senhor não é o que agride, mas o que age. O escravo continuará, mesmo que assumindo a postura de quem agride, dentro do espectro do ressentimento. E não atingirá o posto de senhor porque, no fundo, ele não quer isso – daí a mania de perseguição de nazistas, como a que pode ser depurada pelo último telegrama de Hitler, ou a explicação de Van Tuinen de como um certo tipo de ressentido atual enxerga a elite concomitantemente como poderosa e incapaz: mesmo que o homem fraco critique a elite, ele precisa da elite para ter uma razão para continuar a ser ressentido. Há um ganho em se manter ressentido: por se considerar uma vítima eterna, todas as suas atitudes são justificadas – ao menos para ele próprio. Tal personagem dirá para si que está apenas reagindo e *não foi ele quem começou o problema*. Não é necessário mudar sua postura, apenas repetir o método costumeiro, caminhar na mesma trilha já marcada no chão. Há uma economia de energia, uma acomodação, uma repetição. Já o personagem ativo quer sair dessa postura que o torna reativo e começar a agir, começar a tocar a própria vida, esticando até o máximo a linha do seu horizonte de possibilidades. Quer começar a estabelecer novos modos de viver, se adaptando ao devir histórico que o atravessa para torná-lo

seu próprio. Quer viver sua própria vida, independentemente de críticas invejosas ou ressentidas de outrem, apenas afirmando suas escolhas. “Compreende-se então que não basta uma reação para fazer um ressentimento. Ressentimento designa um tipo no qual as forças reativas preponderam sobre as forças ativas. Ora, elas só podem preponderar de um modo: deixando de ser agidas”, como defende Deleuze (2018, 145). O ressentimento, assim, estaria ligado a uma postura em relação à vida, à existência, uma postura reativa, não-ativa, uma postura em que, independentemente da forma como a vida lhe trata, ele sempre se colocará na mesma posição, ressentida, vitimizada pela própria vida. Não importa se ele sofreu uma agressão, se está numa postura de inferioridade social, se é alijado do convívio, se é alvo de violências diversas: em todas situações e ocasiões, ele pode e se sente ressentido. Mesmo numa posição privilegiada, sendo tratado como especial. “O homem do ressentimento não sabe e não quer amar, mas quer ser amado. Quer ser amado, alimentado, saciado, acariciado, embalado. Ele, o impotente, o dispéptico, o frígido, o insone, o escravo”, critica Deleuze (2018, 153). Por isso que ele, o homem do ressentimento, considera “como prova de notória maldade que não o amem, que não o alimentem” (Deleuze: 2018, 153). Uma característica do homem do ressentimento é sempre achar que a culpa da sua vida – de todos os fracassos da sua vida – se devem a outrem, geralmente a quem ele acha que, de certa forma, o persegue. Deleuze (2018, 154) faz um esquema para explicar o formato: “É tua culpa se ninguém me ama, é tua culpa se fracassei na minha vida, tua culpa também se fracassastes na tua; tuas infelicidades e as minhas são igualmente tua culpa”. Aqui, voltamos à fórmula original do escravo, desenvolvida por Nietzsche na GM §10 (“Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador”) e que Deleuze (2018, 154) faz uma versão ainda mais diminuta: “*Tu és mau, portanto eu sou bom*”. Há uma necessidade de diminuição dos demais para que se possa sentir bem, para se sentir como fazendo o certo, para se sentir o dono da verdade. Seu ato de criação, se é que pode se chamar assim, é uma destruição, uma destruição do outro, como justificativa da própria existência, conforme já vimos antes.

4.4 – Ressentimento e o favor em Machado de Assis

Talvez seja importante voltar a sublinhar que o tipo ressentido não é um personagem ideal, um conceito em forma de identidade fixa a que certas pessoas são naturalmente atachadas, ou uma determinada classe social cujos componentes seriam inegavelmente reativos ou reacionários. Apesar de preocupado com o seu mundo e o seu tempo, Nietzsche não era um sociólogo – para ele, o ressentimento, além de um conceito que merecia nossa atenção por ser o fomentador da moral que nos escravizou por séculos, era também uma força que nos atravessa, e temos que ser fortes para lidar com ele. Se Nietzsche o associava ao homem das massas, não necessariamente precisamos ler isso de forma social: podemos pensar que ele estava se referindo àquele que, independentemente de sua origem, se comporta como se todos os homens fossem, necessariamente, indistinguíveis, sem qualquer diferença que os torne únicos. E esse tipo de comportamento não pode ser associado a apenas um determinado segmento social. O professor do Departamento de Política de Goldsmiths College, da Universidade Londres, Saul Newman inclusive lembra que, entre os gregos, o “desejo de dominar os outros para se afirmar é o que caracteriza o escravo; o mestre, por outro lado, não precisa entrar nesse jogo de relações de poder para afirmar sua superioridade” (Newman: 2018, 31). Ou seja, a ânsia por dominação, tão caracteristicamente associada a uma elite político-econômica nos dias atuais, poderia ser vista como uma característica dos escravos, em outros tempos.

Se couber um último exemplo que ilustra o caso acima, de o ressentimento sendo lido na chave de uma transvaloração dos valores, peguemos a teoria desenvolvida pelo crítico literário Roberto Schwarz tendo como fundo a obra de Machado de Assis sobre o favor.

Em seu clássico ensaio “As ideias fora do lugar”, Schwarz defende que, mesmo sendo a força motriz de produção econômica, “a escravidão não era o nexo efetivo da vida ideológica” (2000, 16), isto é, dos sentidos e direções da sociedade. Não era sobre o escravo que se escrevia, se pensava, se debatia. Isso porque o escravo, na maioria das vezes, nem era considerado *gente* para que fosse *visto* diretamente. Para se entender

onde estaria esse nexos, ele sugere pensar as bem particulares classes que foram criadas no Brasil durante os anos de colonização baseada no monopólio da terra para uma agricultura extrativista de exportação. Haveria o latifundiário, dono desses pedaços de gleba cujas dimensões por vezes beirava a de um principado europeu; o escravo, que era obrigado sob pena de perder sua vida a trabalhar essa terra; e aquele que, num primeiro momento, Schwarz chama de homem livre, para logo depois corrigir para um nome mais apropriado: o dependente. Se a relação entre os dois primeiros personagens é clara (um tinha o status de “proprietário” do outro), esse terceiro sujeito aparece mais multifacetado. Mesmo que múltiplos, todos os dependentes tinham algo que os unia: não eram ricos a ponto de serem proprietários de grandes extensões de terras, mas ao menos podiam gozar de algum grau de autonomia. Entretanto essa autonomia era baseada num mecanismo absolutamente *sui generis* que Schwarz chama de *favor*. “O favor é [...] o mecanismo através do qual se reproduz uma das grandes classes da sociedade, envolvendo também outra, a dos que têm” (Schwarz: 2000, 16). É entre latifundiários e agregados – termo que ele diz ser perfeito como caricatura desse personagem dependente – que acontecerá a vida ideológica do período. E o favor será a moeda dessa negociação.

O favor permearia todas as relações sociais dos homens não-escravizados no Brasil do século XIX, entre latifundiários e homens livres-dependentes. Até mesmo os profissionais liberais, que em tese, ou em outras paragens, como a Europa, seriam razoavelmente independentes, estariam subordinados a essa lógica do favor: eles necessitariam da autorização do coronel da sua localidade para praticar suas profissões, por exemplo. “O favor é a nossa mediação quase universal – e sendo mais simpático do que o nexos escravista, a outra relação que a colônia nos legara, é compreensível que os escritores tenham baseado nele a sua interpretação do Brasil” (Schwarz: 2000, 16). Apesar disso, dentro da estrutura do favor, existe sempre uma relação de opressão, mesmo que velada; “uma relação de arbítrio” que, segundo Schwarz, mexe com “o jogo fluido de estima e autoestima”. Há sempre aquele que pode ou não produzir um favor e, do outro lado, outro que está inequivocamente na posição de pedinte e submisso. Uma posição passiva, em suma. Que pode apenas reagir ao que o latifundiário impunha, ou unicamente aceita o que lhe é liberado. Tinha, como se vê,

pouca autonomia – por isso, inclusive, Schwarz titubeia em chamá-lo de livre. “O favor, ponto por ponto, pratica a dependência da pessoa, a exceção à regra, a cultura interessada, remuneração e serviços pessoais” (Schwarz: 2000, 16).

Longe de ser exclusivamente uma relação de perda (do agregado) e ganho (do latifundiário), no entanto, havia também um pequeno, mas significativamente importante ganho por parte desse sujeito livre-dependente: ele não seria, jamais, confundido com um escravo. Havia nessa troca, nessa “cerimônia”, como escreve Schwarz, uma certeza de “superioridade social”. “[E]ste reconhecimento é de uma conviência sem fundo, multiplicada, ainda, pela adoção do vocabulário burguês da igualdade, do mérito, do trabalho, da razão”, argumenta, para deixar a dica: “Machado de Assis será mestre nestes meandros” (2000, 20). Ou seja, mesmo que o agregado pudesse estar bem mais próximo, do ponto-de-vista econômico, do escravo, ele tinha algo com o que se identificar com o senhor. Aqui acontece um caso clássico daquilo que Freud nomeou de “narcisismo das pequenas diferenças”, que foi explicado no capítulo 2. Isoladamente, esse conceito já pode ser visto como uma forma de ressentimento. Isso porque a parte que se sente “diferente” e “superior” se vê intimamente agredida pela “inferior” ao ser comparada a esse grupo – e é resgatado dessa posição ao receber passivamente um reconhecimento externo. No caso específico, essa distinção, esse reforço no narcisismo para se mostrar como superior àqueles cuja diferença é pequena, é feita pelos latifundiários, que garantem aos seus agregados que eles *não* são escravos. Ao tratá-los como homens livres, os senhores garantem aos dependentes que, mesmo que eles estejam economicamente próximos dos escravos, mesmo que eles não participem da elite da sociedade, eles jamais poderão ser confundidos com a base dessa mesma sociedade. Os senhores, dessa forma, “pagam” os serviços de dependência com essa distinção; e os dependentes aceitam essa posição de inferioridade para que possam ter alguma classe alocada abaixo de si na escala social, para ter alguém contra quem possam descarregar seu descontentamento.

Além dessa maneira mais “tradicional” de entender o ressentimento, há outra, que remete aos modos ativos e reativos, citados na seção anterior, e que se endereça para a noção de transvaloração dos valores, como mencionamos. Enquanto o cativo

pode ser visto como mais fraco que o latifundiário do ponto de vista da representatividade política, e, na maioria dos casos, não poderia agir diretamente para que essa estrutura se modifique (o que, dependendo da forma como se reage a essa situação, poderia caracterizá-lo dentro de um conceito mais amplo do ressentimento: aquele que não consegue responder imediatamente a uma agressão), ele rapidamente escaparia desse arranjo por almejar o fim de todo e qualquer cativeiro. Uma versão da transvaloração dos valores, caso tal conceito nietzschiano seja aplicado a uma situação social concreta. Não importa aqui os casos de exceção, como as inúmeras insurreições e revoltas comandadas por escravizados que lutavam com seus próprios punhos pela liberdade, ou os casos espaçados em que escravos queriam apenas se transformar em donos de outros escravos, mas apenas o personagem-conceito, o tipo cultural, criado por Schwarz. Personagem que está representado na comemoração dos cativos libertos pela abolição da escravatura – celebração essa tão bem retratada pelo próprio Machado em uma famosa crônica publicada cinco anos depois da assinatura da Lei Áurea dentro da série “A semana”, na *Gazeta de notícias*:

Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou, e todos saímos à rua. Sim, também eu saí à rua, eu o mais encolhido dos caramujos, também eu entrei no préstito, em carruagem aberta, se me fazem favor, hóspede de um gordo amigo ausente; todos respiravam felicidade, tudo era delírio. Verdadeiramente, foi o único dia de delírio público que me lembra ter visto. (Machado de Assis: 1994.)

Esse personagem que foi às ruas junto com Machado – mesmo o Machado que se via como “o mais encolhido dos caramujos” e ainda assim foi comemorar junto com o povo –, esse personagem que proporcionou “o único dia de delírio público” que Machado lembra ter visto, que comemorou e fez “grande sol” pois “todos respiravam felicidade”, quando promulgada a abolição do regime de escravidão, representaria, assim, o homem ativo. Ele pode até se sentir atingidos por um agressor – a condição da escravidão, a posição humilhante que ser um cativo o obrigava a manter, a incapacidade de responder à altura das agressões ou simplesmente esquecer as violências constantes –, mas rapidamente, na primeira oportunidade quer sair dessa postura, quer se tornar dono da sua própria vida, não responder a qualquer outro motivo se não a própria vontade, sua vontade de poder. O “delírio público” demonstraria uma unanimidade entre todos os presentes na comemoração para se acabar com o

degradante ordenamento político-social-moral e, ato contínuo, se criar outro, completamente diferente, em que não haja mais escravizados, em que a escravidão seja vista como aviltante, em que todos os homens tenham as mesmas condições de vida, iguais em suas diferenças. Ou seja, se o ressentimento é o processo digestivo de uma agressão recebida, os homens e as mulheres escravizados conseguiram elaborar a situação degradante e, de forma ativa, se portam a favor de uma nova sociedade em que não há mais tal imposição. Uma transformação do “certo” e do “errado”, como um todo. Ou, para dizer junto a Nietzsche, uma transvaloração dos valores.

Se os homens e as mulheres escravizadas são o exemplo do tipo ativo nietzschiano, o agregado seria a imagem-mor do homem ressentido, do homem reativo. Eles seriam a representação de uma certa camada média que quer, meramente, manter os seus pequenos privilégios, os seus pequenos poderes, sem se preocupar com qualquer modificação da comunidade em que vivem. Eles almejam, no máximo, suplantar a posição do latifundiário – se economicamente não for possível, ao menos social e politicamente. Tomar o posto que é dos homens ricos, de forma a ele próprio ser o homem rico que vai poder, então, descarregar nos demais componentes da sociedade suas frustrações. O agregado não vislumbra a mudança estrutural da sociedade, como o fim da escravidão, ele só quer garantir que ele não seja confundido com um escravo. Embora possa estar próximo do cativo, ele se vê como uma versão aproximada dos ricos. Esse sentimento de reatividade pode ser bem exemplificado pelo primeiro capítulo de *Quincas Borba*:

Rubião fitava a enseada, — eram oito horas da manhã. Quem o visse, com os polegares metidos no cordão do chambre, à janela de uma grande casa de Botafogo, cuidaria que ele admirava aquele pedaço de água quieta; mas, em verdade, vos digo que pensava em outra coisa. Cotejava o passado com o presente. Que era, há um ano? Professor. Que é agora? Capitalista. Olha para si, para as chinelas (umas chinelas de Túnis, que lhe deu recente amigo, Cristiano Palha), para a casa, para o jardim, para a enseada, para os morros e para o céu; e tudo, desde as chinelas até o céu, tudo entra na mesma sensação de propriedade.

— Vejam como Deus escreve direito por linhas tortas, pensa ele. Se mana Piedade tem casado com Quincas Borba, apenas me daria uma esperança colateral. Não casou; ambos morreram, e aqui está tudo comigo; de modo que o que parecia uma desgraça... (ASSIS: 1994)

Rubião releva até mesmo a morte da irmã, justamente porque ele conseguiu sair de uma posição livre, porém subalterna – a de professor – para se transformar em “capitalista”, alguém que não depende mais de nenhum favor. Quando ele coteja o passado com o presente, a única mudança, a única alteração que há é a sua própria, que não lhe chega por sua obra, mas por força de um *favor* de Quincas Borba, que lhe deixa sua herança.

Machado também fala sobre o agregado – e de forma até mais direta – em *Dom Casmurro*, com o personagem José Dias, um charlatão que se passa por médico e é “adotado” pela rica família de Bentinho. Não quer que Bentinho, quando jovem, se aproxime da filha do Pádua por não imaginar que a outra família esteja à altura da *sua* família, a família que ele parasita. Nesse caso, porém, José Dias não consegue ascender socialmente, vive das migalhas que caem da mesa dos senhores, donos de terra e proprietários de escravos – e alimenta e protege essa estrutura para que ele continue recebendo esse benefício. No caso Rubião, vemos a transformação do professor em capitalista em meros dois capítulos – como se compartilhassem o mesmo modo de pensar. No segundo capítulo de *Quincas Borba*, Rubião ainda fica um pouco constrangido com o fato de ter “desejado” a morte da própria irmã, o “espírito do ex-professor” fica “vexado daquele pensamento”, como o narrador escreve, mas logo se distrai com alguma vista da Baía, da Praia de Botafogo: o coração do capitalista já o toma. Em seguida, ele imagina que foi bom a irmã ter morrido, sem deixar filhos, porque aí o dinheiro ficava para ele, indubitavelmente. Em ambos os casos, vemos como o agregado não pode agir, é “agido”; não é sujeito de si, mas sujeitado. É, em resumo, um ressentido, que apenas reage, que segue os formatos já estabelecidos, que quer se manter como um dependente dos ricos.

Gostaríamos de sugerir ainda que Nietzsche também caracterizaria o terceiro personagem levantado por Schwarz, o latifundiário, o dono de escravos, aqueles que juntam poder político e econômico, como ressentido. Como exemplo, poderíamos apresentar uma outra crônica publicada também na *Gazeta de Notícias*, dentro da série que ficou conhecida como “Bons dias”, a 19 de maio de 1888, portanto menos de uma semana depois da assinatura da lei que libertou os cativos. Ou poderíamos mostrar a

completa falta de ação de Brás Cubas, que assiste à sua própria vida se desenrolar – durante a própria vida, e após morrer, espelhando o processo do defunto-autor – e não consegue interferir muito nela; ou mesmo Bentinho, que quando mais velho, se mostra incapaz também de controlar o seu ciúme doentio que sente por Capitu, uma “vontade [...] de tornar Capitu culpada, até ser impossível a expiação, sua vontade de vê-la castigada, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua vontade de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa” (Ceiz: 2015, 121). Mas fiquemos com o texto factual por mostrar o ressentimento de frente, mesmo que indiretamente e também porque apresenta uma conexão direta com o tema da escravidão, abordada no primeiro exemplo aqui. Nesse texto, Machado ficcionaliza um dos personagens da elite econômica com sua ironia característica. O protagonista-narrador sem nome é um homem de posses que cita pedantemente cacos de frases em diversas línguas e encara a sua relação com o homem que ele mantém escravizado pelo lado da submissão ou pelo viés econômico, de propriedade. Percebendo que a abolição era inevitável, ele decide se antecipar e alforriar seu cativo (de nome Pancrácio⁴⁹, o único a ser nominado no conto-crônica) antes que fosse obrigado a isso. Porém tal ato “benevolente” acontece, por coincidência, apenas uma semana antes do famoso dia 13 de maio. “Alforriá-lo era nada; entendi que, perdido por mil, perdido por mil e quinhentos, e dei um jantar” (Machado de Assis: 1994), diz o narrador sublinhando a força do caráter pecuniário da sua medida. Pensando, entretanto, que era necessário haver alguma compensação por essa perda, ele decide lucrar com essa atitude. O jantar vira um evento de autopromoção, de divulgação de seu *altruísmo*. Em seguida, decide aproveitar o ensejo e virar deputado – e pretende fazer seus eleitores saberem o quanto ele havia sido *magnânimo* por ter livrado Pancrácio do cativeiro (porém, ao libertar Pancrácio, ele sugere que o agora ex-escravo permaneça trabalhando e ganhando um mísero salário). No dia seguinte da libertação, entretanto, ele já dá um peteleco no agora funcionário Pancrácio “por me não escovar bem as botas”, argumenta o narrador. E o motivo dessa insolência, segundo o ex-dono de escravo, é a liberdade recém conquistada. Nos dias que se sucedem, as agressões continuam, como outrora. O patrão

⁴⁹ Que pode ser tanto o nome de uma luta greco-romana – portanto, denotando a força do escravo em se libertar de tal condição – como a característica daquele que não tem inteligência ou juízo, o que poderia ser a forma como o dono do cativo o enxerga.

argumenta: “Ele continuava livre, eu de mau humor; eram dois estados naturais, quase divinos”. Ou seja, diante de uma situação que é vista como uma agressão – a tentativa de mudar a estrutura social, a perda de um privilégio visto como um direito – ele se sente uma vítima da situação (a perda do escravizado) e vai reagir a isso de forma a produzir algum tipo de ganho, algum tipo de benefício, além de tentar que o ex-escravo continue a se sentir como escravo. Tudo para que as estruturas sociais permaneçam as mesmas, “estados naturais, quase divinos”. Aliás, muito parecido com o tipo de comportamento que Agamêmnon espera de seus súditos. Qualquer movimento que seja fora desses parâmetros é visto como um atrevimento, uma arrogância, uma audácia – uma agressão (talvez a inveja seja essa: Agamêmnon, como todos os escravos em pele de senhores, inveja aqueles que podem agir, sem se importar com os demais). Outro exemplo de um ressentido-reativo, que não quer qualquer tipo de mudança ou transformação na sociedade, nem mesmo em si mesmo.

Com esses exemplos, pode parecer que há uma dificuldade em se escapar do ressentimento. Mas, mesmo que seja difícil, é possível, sim, fazer uma diferença de como lidar com o ressentimento. Em todos os casos apresentados aqui, o ressentido, este homem reativo que vive dentro do ressentimento sem querer sair dele, tem medo de uma mudança verdadeira nas disposições político-social-morais porque se acha fraco demais para encarar qualquer novidade que o retire da posição a que ele está já acostumado. Toda ameaça a essa condição é entendida como uma agressão pessoal a ele e, diante dessa “violência”, ele se autoriza a assumir eternamente a identidade de vítima. Agamêmnon não quer perder a certeza da bajulação de seus súditos; o homem da retórica não quer perder a vantagem explícita travestida de submissão daquele com dificuldade em se comunicar; os cristãos não querem perder o orgulho de suas derrotas, da fraqueza de seus ascetismos; o nazista não quer perder a autorização para menosprezar todos aqueles que ele acredita ser inferior; os brancos-masculinistas não querem perder os benefícios históricos que essa coincidência de fatores lhes proporcionou – caso parecido com o dos latifundiários e dos agregados, talvez seus antepassados. Estes ainda têm o mecanismo do favor para usar como um traço de distinção social. Outro detalhe que os une: todos, para manter essa posição impassível, usarão de violências – reais ou simbólicas.

O ressentimento que caracterizamos como reativo está associado desde sempre a uma relação de submissão contendo um personagem que quer manter sua postura de suposta e relativa inferioridade ou, mais precisamente, de vítima (mesmo quando é um rei, senhor de terra ou um grupo social dominante) para continuar a “lucrar” com a situação, para manter os privilégios em que ele permanece ganhando com a relação estabelecida, num processo de imobilidade eterna. O ressentido-reactivo quer se manter ressentido-reactivo. Por isso que o ressentimento precisa ser, se não eliminado, posto que ele acompanha a humanidade desde provavelmente o seu alvorecer, trabalhado, superado, digerido, esquecido ou expelido, que ele seja visto, no máximo, como adubo para que a vida floresça. Para podermos criar e, ao mesmo tempo, estarmos abertos ao novo. Para termos uma postura ativa em relação à existência.

4.5 – A má consciência e o ideal ascético

Como já visto, Deleuze fala no seu principal livro dedicado a Nietzsche (2018, 49-50) que as formas principais do niilismo são, além do ressentimento, a má consciência e o ideal ascético. São modos reativos, são formas de vingança, são “o motor da história universal, o famoso ‘sentido histórico’, ou ‘sentido da história’, que encontra no cristianismo, num determinado momento, sua manifestação mais adequada” (Deleuze: 2018, 49-50). Como são aparentados tanto com o niilismo quanto com o ressentimento, talvez seja importante descrever suas particularidades que os tornam maneiras outras de se entender o niilismo – e o próprio ressentimento.

4.5.1 – A má consciência

A má consciência é mais bem explicada na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, de Nietzsche. Ele começa essa dissertação lembrando que o homem está habilitado a fazer promessas – um dos pontos que ele levanta em oposição à capacidade

de esquecer dos homens fortes, dos senhores de si –, e que essas promessas tinham como fim “tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável” (GM 2 §2). Promessa, aqui, é a capacidade do homem de criar uma identidade para si, sua postura *imutável*, sua forma de se tornar *uno*, de não se transformar, de ser sempre o mesmo, independentemente dos diferentes tipos de porvir que ele porventura venha a enfrentar. É prometer ser um único personagem apenas, um personagem invariável. “Esta é a longa história da origem da *responsabilidade*”, escreve Nietzsche (GM 2 §2), quase como se caçoasse dessa palavra, mostrando que essa “responsabilidade” cortou as muitas possibilidades de ser do homem, para ele ser apenas o homem, o último homem. Essa responsabilidade retirou sua adaptabilidade, sua mutabilidade, sua capacidade de encarar o devir histórico como se fosse um ingrediente para a sua própria vida. A seguir, Nietzsche explica que essa responsabilidade se introjetou no homem se transformando num instinto (o que demonstra que para Nietzsche nem mesmo o instinto é uma espécie de essência), e mais que apenas um instinto: um instinto dominante, que recebeu um nome: consciência (GM2 §2).

Apesar de ter dito anteriormente (GM2 §1) que a memória pesada é uma característica do homem reativo, do homem ressentido, Nietzsche explica em outro momento que a memória não é algo “natural”, “intrínseco” ao homem, porque a inteligência do homem seria “voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana”, seria uma “encarnação do esquecimento” (GM2 §3). Houve uma necessidade, pois, de se criar a memória, e, para a empresa, se utilizou da brutalidade, da violência, daquilo que causa dor: “é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós, quando nos tornamos ‘sérios’”, conta Nietzsche (GM2 §3), sublinhando como a seriedade associada com a sociedade europeia da sua época foi uma construção baseada na agressividade – e demonstrando o quanto ele não é um partidário da força de forma gratuita, sem um propósito de crescimento da própria vida. Para ele, é preciso ter sempre o reforço da vida, da vontade de poder como fim. No caso da criação da memória, no entanto, a memória que vai pesar, que vai ser de difícil digestão, que vai impedir o homem de ser leve, maleável, que vai prendê-lo à seriedade de uma identidade que o torna mais estático, Nietzsche se mostra contra. “Jamais

deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória”, Nietzsche escreve (GM2 §3).

A má consciência nasce de um desenrolar do processo de introjeção das memórias com uma relação direta entre culpa e dívida (conforme explicitada no capítulo 3). Aqui Nietzsche vai tentar se posicionar contra a ideia de “livre arbítrio”, não para dizer que somos incapazes de qualquer influência em nossas atitudes particulares, o que, como já visto, não é o que ele defende, mas para dizer que a cadeia de tomada de decisões para uma ação é bem mais complexa que um simples autoconvencimento de uma certa postura. O livre arbítrio estaria carregado de uma tradição cristã, que colocaria no colo do indivíduo a completa responsabilidade sobre a sua vida, sem considerar todo o dinâmico conjunto de forças em que ele está sempre inserido. O indivíduo, Nietzsche parece querer insistir, é apenas uma entre as demais e incontáveis peças, não pode carregar sozinho o ônus dos seus resultados.

Dentro dessa lógica do livre arbítrio, o castigo funcionaria como uma espécie de reparação por um ato considerado errado; o criminoso é visto como alguém que poderia ter agido de outra maneira e, por conta disso, merece receber uma espécie de reparação pedagógica, com o fim de não repetir o ato. Haveria nesse raciocínio uma “ideia da equivalência entre dano e dor” (GM2 §4), que é uma adaptação da outra relação, igualmente antiga, entre credor e devedor. A culpa seria uma espécie de dívida que o sujeito, em tese dono da liberdade de escolha de suas atitudes – o livre arbítrio –, precisa carregar por ter cometido um erro, por ter se desviado das normas aceitas pela sociedade. O credor pode ter perdido um bem, dinheiro ou terras, mas ele será compensado com o castigo sobre o devedor-criminoso, aquele que cometeu o delito. “Através da ‘punição’ ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’” (GM2 §5). Nietzsche lembra que, embora para uma sociedade *séria* como aquela em que vive pareça vulgar exaltar a violência, ou associar a violência a algum tipo de prazer, numa conotação sádica, “a *crueledade* constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga” (GM2 §6). Dessa forma, quem sofria o delito, quem

perdia o bem, tinha direito de se refestelar com o fazer-sofrer sobre o corpo daquele que teria cometido o crime.

Por outro lado, o homem que praticou seu livre arbítrio e, mesmo assim, não conseguiu atingir um estágio em que a vida não apresenta sofrimento, este homem poderia ser tomado por um sentimento de impotência generalizada, cair em prostração, já que o seu sofrimento, suas ações, soariam como despropositadas, sem qualquer razão de ser, perdidas. Nietzsche defende que o “que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (GM2 §7). Contudo, nunca teria havido sofrimento sem sentido: se nos tempos antigos, o sofrimento era explicado “em consideração a espectadores ou a seus causadores”, os cristãos lhe introduziram “um mecanismo secreto de salvação” (GM2 §7).

Deleuze faz uma comparação um pouco diferente. Ele explica que haveria duas formas de encarar o sofrimento que partem de uma mesma paixão, mas que encarariam esse martírio de forma angularmente oposta: uma que afirmaria a vida, no caso o sugerido por Dioniso, e outra que negaria a vida, representado por Cristo. O deus grego do teatro, do vinho, da insânia, é um personagem sempre evocado por Nietzsche como um símbolo das tragédias teatrais da Antiguidade, como aquele que mostraria como não há um controle absoluto sobre nossas vidas – não há livre arbítrio, como aliás bem mostram os palcos gregos – e que precisamos ser fortes o suficiente para lidar com esse futuro-destino como um escultor lida com o pedaço de mármore, produzindo uma obra de arte. O sofrimento, se ele porventura surgir, deve ser visto como parte integrante da vida, não como uma condenação, como uma pena a se cumprir. A dor e a delícia da vida acontecem da mesma forma, dentro de uma cadeia imensa, multidimensional e incognoscível de causa e consequência. Devemos lidar com ambas com a mesma coragem e com a mesma certeza: elas constituem nossa existência, independentemente do nosso arbítrio. Por outro lado, no cristianismo, o sofrimento mostraria que a vida é intrinsecamente injusta. “Além disso, significa que ela deve ser justificada, isto é, redimida de sua injustiça ou salva, salva por este mesmo sofrimento que há pouco a acusava: ela deve sofrer visto que é culpada” (Deleuze: 2018, 25). É esse o procedimento duplo que, segundo Deleuze, “Nietzsche chama ‘a má consciência’ ou a

interiorização da dor” (Deleuze: 2018, 25). Dito em uma frase: “O castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento da culpa*” (GM2 §14). Ou: “o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’” (GM2 §15). Esse é o objetivo do niilismo cristão, o niilismo negativo, nas palavras do próprio Deleuze, o niilismo que surge como forma de dar um sentido para a vida, mas tem duas consequências bem claras: “por um lado a máquina de fabricar a culpa, a horrível equação dor-castigo; por outro lado, máquina de multiplicar a dor, a justificação pela dor, a imunda oficina” (Deleuze: 2018, 25).

4.5.1.1 – A relação entre ressentimento e má consciência

Na discussão sobre má consciência na GM2 também aparece a preocupação nietzschiana de evitar que a Justiça se torne, ou se solidifique como, uma forma institucionalizada de vingança, com o credor “se vingando” de formas diferentes do devedor, daquele que cometeu alguma violação. E “o que é a Justiça”, segundo a leitura de Deleuze? É a transmutação do que seria a principal pergunta da filosofia para Nietzsche, a saber: “A existência tem um sentido?” (Deleuze: 2018, 30-1). Uma vida não pode ser avaliada pela quantidade de faltas sofridas, e por consequência a busca incessante para inverter ou reverter essa agressão, para que não se mostre como “inferior”; mas da forma como se lida com o fado, a ventura, a fortuna. “Há muito tempo, e até hoje, só se procurou o sentido da existência colocando-a como algo faltoso ou culpado, algo injusto que devia ser justificado. Precisava-se de um Deus para interpretar a existência”, argumenta Deleuze (2018, 30-1). Esse é o formato da má consciência, formulado pelo cristianismo e que influenciou toda a filosofia ocidental. “Precisava-se acusar a vida para redimi-la, redimi-la para justificá-la” (Deleuze: 2018, 30-1). A vida é diminuída, mas o Deus cristão, que “é ao mesmo tempo carrasco, vítima e consolador, a santíssima Trindade, o sonho prodigioso da má consciência” (Deleuze: 2018, 27), aparece para justificar a existência, para dar o sentido *justo*.

Por isso que Nietzsche insiste em lembrar que o homem ativo estaria mais próximo da Justiça, do que ele considera Justiça, que aqueles que seguissem esse

formato credor-devedor. Primeiro porque o homem se realmente forte encararia os seus agressores como insignificantes, como personagens que jamais o afetariam. Uma sociedade assim não precisaria criar um sistema em formato de circuito que apenas teria uma “resposta” aos delitos, que, por seu turno, de alguma forma justificasse a existência. “Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* os seus ofensores. ‘Que me importam meus parasitas?’, diria ela” (GM2 §10). Desta forma Nietzsche acredita que o inventor da má consciência tem um e apenas um nome: “o homem do ressentimento” (GM2 §11). Porque é apenas o homem fraco, aquele que só reage, só sabe viver respondendo ao que o forte fez, que se acha uma vítima das agressões alheias. Nietzsche não está, necessariamente, sendo um antipunitivista *avant la lettre* (pode até ser que esteja, mas essa não é a discussão aqui), mas mostrando que um sistema de Justiça que se baseie numa reencarnação da vingança em outros modelos tende a amesquinhar o homem, que buscará sempre a condição de vítima, para que possa se vingar ou praticar o fazer-sofrer – quando ele se sente como superior –, mesmo que de forma higienizada, à distância, de modo *autorizado* e “sério”, como cabe a uma sociedade em que a promessa é um dos seus fundamentos. Daí a relação entre ressentimento e má consciência. Se ressentimento for visto como um sinônimo para forças reativas, uma das formas de ele se mostrar é por meio da má consciência: Se o “ressentimento é [...] caracterizado pela incapacidade de afirmar a si mesmo, a não ser em oposição a um mundo externo hostil”, como mostrado anteriormente, quando a “vontade de poder de uma pessoa é voltada para dentro, onde ela se arranha incessantemente, produzindo má consciência, e não para fora, na forma de autoafirmação” (NEWMAN: 2018, 18).

Considerando como categorias em separado, Deleuze faz um pequeno sistema para tentar explicar a diferença entre ressentimento e má consciência, para saber como eles se mostram como faces do niilismo, como demonstrações do homem reativo, do fraco. Se o ressentimento é uma espécie de vitimização sobre todos os aspectos, isto é, se o ressentido é aquele que não consegue estar à altura de qualquer dos encontros que ele porventura tenha na vida, encarando essas convergências como conflitos, choque, enfrentamento, sendo que ele é sempre aquele que vai *perder*, exatamente por ser fraco, e o outro sempre será o agressor, há uma ligeira inversão dos papéis na má consciência.

Para usar uma imagem, poderíamos dizer que o homem da má consciência se sente culpado por encontrões em que ele nem mesmo participa. Em suma: “No ressentimento (é tua culpa), na má consciência (é minha culpa) e em seu fruto comum (a responsabilidade)”, escreve Deleuze, que argumenta que essas são, para Nietzsche, “as categorias fundamentais do pensamento semita e cristão, nossa maneira de pensar e de interpretar a existência em geral” (Deleuze: 2018, 33-4). A culpa, a dívida, que nunca será paga – porque o Deus cristão, “carrasco, vítima e consolador”, ao mesmo tempo, morreu na cruz pelos pecadores. Foi um “golpe de gênio do *cristianismo*”, explica Nietzsche: “o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor*” (GM2 §21). Nunca haverá pagamento o suficiente para compensar o sacrifício de um Deus. Por isso, inclusive, a importância para o homem do ressentimento do ideal ascético.

4.5.2. – O ideal ascético

“O que significam ideais ascéticos?”, assim começa a terceira dissertação da GM, que tem exatamente esse mesmo título. Ao longo do GM3 §1, Nietzsche vai mostrar, de diferentes perspectivas, como tal conceito vai ser encarado de maneiras diversas entre si. Nesse início, mais que explicar o conceito em si, como se pudesse ser dito *o que é* algo, Nietzsche parece sugerir mostrar a sua *utilidade*, *o para que serve* do ideal ascético, qual é o resultado para quem usar o ideal ascético, em diferentes grupos. Ele menciona artistas, filósofos e eruditos, as mulheres, “os fisiologicamente deformados e desgraçados (a *maioria* dos mortais)”, sacerdotes, santos, para concluir: “Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [*horror ao vácuo*]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM3 §1) – uma frase que já utilizamos trecho na discussão sobre niilismo. Nietzsche quer dizer

que o ideal ascético, de uma forma geral, funciona como uma ferramenta que dá sentido para o sofrimento de uma existência sem uma direção prévia, sem uma certeza marcada na eternidade. O ideal ascético serve, dito de outra forma, para ocupar o vazio niilista que perpassa a “consciência responsável” daquele que precisa manter o personagem intacto.

Para exemplificar o caso filosófico, Nietzsche vai atrás de Schopenhauer, lembrando que o seu mestre foi claro quanto ao efeito entorpecedor da contemplação estética sobre o interesse sexual, ou seja, sobre o que seria uma função ascética da arte. Segundo Nietzsche, Schopenhauer via a libido como um problema, já que ele não controlaria tais impulsos; sendo assim, o efeito dormente que a arte praticaria serviria como uma maneira de evitar a tortura de tal excitação (GM3 §6). Essa implicância contra a vontade, dito de forma ampla, contra os impulsos não-rationais, sendo estes de caráter sexual ou não, contudo, não seriam uma particularidade schopenhauriana, de acordo com Nietzsche. Para o autor da *Genealogia da moral*, “[e]xiste incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, e em toda parte onde houve filósofos (da Índia à Inglaterra, para tomar os dois polos opostos da aptidão para a filosofia), peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade” (GM3 §7). Nos termos desta GM3, haveria “uma peculiar parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético” (GM3 §7). Isso teria uma razão de ser, evidentemente. O filósofo da tradição enxergaria nessa negação das vontades, nessa retirada do mundo físico para outro, além – ideal ou paradisíaco –, “como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade” (GM3 §7); como se fosse uma premissa para o próprio fazer filosófico, mas uma premissa das mais elevadas, aquela de onde será feito o melhor da filosofia. Isso porque tal proposta respeitaria o histórico que propõe a negação do corpo, da imanência, ou da carne, dependendo de a qual tradição tal filósofo se filia. No início do fazer filosófico, a atitude dos filósofos, “caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada”, diz Nietzsche, “teve sempre de imitar e mimetizar os tipos já estabelecidos do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira poder existir” (GM3 §10). A *esperança* nietzschiana seria que esse espírito inicial poderia ser visto como uma “triste e repulsiva lagarta”, que, depois do processo

de metamorfose, poderia finalmente afirmar a vida em suas práticas. Porém, Nietzsche se mostra reticente: “Isto mudou realmente?” (GM3 §10).

Tais filósofos iniciais foram aqueles que conseguiram mirar num ideal que negasse todos os impulsos não-rationais do corpo, que imaginaram ser possível viver, e em alguns casos até viveram, desprezando a “terra”, como Zarathustra chama a imanência. Em suma: na tradição filosófica ocidental, o ideal ascético foi encarado como uma condição senão indispensável, ao menos constante, porque, desde o seu início com Sócrates-Platão, e depois reforçado com a tradição cristã, a ascese foi encarada como parte integrante do fazer filosófico, como um dos seus principais elementos. “Há muito tempo”, acrescenta Deleuze (2018: 50-51), “pensamos em termos de ressentimento e de má consciência. Não tivemos outro ideal além do ideal ascético”, lembra, dando a entender que é possível, portanto, um novo tipo de ideal. Um ideal que não seja ascético ou que não se baseie unicamente na ascese, um ideal que proponha uma vida em outros termos, aceitando toda a sua complexidade. A vontade foi vista pela tradição mais comum do pensamento filosófico ocidental, Deleuze continua, como “uma coisa ruim”: “dizíamos que era necessário retificá-la, refreá-la, limitá-la e até negá-la, suprimi-la. Só assim ela era boa. Nenhum filósofo, ao descobrir aqui ou ali a essência da vontade, deixou de gemer sobre sua própria descoberta”, argumenta (Deleuze: 2018, 50-51), defendendo que há apenas um único filósofo “não geme sobre a descoberta da vontade, que não tenta conjurá-la, nem limitar seu efeito”: Nietzsche (Deleuze: 2018, 50-51).

4.5.2.1 – A ascese como disciplina

A proposta nietzschiana de abdicar desse ideal ascético ao fazer filosofia – e ao viver qualquer tipo de vida, como se verá – não é uma sugestão de vale-tudo, em que deveríamos abdicar por completo da razão, de alguma tentativa de organização interna, em prol simplesmente de nossos impulsos mais primários, de forma descontrolada. Um pouco antes dessas passagens, Nietzsche chega a dizer que “entre castidade e sensualidade não há oposição necessária; todo bom casamento, todo verdadeiro caso

amoroso está além desta oposição” (GM3 §2). O objetivo dele é, mais uma vez, estar “além” das oposições, desses pensamentos dicotômicos, dessas duplas de valores em que um está necessariamente errado e é ruim, enquanto o outro é, de forma automática, o oposto. Como sempre, Nietzsche não quer simplesmente inverter a tábua de valores, em que o importante seria aquilo outrora desprezado, mas criar uma nova tábua, uma que seja além de bem e mal, como indica o título de outra de suas obras, em que aceitemos ambos os impulsos como constituintes, e afirmadores, da nossa vida.

Dentro dessa lógica e demonstrando o quanto Nietzsche não era totalmente contrário a algum tipo de estruturação interna das forças que constituem qualquer ser que possa ser visto como um indivíduo, podemos sugerir que os comentários nietzschianos sobre a anarquia, por exemplo, poderiam ser vistos como uma espécie de defesa de certa organização, uma organização que iria além da meramente político-social. Dito com outros termos: Nietzsche não estaria falando apenas de uma forma de ordenação comunitária quando critica o anarquismo, mas reclamando de uma certa má alocação de energia, isso em qualquer tipo de sistema. Quando Nietzsche inventa o neologismo misarquismo (GM2 §12), algo como “ódio ao governo”, para citar um caso correlato, ele menciona a “idiossincrasia democrática contra tudo o que domina e quer dominar”; logo em seguida, no mesmo parágrafo, todavia, ele critica a leitura de Herbert Spencer sobre a teoria darwinista da evolução. É notório que Spencer foi um dos principais nomes, se não o principal, do que ficou conhecido como “darwinismo social”, em que se tentou importar para o âmbito sociocultural o evolucionismo de Darwin, o que serviu de justificativa para diversas formas de preconceito e violências contra civilizações que eram vistas como “irresponsáveis”, para usar uma terminologia própria a Nietzsche. Mas havia também um componente, digamos, biológico em toda a discussão. Ou psicofisiológico, para voltarmos novamente aos termos nietzschianos. Lembremos, inclusive, que Nietzsche se dizia um médico da civilização (GC Prólogo §2, p. ex.), não um sociólogo. Suas discussões eram sobre a vida, qualquer tipo de vida, mesmo que fosse a “vida” de um determinado grupo social, e quais eram as formas dessa vida florescer. Na passagem em que ele fala sobre o misarquismo (o ódio ao governo), ele vê que tal modo “já se apossou de toda a fisiologia e teoria da vida, com prejuízo dela, já se entende, ao lhe retirar uma noção fundamental, a de *atividade*”

(GM2 §12). Parece uma defesa de uma certa vontade de poder que seja também apontada para si, num processo de construção do próprio caminho. Ele é contra a ideia do livre arbítrio não porque ele acha que o homem deve apenas se tornar espectador da própria vida e que estaríamos condenados a um determinado destino e bastaríamos nos contentar com as condições impostas – ao contrário –, mas porque ele despreza a ideia de que nossas intenções são as únicas componentes da nossa vida. Isto é, Nietzsche não advoga em favor de um vale-tudo impulsivo, impetuoso, destrambelhado até, quando o tema é a própria vida. É possível atuar – ter uma “atividade”, como escrito acima – quando o tema é a produção, a criação da existência. Haveria uma necessidade da produção de um novo tipo de educação dos afetos, como escreveu Giacoia (2021, 32). Saul Newman (2018) vai além e lembra que todo o trabalho de Michel Foucault ao fim da vida, publicado depois nos volumes 2 e 3 de seus livros sobre a *História da sexualidade*, nos quais aborda a estética da existência e o cuidado de si, seria uma defesa de certa ascese, embora não uma ascese em termos cristãos, empobrecedora de vida, mas uma prática que tivesse o intuito de tornar o homem livre. Nessas obras, como se sabe, Foucault estuda modos de disciplina da Grécia e de Roma na Antiguidade, “como meditação, abnegação, interrogatório ético” (Newman: 2018, 30-31), que tinham como objetivo não deixar que os homens se tornassem reféns nem mesmo dos próprios impulsos, das próprias vontades. Não era uma espécie de sublimação, ou de substituição, como a proposta por Schopenhauer, em que a libido era desviada da sexualidade para as artes. Essas práticas seriam vistas como uma autoformação, uma autoconstrução, daí, os termos a que foram associados, cuidado de si e estética da existência. Como se a existência fosse uma tela em branco que poderia ser preenchida a partir de uma combinação entre essas práticas e a própria vida. O fim último desse programa estudado por Foucault não seria apenas o autocontrole ou uma pedagogia dos afetos, como também a construção de um melhor cidadão, de um indivíduo mais ativo para a própria sociedade. “As várias práticas associadas ao que Foucault chama de ascese tinham o objetivo de alcançar algum tipo de domínio sobre si mesmo, de modo que a pessoa não fosse tão suscetível a ser disciplinada e governada por outros”, argumenta Newman (2018, 31). Esse autogoverno, ou essa ascese, para voltar aos termos nietzschianos, quer por fim atingir o que Newman chama de

“inservidão voluntária” (Newman: 2018, 31). Em outras palavras: Newton sugere que uma autoformação a partir de uma ascese – uma “disciplina da indisciplina” nas suas próprias palavras (Newman: 2018, 31) – poderia produzir indivíduos *independentes e livres*, que não necessariamente obedeceriam ao jugo de determinadas autoridades. O que também poderia, de uma certa perspectiva, esbarrar numa interpretação de uma relação anárquica, já que desobedeceria a hierarquia, a ordem superior. O que, por fim, demonstra que a relação com ascese, e suas consequências, não é uma *linha reta*, um caminho sem qualquer desvio, em que, se soubermos como começa, saberemos como vai terminar. Porque mesmo Nietzsche admite abertamente: “Um certo ascetismo [...] uma dura e serena renúncia feita com a melhor vontade, está entre as condições propícias à mais elevada espiritualidade” (GM3 §9).

4.5.2.2 – Ascese como ideal: o sacerdote

Há um tipo de ascese, contudo, um tipo que produziu um ideal, um ideal que continua a ter seguidores ainda hoje em dia, que Nietzsche vai criticar duramente ao longo da GM3, como estando dentro do *universo* do ressentimento, das práticas reativas. Essa ascese é a proposta por um sacerdote – um sacerdote que, apesar de poder muitas vezes estar dentro de uma estrutura religiosa propriamente dita, não é necessariamente um ministro eclesiástico. Como explica Nietzsche, “ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes” (GM3 §11). Nietzsche parece estar se referindo a líderes hipócritas de grupos que propagam práticas que ele considera contra a vida, práticas reativas, que diminuem a potência dos seres; em suma: práticas ressentidas. “O sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse”, escreve ele, lembrando, todavia, que “difícilmente o sacerdote ascético será um defensor afortunado do seu ideal” (GM3 §11).

Tal personagem seria uma das encarnações mais perfeitas do homem do ressentimento, querendo dominar a vida – não exatamente a própria vida, mas em

especial a dos outros. Além disso, essa dominação não é no sentido de se “apoderar” da vida, aceitando-a em toda a sua complexidade, mas em outro, quase antagônico, em que se exerce um controle externo e extremo, eliminando sua heterogeneidade, como um refinamento, um processamento, um barateamento, fazendo com que a vida não se apresente da forma como ela é, cheia de altos e baixos, contradições, movimento, um processo que lida com “toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade” (GM3 §11). O sacerdote usa “a força para estancar a fonte da força”, isto é: sua força não é usada para aumentar a potência de vida, como Nietzsche sugere, mas o inverso, é um mecanismo para diminuí-la, amordaçá-la, para estancá-la, para envenená-la: o olhar do sacerdote “se volta, rancoroso e perverso, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria” (GM3 §11). O sacerdote quer, para os outros, o que se apequena, aquilo que entristece, a contrição. Ele “*busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício” (GM3 §11). Ou como explicou Deleuze (2002, 19): “O tirano necessita de almas despedaçadas, como as almas despedaçadas necessitam de um tirano”.

Por que, contudo, esse personagem *funciona* e não apenas, por que ele consegue ainda angariar seguidores? Simples: porque o sacerdote defende a vida, como explica Nietzsche. Contudo, ele defende uma vida fraca, diluída, uma vida “domesticada”, “em especial onde se impôs a civilização”, diz o pensador alemão: “o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida” (GM 3 §13). O sacerdote ascético se transforma num misto de “salvador, pastor e defensor” para “o rebanho doente”: “A *dominação sobre os que sofrem* é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade” (GM3 §15). Ele age como um médico, mas em vez de atuar contra as causas dos problemas, ele apenas cria pequenos mecanismos de satisfação momentânea. “Apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, não a sua causa, não a doença propriamente – esta deve ser nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal” (GM3 §17). O sacerdote é um consolador, um mitigador, jamais alguém que busca a cura ou faz um tratamento psicofisiológico, como gostaria Nietzsche, como Nietzsche enxerga o verdadeiro médico. Houve também, por parte desse sacerdote, a exaltação do trabalho, a “benção

do trabalho”, como escreve Nietzsche (GM3 §18), como forma de ocupar a vida do homem comum, sem deixar espaço para que ele enfrente o vazio da sua existência. O sacerdote ascético usou “a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a ‘impessoalidade’, para o esquecimento de si, para a “*incuria sui*” para lutar contra a dor (GM3 §18).

O sacerdote ascético precisa ser ao mesmo tempo fraco, para inspirar os seus “semelhantes”, mas, ao mesmo tempo, se mostrar um pouco mais forte, “para que tenha a confiança e o temor dos doentes, para que lhes possa ser amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus” (GM3 §15), um pouco no esquema da mistura do barbeiro da esquina com King Kong, como exemplificado por Adorno e Horkheimer (2015, 171), quando falava de personagens como Hitler, conforme visto anteriormente: “A imagem do líder satisfaz o duplo desejo do seguidor em se submeter à autoridade e ser ele mesmo a autoridade”. Nietzsche chega a dizer que esse sacerdote ascético vai emular o que ele chama de animal de rapina, associado por ele ao senhor, ao homem ativo, ao nobre, por agir corajosamente, sem subterfúgios, e sem se preocupar com as consequências dos seus atos sobre a própria existência; esse sacerdote vai acabar por travar combate, se colocando do outro lado, como um negativo, ou uma reação, às verdadeiras aves de rapina. Os sacerdotes não farão uma guerra aberta, justa, mas uma que seja permeada pela “astúcia”, pelo cálculo, como é digno desse personagem fraco, porém inteligente-sagaz-prudente (*Klug*).

Outra das habilidades do sacerdote ascético é impedir de “explodir” o “mais perigoso dos explosivos” (GM3 §15) entre o seu rebanho: o ressentimento. Principalmente porque é nesse antro que este “explosivo” é “continuamente acumulado”: “ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse estranho pastor – ele o defende também de si mesmo, da baixeza, perfídia, malevolência que no próprio rebanho arde sob as cinzas, e do que mais for próprio de doentes e combalidos” (GM3 §15). Esse peculiar sacerdote consegue proteger seu rebanho ao desarmar essa bomba, ou poderíamos acrescentar, ao posicionar esse artefato de forma que seus efeitos explosivos atinjam apenas os *outros*, aqueles considerados *fortes* e, como consequência

disso, como agressores. Nietzsche vai falar neste GM3 §15 que o sacerdote vai transformar o ressentimento (o outro é culpado pela minha dor) em má consciência (eu sou culpado pela dor do outro), invertendo a seta do ressentimento (“a direção do ressentimento é – *mudada*”, como Nietzsche escreve), como forma de controlar seu rebanho. Sentindo-se culpados, os homens do rebanho continuamente obedeceriam ao sacerdote em busca de uma absolvição – que só o sacerdote poderia fornecer (GM3 §20). Poderíamos cogitar, também, que o sacerdote seria capaz de, além de inverter a seta, organizar esse ressentimento, dar uma forma a essa força reativa que já está normalmente apontada contra o outro. “O sacerdote ascético tenta evitar que o ressentimento seja voltado contra o rebanho dos dominados e contra ele mesmo, ao inverter a direção do ressentimento”, argumenta Giacoia (2021, 51), lembrando que os portadores da má consciência poderiam, naturalmente, se voltar contra o rebanho ou contra o próprio sacerdote. É ele, o sacerdote, quem organiza esse processo para o exterior, num processo parecido com o narrado em Lenzer Heide.

No famoso apontamento que foi mais bem trabalhado no capítulo anterior, percebe-se que há casos em que o homem, quando está passando pelo niilismo reativo, para evitar cair no fundo do poço do niilismo passivo, acaba por eleger novamente um alvo por que lutar, por que viver – e voltar ao niilismo negativo. Se normalmente o niilismo negativo é associado com a construção de um ídolo a quem se deve adorar e por quem se deve diminuir sua potência de vida, como seguindo um ideal, ascético ou não (Deus, ciência, o bem etc.), no caso aqui, do ressentido, a idolatria poderia acontecer pelo inverso, pelo ódio, pela vingança, pela busca de um culpado que não seja *eu*. Em vez de um deus que possa nos *salvar*, alguém a quem culpar por suas agruras, um responsável pelo seu sofrimento. Em comum, nos dois casos, a prisão, a falta de liberdade, a ausência de ação. No segundo caso, do homem ressentido, um procedimento que ainda carrega elementos da reatividade, por estar reagindo a algo. Assim, poderíamos acrescentar que aqui (GM3 §15) Nietzsche relembra: “todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento”. Um agente, alguém que possa ser colocado como o responsável pelas suas dores, as dores do homem do ressentimento.

Ao organizar o seu rebanho, seu grupo, o grupo que o segue, o sacerdote ascético quer entregar a esse grupo um alvo para onde eles possam finalmente apontar e jogar suas bombas, “em ato ou *in effigie* [simbolicamente]” (GM3 §15), alguém que se tornará culpado por agressões, “pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie” (GM3 §15). O sacerdote, então, transformaria o ressentimento de um afeto sentido por uma pessoa, para uma violência autorizada, para uma ação, ou melhor, uma reação, uma ação de segunda categoria, como resposta pela agressão recebida anteriormente, uma vingança que se transveste de justiça. “Esta terapia sacerdotal do ressentimento tende a ser consuntiva, tende a alcançar um estado de fragilização e esgotamento contínuo do paciente, tornando sempre mais aguda e forte a adição a uma sede de vingança”, escreve Giacoia (2021, 66), que faz ainda a ressalva: uma vingança que “não pode mais ser curada”.

O sacerdote ascético cria, assim, um sentimento de corpo, de unidade, e dá um sentido para esse grupo. Ele mostra para onde devem mirar seus sentimentos mais pobres, mais degradantes, seus afetos mais tristes. Em vez de esquecer ou digerir, em vez de deixar passar ou metabolizar, devolver o sentimento de impotência em forma de agressão. “Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” (GM3 §15), é assim que pensa o “doente”, o ressentido. Não é preciso, assim, trabalhar ou elaborar o afeto negativo, a “emoção mais violenta de qualquer espécie” funciona como uma espécie de entorpecente, argumenta Nietzsche (GM3 §15). Basta descontar essa frustração em outrem para que se sinta leve: “eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhes for próximo” (GM3 §15).

O sacerdote aqui não é só do ascetismo – não é apenas o homem do niilismo negativo – mas um sacerdote de todo o espectro do ressentimento, do Ur-ressentimento, do ressentimento-geral, digamos assim. O ascetismo não desaparece: ele continua funcionando para “dentro” do grupo, a partir da má consciência, mas é acrescido também de uma reação para fora, contra os outros. As restrições praticadas por aqueles que seguem o ideal ascético, sugeridas pelos sacerdotes, funcionam também como maneira de inflar o ego dos que as praticam por se sentirem moralmente superiores aos

demais, àqueles que não conseguem, ou não querem, cumprir tais restrições. Nietzsche fala que os sacerdotes autorizam uma pequena dose da vontade de poder ao seu rebanho, ao prescreverem “amor ao próximo” – como se sabe, a vontade de poder é expansiva, é abundante e exagerada – na forma de “presentear, aliviar, ajudar, convencer, consolar, louvar, distinguir” os outros, ou o “próximo”. Esse ato de “caridade”, mas uma caridade hipócrita, que apenas disfarça uma tentativa de se sentir acima dos demais, cria a já mencionada “felicidade da ‘pequena superioridade’” (aparentada com o que Freud chamaria “narcisismo das pequenas diferenças”) “que acompanha todo ato de beneficiar, servir, ajudar, distinguir, é o mais abundante meio de consolo de que costumam servir-se os fisiologicamente obstruídos” (GM3 §18).

4.6 – O ressentimento e o fascismo

Desde o início desse capítulo, vê-se que o ressentimento vem sendo usado como ferramenta para explicar a ascensão de grupos de extrema-direita na contemporaneidade, grupos estes que por vezes são chamados e/ou podem ser caracterizados como fascistas ou neofascistas. A partir de uma leitura de Paschoal de uma passagem de Nietzsche, podemos ainda sugerir que o ressentimento está na origem do fascismo, mas agora entendido como o fascismo enquanto conceito em que, como explicado no capítulo 2, máquinas de guerra se instalam no interior de um Estado fazendo com que ele pratique o paradoxo de criar a destruição, o que acabará por culminar na sua autodestruição, em um Estado suicidário. Não que o ressentimento seja a causa do fascismo – seria um enorme exagero criar uma condição única para o fascismo, e nenhum estudioso do tema se aproxima dessa proposta – mas dizer que o ressentimento é ingrediente talvez indispensável do que estamos chamando aqui de fascismo. O ressentimento-geral, aquele que está por trás das reações, da reatividade, seja por meio da má consciência, do ideal ascético ou do próprio ressentimento, e aqui visto como um afeto específico, funciona como uma espécie de calor inicial que dá a partida para as tais máquinas de guerra mencionadas no esquema acima. Essas

máquinas de guerra que vão se infiltrar no Estado possuem um teor ressentido, são máquinas de guerra reativas; por isso, inclusive, se produz destruição: porque sua produção nunca é de primeira ordem, nunca é uma ação, mas uma reação, é *contra* algo ou alguém. No caso, contra todos os que não são identificados como iguais, todos que não são considerados a maioria, para, ao fim, destruir a própria sociedade, a própria organização social. O ressentimento funciona aqui como o calor inicial porque o fascismo age sempre como uma vingança contra um culpado vicário, que é escolhido como alvo para a compensação libidinal dos homens do ressentimento.

Quando um homem do ressentimento está em sofrimento, Paschoal relembra, ele acaba por buscar um responsável por essa dor, alguém que não seja ele próprio. “Tal sede de vingança contamina aquele homem, como o veneno de uma tarântula, e se espalha por sua alma. Ela já não se aplica somente aos seus devedores ou agressores, mas àqueles que simplesmente ‘não são iguais a nós’” (Paschoal: 2008, 41-2). Aplica-se *sobretudo* aos que “não são iguais a nós”, poderíamos acrescentar seguindo uma indicação de Adorno e Horkheimer. Segundo a dupla de teóricos alemães, normalmente não associados com esse grupo de autores reunidos até aqui, mas que podem ter uma boa contribuição por terem estudado em primeira mão o fascismo, a propaganda fascista “sugere continuamente, e algumas vezes de forma maliciosa, que o seguidor, simplesmente por pertencer ao *in-group*, é melhor, superior e mais puro que aqueles que são excluídos” (Adorno; Horkheimer: 2015, 177). Os dois estão comentando sobre o fascismo histórico, mas poderíamos imaginar que o mesmo procedimento aconteça no fascismo como conceito. Como visto no capítulo 2, há sempre uma tentativa de se criar uma maioria, um *in-group*, que nunca se concretiza, num processo que vai sempre excluindo do círculo aqueles que são considerados indignos. Foi uma “tendência” tanto “esmagar os que estão por baixo”, escrevem ainda a dupla alemã de pensadores, como também perseguir “minorias fracas e desassistidas” (Adorno; Horkheimer: 2015, 174) – todos que não faziam parte do grupo escolhido. A questão, como já visto e como se verá um pouco mais, é saber quem pertence, quem consegue pertencer a esse *in-group*. Não há qualquer “critério espiritual em relação a quem é escolhido e quem é rejeitado”, por isso, a escolha passa “por um critério pseudonatural como a raça”, anotam Adorno e Horkheimer (2015, 175-6) para sublinhar o caso do fascismo histórico. O argumento

aqui talvez seja a ideia do “pseudonatural”, isto é, do tipo de critério utilizado, que se julga “natural”, óbvio, lógico, mas que é criado artificialmente. O mesmo processo, podemos imaginar, acontece com relação aos homens do ressentimento, que sempre vão se pensar “naturalmente” como detentores de certos predicados que os tornam superiores àqueles que eles subjagam. No caso do nazismo, Adorno e Horkheimer explicam que a ideologia de raça remeteria por sua vez à “ideia de fraternidade primitiva revivida”, por ser “supostamente ‘natural’, um vínculo de ‘sangue’”, (Adorno; Horkheimer: 2015, 176), sublinhando que a ideia de fraternidade ainda era ligada à Revolução Francesa, o que seria um “tabu para os nazistas”, daí talvez a razão pela qual esta relação de similaridade que criaria um vínculo entre os nazista seja “mantida inconsciente” (Adorno; Horkheimer: 2015, 176). Em outras palavras, no nazismo, mas poderíamos sugerir que no fascismo-conceito, cria-se um critério vago e extremamente subjetivo, embora no caso apresentado, apoiado objetivamente no “sangue”, para se determinar quem faz parte do grupo ou não. Quando este primeiro critério “objetivo” não é mais suficiente, se reelabora os limites para determinar quem faz parte do grupo e quem não.

Ao hostilizar os “diferentes”, os homens fracos querem praticar a *justiça*, ou a sua forma de ver a justiça, que seria nada mais que colocar em prática a vingança contra o elo mais fraco da cadeia sócio-comunitária, descarregando sua insatisfação para compensar sua ferida, num processo que no vocabulário nietzschiano se diz “narcotizante” (GM3 §15). Esses que praticam tal tipo de “justiça” são chamados por Nietzsche (ZA, 2: “Das tarântulas”) de “pregadores da igualdade”. Paschoal recorda que, para o filósofo alemão, “esta concepção de justiça que defende a igualdade é, em última instância, o dístico da inveja contida e traz consigo os mais secretos anseios de tirania. Do ciúme acumulado surge o desejo de ser juiz” (Paschoal: 2008, 41-2). Ser juiz aqui quer dizer se enxergar como acima dos demais, moralmente superior aos outros, tanto para o autorizar a despejar sua frustração em forma de violência sobre aqueles considerados culpados, como para, ainda, decidir quem são estes culpados – daí a relação com a tirania: o “juiz” nada mais é que um tirano disfarçado. A Justiça, nesses moldes, funciona como vetor auxiliar das forças reacionárias, dando uma justificativa para se manter o estado de coisas.

Além de criticar essa busca por igualar as pessoas por baixo, por compartilhar a pobreza, diminuindo as suas potências e suas diferenças, como já vimos, haveria também na reprovação à *igualdade* feita por Nietzsche uma censura a essa tentativa de “disfarçar” os “mais secretos desejos tirânicos” “em palavras de virtude” (ZA 2: “Das tarântulas”). Quem Nietzsche repreende, portanto, dentro dessa pretensa *igualdade* é o homem fraco, na sua face hipócrita. Este falso igualitário não admite, não pode admitir em voz alta, em público, que, na verdade, quer destruir o seu “algoz”, aquele outro que ele imagina como o responsável pelo seu sofrimento – porque, se seguirmos o seu raciocínio, ele verdadeiramente não *quer*. Ele é forçado. Mesmo no caso de estar diretamente exterminando os “inimigos”, os fascistas, por exemplo, ainda se viam como vítimas do processo, como vimos quando Hitler em sua última comunicação ainda acusava os judeus pelos infortúnios da Alemanha nazista. Os nazistas *precisaram* praticar um genocídio para salvar sua raça. O extermínio, nesses casos, vem fantasiado de Justiça.

Os pregadores da igualdade, incapazes de serem fortes o suficiente como os nobres (que agem apenas afirmando a própria existência), exigem que todos sejam “menores”, mais “fracos”, para que ninguém possa se sobressair. A defesa da desigualdade em Nietzsche, portanto, não deve ser vista com uma conotação meramente social, no sentido da organização de uma comunidade, o que faria com que Nietzsche estivesse apenas priorizando classes dominadoras sobre as mais enfraquecidas, mas precisa ser pensada em outros termos. Como, por exemplo, uma “diferença na forma de abordar este ou aquele problema, em diferentes valores, talentos e virtudes”, argumentam Burnham e Jesinghausen (2010, 88). A diferença meramente socioeconômica não parece ser, mesmo, o foco de Nietzsche. “Bom e mau, rico e pobre, grande e pequeno e todos os nomes dos valores: serão armas e ressonantes sinais de que a vida sempre tem de superar a si mesma!”, escreve Nietzsche (ZA, 2: “Das tarântulas), não para defender a pobreza ou a equivaler à riqueza, mas para reforçar que é na diversidade, na diferença, que um segmento pode se mesclar a outro e criar modificação, movimento, devir, em “direção às alturas”, como ele anota a seguir. “Rico e pobre” aqui tem a mesma função de “bom e mau”, “grande e pequeno” e “todos os nomes dos valores”: demonstrar que Nietzsche é contra a ideia de uma dicotomia entre

um elemento positivo e outro negativo. Para ele, a vida é mais complexa que essas divisões estanques e estamos sempre nos deslocando de um lado para o outro, sem parar eternamente em nenhum ponto.

Outra vez aparece uma área de sombra com o nazifascismo e, sugerimos, com o próprio fascismo-conceito, sendo o caso nazi um excelente e concreto exemplo do pensamento em abstrato. Os nazistas exigiam dos seus comparsas o que Adorno e Horkheimer chamaram de “igualitarismo repressivo” (2015, 178). Explicando em outros termos: havia uma ideia de igualdade social dentro de um determinado grupo, daqueles que faziam parte, mas que era conspurcada pela repressão para fazer parte de tal grupo, pelas exigências cada vez maiores para ser autorizado a ser aceito. A dupla de filósofos alemães resume da seguinte forma a expressão: os nazistas impunham a regra implícita de que “ninguém deve ser melhor do que ninguém” (Adorno; Horkheimer: 2015, 178), ninguém poderia se diferenciar, se destacar, aparecer, o que faz ressoar a crítica nietzschiana sobre “igualdade”. Haveria, nessa obrigatoriedade tácita, uma tentativa de criar um único rosto, um rosto da “maioria”, se quisermos voltar ao tema abordado no fim do capítulo 2. Assim, “o esnobe, o intelectual e quem busca o prazer são sempre atacados” (Adorno; Horkheimer: 2015, 178). Para eles, essa “corrente subterrânea de igualitarismo malicioso”, essa “fraternidade de humilhação geral”, esse “truque de unidade” “é um componente da propaganda fascista e do próprio fascismo” (Adorno; Horkheimer: 2015, 178). Havia uma tentativa de criar uma ideia de que o nazista era igual, sem diferenças, todos idênticos, uniformes; daí, inclusive, a ideia da maioria buscada pelos nazistas: todos devem refletir a mesma e única figura. Quem não for parte desse grupo, deve ser eliminado, como aconteceu na fatídica Noite das facas longas, episódio ocorrido na Alemanha em junho-julho de 1934, em que a milícia paramilitar S.A. e outros grupos conservadores foram exterminados por não serem considerados nazistas o suficiente.

A imagem destacada pela dupla de teóricos alemães para exemplificar esse “truque de unidade” foi a política pública que ficou conhecida por *Eintopfgericht* (numa tradução literal quer dizer ensopado ou cozido de carne e legumes). Tal projeto consistia em passar uma imagem de combate ao desemprego na Alemanha. Para isso,

no primeiro sábado de cada mês, todas as pessoas deveriam restringir sua alimentação a algum prato bastante modesto, daí a menção ao tal ensopado de carne, mas tinha que doar a diferença do que normalmente seria gasto com tal refeição para uma organização de auxílio a questões relativas às intempéries do inverno. Procedimento similar acontecia com os restaurantes: eles eram obrigados a servir apenas um prato de ensopado, mas cobrar o preço cheio de um banquete – a diferença iria para a mesma organização. “No propósito da propaganda, Hitler e outras figuras preeminentes compareciam aos restaurantes, participando desses jantares”, escreve Gustavo Pedroso, tradutor do texto “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista” para o blog da editora Boitempo⁵⁰. Quem não seguisse as regras de forma estrita poderia ser visto como um inimigo do regime, como aquele que não se importa com o futuro da Alemanha e, em última instância, ser excluído da maioria, do *in-group*. O *igualitarismo repressivo* “é parte e parcela da mentalidade fascista e é refletida no dispositivo ‘se você soubesse’ dos agitadores, que promete a revelação vingativa de toda sorte de prazeres proibidos usufruídos por outros” (Adorno; Horkheimer: 2015, 178). Há um valor em se reprimir, há um valor em mostrar que se pode ser “menos”, que se consegue fazer maiores sacrifícios em prol do regime, do Führer, de um deus, enfim – procedimento que remete diretamente ao ideal ascético de Nietzsche, conforme visto. Para compensar essa repressão, o homem do ressentimento é autorizado a descontar sua raiva naqueles eleitos como os culpados. “O *ganho* narcísico fornecido pela propaganda fascista é óbvio”, escrevem Adorno e Horkheimer: ao concentrar a “hostilidade sobre o *out-group*”, o fascista – e aqui ele é um sinônimo para o homem do ressentimento – acaba por eliminar “a intolerância do próprio grupo, ao qual a relação de uma pessoa seria, de outra forma, altamente ambivalente” (Adorno; Horkheimer: 2015, 177). Por isso que, em vez de um “igualitarismo repressivo” praticado pelo nazismo, Adorno e Horkheimer sugerem, como antídoto, uma “verdadeira igualdade”, que seria obtida “através da abolição de repressão” (Adorno; Horkheimer: 2015, 178), como todos sendo autorizados a colocar em prática suas maiores potências e soando como o inverso do tipo de ascese criticada por Nietzsche.

⁵⁰ <https://blogdaboitempo.com.br/2018/10/25/adorno-a-psicanalise-da-adesao-ao-fascismo/>

Apesar de remeter mais diretamente ao fascismo histórico, Adorno e Horkheimer nesse famoso texto se referem com frequência a um outro texto clássico de Freud, “Psicologia das massas e análise do eu”, publicado em 1921, portanto, antes da ascensão de Hitler e mesmo de Mussolini ao poder. Antes, e, segundo os dois teóricos alemães, um prenúncio, sobretudo. O psicanalista austríaco teria conseguido prever a catástrofe que se avizinhava: “Não é exagero se dissermos que Freud, apesar de seu pouco interesse pela dimensão política do problema, claramente antecipou o surgimento e a natureza dos movimentos de massa fascistas em categorias puramente psicológicas” (Adorno; Horkheimer: 2015, 157). Quando aborda a origem do espírito gregário, por exemplo, Freud fala em termos que remetem à discussão sobre igualdade, levantada há pouco. Para ele, haveria como motor de partida uma espécie de inveja original: “Ninguém deve querer sobressair, cada qual deve ser e ter o mesmo” (Freud: 2011, e-book). Haveria aqui, também, uma tentativa de abaixar o teto de atuação, de diminuir as potencialidades, de criar um “igualitarismo repressivo” para que isso fosse considerado *justo*. Não é possível afirmar que todo e qualquer agrupamento humano, em todas as épocas, em todos os pontos cardeais, tem como base esse tipo de métrica, essa igualdade que impede as diferenças. Porém está claro que Freud, ao menos, estava já vislumbrando, uma década antes de Hitler assumir o governo alemão, um determinado tipo de massa, de reunião de determinados indivíduos, que mostravam esse achatamento, essa ojeriza pela alteridade. “Justiça social”, Freud continua em outro momento, “quer dizer que o indivíduo nega a si mesmo muitas coisas, para que também os outros tenham de renunciar a elas ou, o que é o mesmo, não possam pretendê-las” (Freud: 2011, e-book). Esta é uma hipótese bastante parecida com a que chegou Nietzsche. Contudo, se o filósofo alemão critica essa conclusão, Freud parece apresentar essa inferência como um fato, um fato que até poderia ter consequências complicadas, mas que não se poderia fazer muito para se modificar, ao menos, naquele momento. Porque, ele diz, quando a massa se vê como uma espécie substituta da própria sociedade, ou dito em outras palavras, quando a massa tenta formar ou se vê como a maioria, excluindo aqueles que não participariam do grupo, ela se torna “a portadora da autoridade, cujos castigos a pessoa teme, e em nome da qual se impõem tantas inibições” (Freud: 2011, e-book). Comentando uma teoria do psicólogo social

William MacDougall, Freud acrescenta que uma “massa desse tipo é: totalmente excitável, impulsiva, apaixonada, instável, inconsequente, indecisa e no entanto inclinada a ações extremas, suscetível apenas às paixões mais grosseiras e sentimentos mais singelos” (Freud: 2011, e-book). Logo em seguida ele reforça que tal massa não tem “consciência de si”, nem “autoestima e senso de responsabilidade”, mas está “disposta a deixar-se arrastar pela consciência de sua força e cometer malefícios que poderíamos esperar somente de um poder absoluto e irresponsável” (Freud: 2011, e-book). E o ódio a um inimigo eleito, em geral a um inimigo que seja bastante próximo, mas que seja diferente o bastante para que ela possa se sentir superior – no mecanismo do narcisismo das pequenas diferenças – pode ser até mesmo um recurso para unificar tal grupo que se pensa como maioria: “O líder ou a ideia condutora poderia tornar-se negativo, por assim dizer; o ódio a uma pessoa ou instituição determinada poderia ter efeito unificador e provocar ligações afetivas semelhantes à dependência positiva” (Freud: 2011, e-book). Odiar o outro, o próximo, faz com que essa massa se junte, se torne unificada. O ressentimento será, novamente, um fermento para esse ódio. “Os argumentos que movem a intolerância baseiam-se na busca de diferenças inconciliáveis entre povos ou culturas que, ao contrário, contam com uma larga margem de aspectos em comum”, escreve a também psicanalista Maria Rita Kehl (2020, e-book) sobre o narcisismo das pequenas diferenças em seu livro *Ressentimento*. “É mais fácil tolerarmos uma cultura exótica que outra tão próxima à nossa que desafia nossa segurança identitária.”

Assim, para voltarmos ao vocabulário nietzschiano, o ressentimento, e falando do ressentimento-geral aqui, operaria de duas maneiras, em duas frentes ao mesmo tempo, para se chegar a esse fascismo conceitual. O ressentimento-geral conseguiria unir os indivíduos reativos em um grupo, grupo que Nietzsche chama de manada e Freud de massa. Eles se juntam ao perceberem que tem um inimigo em comum, por se sentirem vítimas dos mesmos algozes, para fazer *justiça*. Por meio do ideal ascético, tais homens do ressentimento vão seguir um líder, como escreveu Freud, ou um sacerdote, nos termos de Nietzsche, um sacerdote que professa tais valores depreciadores da vida, ou repressores, nas palavras de Adorno e Horkheimer. Essa repressão vai lhes instaurar o que Nietzsche chamou de *má consciência*, fazendo com

que eles se sintam eternos devedores, eternamente culpados, sempre em busca da aceitação para continuarem a fazer parte do *in-group*, para serem também maioria, para não serem excluídos e poderem perecer. A violência aparece aqui de duas formas: como forma de expurgar essa sensação de constante insuficiência, de busca ilimitada para continuar com os privilégios; e como parte das práticas do próprio *in-group*, quando atacam os *out-groups*, até para manter a *maioria* unida, conforme visto com Freud. No primeiro caso, a violência contra o inimigo vicário lhes vai anestesiar suas insatisfações, suas insuficiências e seus desgostos. No segundo caso, vai comprar mais alguns minutos para atrasar a bomba-relógio que eventualmente lhes vai expulsar do grupo privilegiado. O processo, como se vê, é cíclico, mas com um ciclo vicioso, que se retroalimenta; mais que um ciclo fechado, ele vai continuamente se fechando, diminuindo o espaço dos que podem participar. A tendência, portanto, é a autodestruição, o Estado Suicidário: o *out-group*, aqueles vistos como os culpados pela perda dos (considerados) direitos da *maioria*, cresce até que cobrirá toda a sociedade. Não há alternativa.

Capítulo 5 – Conclusão

No §21 da terceira monografia da *Genealogia da Moral*, já mais para o fim da obra, Nietzsche elenca o que ele considera as consequências práticas do ideal ascético na sociedade europeia ao longo dos séculos: um “sistema nervoso arruinado” que produziu “tremendas epidemias epiléticas”, tais como as “danças de são Vito e são João na Idade Média”, “paralisias terríveis e depressões prolongadas, com as quais por vezes o temperamento de um povo ou de uma cidade (Genebra, Basileia) se transforma de uma vez por todas em seu oposto”, no que estaria incluído “histeria das bruxas, algo aparentado ao sonambulismo (oito grandes erupções epidêmicas dessa histeria somente entre 1564 e 1605)” e, por fim, ele escreve: “encontramos igualmente aqueles delírios coletivos sedentos de morte, cujo horrível grito – ‘*evviva la morte*’ – foi ouvido por toda a Europa, interrompido por idiosincrasias ora voluptuosas, ora destrutivas” (GM3 §21). Há três momentos específicos retratados no trecho: a Idade Média, os séculos XVI-XVII e o que seria a sua contemporaneidade. O primeiro, dos dançarinos epiléticos, explica o linguista e filósofo francês Jean-Claude Milner em instigante artigo (2013), “são os adeptos de um movimento do tipo carismáticos, aparecido na Renânia no século XIV”, que, considerados “fanáticos”, “chegavam ao êxtase por meio de danças coletivas” (Milner: 2013). Em relação aos eventos ocorridos em Genebra e na Basileia, com consequências diretas no que Nietzsche chamou de “histeria das bruxas”, Milner argumenta que o filósofo alemão se refere à reforma Protestante. Genebra ficou sob a guia espiritual de Calvino, e a Basileia, sob Ecolampade, discípulo de Lutero e amigo de Calvino. A consequência direta foi uma contrarreforma que caçou mulheres incomuns, consideradas feiticeiras. A terceira temporalidade, entretanto, não é tão fácil de decifrar, só temos a informação de que ela “pode ser observada também hoje em toda parte, onde quer que a doutrina ascética do pecado tenha mais uma vez obtido um triunfo” (GM3 §21).

Para começar a tentar desvendar essa frase, Milner descarta a associação com o grito das falanges franquistas, por considerar que esta pertence com bastante clareza

a um universo militar bem determinado do qual Nietzsche não faria parte: “que os admiradores de Nietzsche possam se assegurar, o grito espanhol não tem nada a ver com a GM” (Milner: 2013). De toda forma, em tal frase, escreve Milner, é possível “reconhecer a onda revolucionária que começa em 1789, para retomar em 1830, em 1848 e culminar a Paris, em 1871. ‘*Evviva la morte*’, esse grito resume a modernidade” (Milner: 2013). Mas se todos os eventos mencionados são marcadamente franceses, por que o grito em italiano? Esta é uma das perguntas que o filólogo francês levanta.

Na sua investigação, Milner descobre que o revolucionário russo Alexandre Herzen cumpre um papel fundamental como fonte primária do tema. Herzen é considerado por Volpi (1999b, 39) o oposto de Bakunin na concepção do niilismo revolucionário. Ele era contra “todo tipo de conservadorismo” e demandava ações práticas daqueles que ele via como “budista da ciência”, mas discordava “do terrorismo de [Sergey] Nechayev e do extremismo revolucionário de Bakunin” (Volpi: 1999b, 40) – Nechayev e Bakunin, como visto, teriam sido inspirações para personagens de *Os demônios*, de Dostoiévski. Herzen tinha essa postura oposta a Bakunin principalmente “pela moderação que o amor à cultura e à história lhe passava” (Volpi: 1999b, 40). Ele se aproxima de Nietzsche ao contratar Malwida von Meysenbug, amiga do filósofo alemão, como instrutora de suas duas filhas, sendo que ele vai deixar a mais jovem, Olga, inteiramente aos cuidados dela (Milner: 2013). Teria sido a partir de uma citação do livro *Vom andern Ufer* (“Da outra margem”) de Herzen que o tema teria chegado a Nietzsche – mas, para não facilitar o percurso de investigação, embora o russo Herzen tenha escrito todo o livro em alemão, a citação era em francês. Ao fim de um capítulo em que ele reclama de como se tornaram violentas as insurreições públicas do que ficou conhecido como as Revoltas de Junho, em 1848, dois meses após a tentativa de se instalar uma república representativa na França, Herzen escreve ironicamente: “... lebe das Chaos und die Extermination ! *Vive la mort ! Platz der Zukunft !*”, algo como “viva o caos e a exterminação! *Vive la mort ! Dê espaço para o futuro*”.

Não há, ao fim do artigo de Milner, uma certeza absoluta da razão pela qual Nietzsche escolheu o idioma italiano e usou de uma grafia incomum (“*evviva*”, em vez de apenas “viva”, mais presente entre possíveis fontes), mas o filólogo francês sugere

um caminho que foge de uma explicação meramente filológica para se ater parcialmente à etimologia como também a uma criação propriamente nietzschiana. Para Milner, a escolha da grafia “*evviva la morte*” fazia ressoar os gritos que os coveiros florentinos do medievo dirigiam para a peste, como forma de manter o mal afastado – mesmo que não tivessem usado exatamente tais palavras. O caminho nietzschiano, argumenta Milner, era ser literalmente intempestivo – procedimento comum ao vocabulário de Nietzsche –, isto é, criar uma forma de evocação jamais dita, fora do tempo e da história, mas que remontasse a um instante que volta, a um eterno retorno, portanto, que fosse um aviso de algo que poderia sempre regressar. Nietzsche teria escolhido o italiano, e nessa grafia incomum, para criar algo como um vaticínio, para nos alertar de um possível perigo constante. Como se dissesse que caso não nos precavêssemos contra os perigos do ideal ascético – e poderíamos supor, de todas essas forças reativas que querem nos aprisionar –, os “delírios coletivos sedentos de morte” (GM3 §21) poderiam reaparecer.

Ou seja, se formos nos atentar apenas a uma primeira leitura, parece certo que Nietzsche busca, ao evocar o “*evviva la morte*”, mostrar os perigos dos ímpetos revolucionários, desestabilizadores, do século XIX em que ele vivia. Se quisermos encontrar um Nietzsche aristocrata, demofóbico, é fácil. Mas poderíamos tentar buscar uma explicação além dessa simples conclusão. Poderíamos tentar fazer com que ele se torne “legível”, como ele pede (GM P. §8) – isto é, lê-lo além das primeiras leituras. Podemos supor assim que, de uma maneira geral, Nietzsche está assustado com a absorção das massas no jogo político, não porque ele é contra a massa, no sentido mais amplo (e ele não seria, como se pode ver em BM §263), mas porque a forma como em seu tempo essas massas são incorporadas, são construídas, demonstram o aprofundamento de um tipo de valor, de uma certa metafísica, contra a qual ele sempre se debateu. Uma homogeneização, uma uniformização, em que o elemento comum para que todos se tornem iguais é o ressentimento. Um ressentimento que se mostra como um aprofundador de um novo tipo de niilismo, que é, outra vez, um processo de negação da vida.

Se seguirmos de perto o que Milner defende, Nietzsche não está prevendo as falanges franquistas – nem poderia –, mas, se ainda couber espaço, não para discordar, mas para fazer um movimento em paralelo, quase também intempestivo, como o que o próprio Milner sugere, poderíamos pensar que Nietzsche está com receio de que o tipo de massificação ocorrida no século XIX tenderia não a um agrupamento coeso em sua variabilidade interna que escoaria, tal qual Deleuze e Guattari (1996, 99) pensavam as massas, como fontes de imprevisibilidades criativas e produtivas. A massa que se forma no período em que Nietzsche escreve é aquela que se esforça intrinsecamente para eliminar as diferenças que poderiam aparecer no processo, as pontas soltas, os elementos incomuns, tentando retirar todo e qualquer “desvio” que sobressaia. Achatar qualquer um que quer se tornar um desviante. Assim, seu grito do “evviva a morte” não aponta apenas para o passado, quando as revoluções agitavam o mapa político da Europa, com a força daqueles que foram excluídos do processo de urbanização na tentativa de também participar do jogo. Ele está dizendo que esse tipo de acordo para que tais ondas populacionais sejam aceitas na mesa dos adultos deveria ser feita de outra maneira, se não, correríamos o risco de os piores temores se concretizarem novamente. Não é uma profecia, mas parece um aviso.

E mesmo que Milner descarte qualquer correlação com os franquistas, as coincidências se mostram dignas de nota. Quando o general falangista espanhol Millán Astray fala diante do filósofo Miguel de Unamuno que é preciso que “morra a inteligência, viva a morte!”, ele não está apenas desdenhando da morte, como um bravo soldado que encara os conflitos bélicos com coragem e destemor, como sugere Milner sobre o grito de guerra dos franquistas. Ele está condensando em poucas palavras boa parte do projeto fascista: a diminuição do teto de atuação dos componentes de seu grupo social para a formação de um grupo uniforme; o elogio do extermínio, a busca por uma criação que seja apenas destruição, e a autodestruição, ao fim. Quando Nietzsche fala sobre os “delírios coletivos sedentos de morte” (GM3 §21), ele até poderia estar apontando para as violentas insurgências que buscavam reestruturar a sociedade como então existia, mas também temos que lembrar que o autor alemão está apontando para as consequências do ideal ascético, geralmente imposto por um sacerdote ascético sobre o seu rebanho. A “mesma alternância de afetos”, escreve ele

na sequência da menção à expressão “evviva la morte”, “com as mesmas intermitências e reviravoltas, pode ser observada também hoje em toda parte, onde quer que a doutrina ascética do pecado tenha mais uma vez obtido um triunfo” (GM3 §21). O ideal ascético, prossegue Nietzsche, agiu “destruidoramente sobre *a saúde* e o vigor de raça dos europeus”, se tornando “*a autêntica fatalidade* na história da alma do homem europeu” (GM3 §21). O ideal ascético é um caminho para o processo de massificação homogeneizadora e torna os homens reféns de figuras que os controlam em prol de seus próprios fins.

Novamente: Nietzsche não estava prevendo o que viria nos próximos 200 anos, mesmo que ele tenha feito frases de efeito com esse teor (VP P. §2). Mas ele conseguiu entender que havia um problema na construção dessas massas do tempo em que vivia, e enxergava – de forma acertada ou equivocadamente, não importa nesse momento – na democracia, no socialismo e em outras ferramentas sociais de sua época, meras continuações do que ele entendia como um problema original da própria Europa em seu tempo. Isso porque ele julgava que essas massas eram unidas pelas forças reativas do ressentimento, que elas imaginavam, no máximo, inverter a tábua de valores para manter a sociedade igual a sempre. Não era uma busca por fazer uma transvaloração de valores, o ponteiro do niilismo apenas dava uma volta completa sobre o seu próprio eixo para chegar ao mesmo lugar.

Se o ressentimento é um afeto que nos compõe, que aparece registrado desde pelo menos os gregos antigos, como vimos no capítulo 4, pensemos que não precisamos estabelecê-lo como identidade. Podemos sair do subsolo, reinventar o modo de valoração do mundo, optarmos por um esquecimento ativo. Perceber que o ressentimento pode ser também visto como a condição de todas as insurgências políticas que prezam pela distribuição de poder, mas que a saída dessa posição, dessa postura ressentida, precisa ser ativa, altiva. Vimos ainda no capítulo 4 que o ressentimento pode ser visto como um conjunto de afetos reativos, que nos pesam como a má consciência e o ideal ascético mencionado aqui nesta conclusão, e que essa conjunção quando solidificada dentro dos indivíduos, é deveras perigosa.

No capítulo 3, percebemos que, na história do niilismo, tal conceito remete quase que automaticamente a um momento em que se descobriu que Deus, o Deus cristão, não era o único possível produtor de um horizonte de significação. Esse instante que demorou quase cem anos e ficou condensado na frase-assinatura nietzschiana, a morte de Deus, nos liberou de amarras milenares, mas também nos trouxe inseguranças originais: como viver sem um corrimão onde nos apoiar? Por isso que, ao percebermos que um certo pensamento sobre o niilismo é incontornável, posto que não há jamais um elemento que garanta qualquer certeza universal e eterna, que ao menos optemos por um determinado niilismo em que se “faz da negação uma negação das próprias forças reativas”, em que se propõe “destruição dos fracos, sua *autodestruição*” (Deleuze: 2018, 91).

6 – REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. Ensaio sobre psicologia social e psicanálise. Tradução Verlaïne Freitas. Editora Unesp, São Paulo: 2015.
- AMADO, Guilherme. "Bolsonaro e a política do ressentimento". In: *Época*, O Globo. Publicado em 04 de outubro de 2019, em <https://oglobo.globo.com/epoca/guilherme-amado/bolsonaro-a-politica-do-ressentimento-23995074>.
- ANSELL-PEARSON, Keith. "The Gay Science". In: BISHOP, Paul (ed.). *A companion to Friedrich Nietzsche. Life and Works*. Rochester (New York, EUA): Camden House, 2012.
- ARALDI, Clademir. "Nietzsche: o niilismo e a consumação da modernidade". In: *Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS - VIII Edição*, 2011
- _____. "Os extremos do niilismo europeu". In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 169-182, jul./dez. 2012
- _____. "Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche* 5, p. 75-94, 1998.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2007.
- _____. "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding". In: *Essays in understanding 1930-1954 - Formation, Exile, and Totalitarianism*. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. Schocken Books, New York: 1994.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. Companhia de bolso: São Paulo, 2013. E-book.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.
- _____. *Retórica das paixões*. Prefácio de Michel Meyer. Introdução, notas e tradução do grego: Isis Borges B. da Fonseca. Martins Fontes: São Paulo, 2000.
- ASSIS, Machado de. *Obras Completas de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Acessado em <https://machado.mec.gov.br/index.php>.
- ASTOR, Dorian (Org.). *Dictionnaire Nietzsche*. Robert Laffont : Paris, 2017.

BENJAMIN, Walter. "A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica". in: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. Brasiliense: São Paulo, 1994.

BIGNOTTO, Newton. "Bolsonaro e o bolsonarismo entre o populismo e o fascismo" in: BIGNOTTO, Newton; LAGO, Miguel; STARLING, Heloisa Murgel. *Linguagem da destruição*. Companhia das Letras: São Paulo, 2022.

BILATE, Danilo. *Nietzsche e uma ética dos afetos*. Orientador: André Martins Vilar de Carvalho. Coorientador: Bertrand Binoche. 226 folhas; Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro em cotutela com a Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Rio de Janeiro / 2012.

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Elisabeth Förster-Nietzsche". *Encyclopedia Britannica*, 4 Nov. 2023, <https://www.britannica.com/biography/Elisabeth-Forster-Nietzsche>. Acessado em 26 de fevereiro de 2024.

BROWN, Wendy. *In the Ruins of Neoliberalism - The rise of antidemocratic politics in the west*. Columbia University Press, Nova York: 2019a.

_____. *Nas ruínas do neoliberalismo. A ascensão da política antidemocrática no ocidente*. Traduzido por Mario Antunes Marino e Eduardo Altheman C. Santos. Editora Filosófica Politeia, São Paulo: 2019b.

_____. *Nihilistic times. Thinking with Max Weber. The Tanner lectures on human values*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts; London, England, 2023.

_____. *States of Injury. Power and freedom in late modernity*. Princeton University Press, Princeton (New Jersey): 1995.

BRUM, Eliane. "A revanche dos ressentidos. Depois da eleição de Bolsonaro, os demônios interiores saíram para passear". In: *Opinião, El País*. Publicado em 10 de novembro de 2018 em https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/06/opinion/1541508597_737258.html.

BRUSOTTI, Marco. "Ressentimento e Vontade de nada". Tradução de Ernani Chaves. *Cadernos Nietzsche* 8, p. 3-34, 2000. DOI: <https://doi.org/10.34024/cadniet.2000.n8.7880>.

BUCHANAN, Ian. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus A Reader's Guide*. Continuum: Londres e Nova York, 2008.

BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra - An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh University Press: Edinburgh, 2010.

CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. *Happycracia – Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Paidós, Barcelona: 2019.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Tradução Sérgio Tellaroli. Companhia das Letras, São Paulo: 1995.

CATTAN, Marcelo. "Arte & Filosofia: Fundamentos de estética contemporânea II". Apostila do curso de Arte e filosofia, do CCE PUC-Rio. Rio de Janeiro: 2010.

CEI, Vitor. *O ressentimento em Dom Casmurro*. Machado de Assis Linha, São Paulo, v. 8, n. 15, p. 120-133, junho 2015 Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. D.O.1: 10.1590/1983-682120158158

CLASTRES, Pierre. "Liberdade, mau encontro, inominável". In: LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. Brasiliense, São Paulo: 1999.

COSTA, Alyne. "Aqui quem fala é da Terra". Posfácio a LATOUR, Bruno. *Onde aterrar*. Bazar do tempo, Rio de Janeiro: 2020

DA VEIGA, Ádamo Bouças Escóssia. *O excesso do Real: Deleuze e a virada especulativa*. Orientador: Rodrigo Guimarães Nunes. 503 folhas; Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2020.

DAVIES, William. *The Happiness Industry - How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*. Verso: London; New York, 2015.

DELEUZE, Gilles. "Vigésima Primeira Série: Do Acontecimento". In: *A lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo: 1974.

DELEUZE, Gilles. *Conversações - 1972-1990*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo, Editora 34: 1992.

_____. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução de GT Deleuze - 12 Coordenação de Luiz B. L. Orlandi. Editora 34, São Paulo: 2017.

_____. *Espinosa. Filosofia prática*. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. Escuta: São Paulo, 2002.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo : N-1, 2018.

DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Vol 2. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. EDITORA 34, São Paulo: 2000.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Vol 3. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. Editora 34, São Paulo: 1996.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Vol 5. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Editora 34, São Paulo: 2000

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34. 2010.

_____. “Sobre o capitalismo e o desejo” in: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. Iluminuras: São Paulo, 2005.

_____. *O Anti-Édipo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Editora 34: São Paulo, 2014.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: intersecting lives*. Nova York, Columbia University Press: 2010.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. Editora 34: São Paulo, 2009a.

_____. *Memórias do subsolo. Zapiski iz Podpolya*. Tradução de Boris Schnaiderman. Editora 34: São Paulo, 2009b. (e-book)

_____. *Os demônios*. Tradução de Paulo Bezerra. Ed. 34, São Paulo: 2013 (e-book)

_____. *Os irmãos Karamázov*. Tradução de Paulo Bezerra. Editora 34: São Paulo, 2012.

ELGAT, Guy. *Nietzsche’s Psychology of Ressentiment Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*. Routledge: Londres e Nova York, 2017.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

ESPINOSA (SPINOZA), Baruch de. *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu. Autêntica: Belo Horizonte, 2016.

_____. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosianos; coordenação Marilena Chauí. Editora da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2018.

_____. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

_____. *Os pensadores*. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Marilena de Souza Chauí et al. Abril Cultural, São Paulo: 1983.

FAGUNDEZ, Ingrid. “Bolsonaro: a infância do presidente entre quilombolas, guerrilheiros e a rica família de Rubens Paiva”. In. UOL, publicado em 16/01/2019, no endereço <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2019/01/16/bolsonaro-a-infancia-do-presidente-entre-quilombolas-guerrilheiros-e-a-rica-familia-de-rubens-paiva.htm>. Último acesso: 03/08/2022.

FLEURY, Cynthia. *Ci-gît l’amer - guérir du ressentiment*. Paris : Gallimard, 2020. E-book.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I - Vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997.

_____. *Introdução à vida não-fascista*. Preface in: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV. Traduzido por wanderson flor do nascimento.

_____. *Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. Martins Fontes: São Paulo, 2005.

_____. *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*. Tradução Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2010.

FRANK, Joseph (2010). *Dostoevsky A Writer in his Time*. Princeton University press, Princeton e Oxford: 2010. E-book.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2011.

_____. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. Penguin - Companhia das Letras: São Paulo, 2012.

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. “A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filósofo”. In: *discurso*, v. 48, n. 2 (2018), pp. 187–199.

FRINGS, Manfred S. "Introduction". In: SCHELER, Max. *Ressentiment*. Tradução para o inglês de Lewis B. Coser, William W. Holdheim. Milwaukee (Wisconsin, EUA): Marquette University Press, 2007.

GHDI. *Hitler's "Scorched Earth" Decree (Nero Decree) (March 19, 1945) and Albert Speer's Response (March 29, 1945)*. Acessado em https://ghdi.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=1590, dia 28/04/2023.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Ressentimento e vontade – para uma fisio-psicologia do ressentimento em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Via Verità, 2021.

GOESCHEL, Christian. *Suicide in Nazi German*. Nova York (EUA): Oxford Press, 2009.

GRIFFIN, Roger. *Fascism. An introduction to Comparative Studies in Fascist Studies. Series: Key Concepts in Political Theory*. Polity Press, Cambridge (UK) e Massachusetts (USA): 2018.

_____. *The Nature of Fascism*. Routledge: London, 1991.

GRUPO DE PESQUISA MATERIALISMOS. *Seminário Direitas, Fascismos, Bolsonarismo - Sessão 6: Vladimir Safatle e Alvaro Bianchi*. YouTube, 18 de agosto de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rviyAfBBA6U>.

HARVEY, David. *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press: New York, 2005.

HEIDEGGER, Martin. "A sentença nietzschiana 'Deus está morto'". Tradução: Marco Casanova. in: *Natureza Humana* 5(2): 471-526, jul.-dez. 2003.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia, 2013.

HUBER, Florian. *Promise me you'll shoot yourself. The mass suicide of ordinary Germans in 1945*. Translate from the German by Imogen Taylor. The Text Publishing Company, Melbourne: 2019.

KALIL, Isabela Oliveira (Cord.). Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro. Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo: 2018.

KEHL, Maria Rita. "O ressentimento chegou ao poder?". In: Serrote, número 33. 2019. Publicado em <https://www.revistaserrote.com.br/2020/01/o-ressentimento-chegou-ao-poder-por-maria-rita-kehl/>. Acessado em 21 de dezembro de 2023.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. Boitempo: São Paulo, 2020.

KÜHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Walter de Gruyter : Berlin, 1992.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Comentários Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chaui; tradução: Laymert Garcia dos Santos. Brasiliense, São Paulo: 1999.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAGO, Miguel. “Como explicar a resiliência de Bolsonaro?” in: BIGNOTTO, Newton; LAGO, Miguel; STARLING, Heloisa Murgel. *Linguagem da destruição*. Companhia das Letras: São Paulo, 2022.

LEVI, Primo. “Primo Levi's Heartbreaking, Heroic Answers to the Most Common Questions He Was Asked About ‘Survival in Auschwitz’”. In: *The New Republic*. Tradução do italiano para o inglês: Ruth Feldman. Publicado originalmente em 17 de fevereiro de 1986. Acessado em <https://newrepublic.com/article/119959/interview-primo-levi-survival-auschwitz>, dia 03 de maio de 2022.

LOPES, Cristiane Gomes. *A perspectiva niilista entre Nietzsche e Dostoiévski em Os Irmãos Karamázov*. Orientador: Prof. Dr. Clademir Araldi. Dissertação de mestrado em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas: Pelotas (RS/Brasil), 2018. 95p.

LUKÁCS, Gyorgi. *A destruição da razão*. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes ; revisão de Ester Vaisman, Ronaldo Vielmi Fortes. – São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Zahar editores, Rio de Janeiro: 2001.

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional – A ideologia da Sociedade Industrial*. Tradução de Giasone Rebuá. Zahar editores, Rio de Janeiro: 1973.

MARTIRE, Jacopo. *The missing piece of the European Crisis: Europe's autoimmunitary disease*. NYU School of Law: New York, NY. 2021.

MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____ (org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

MARX, Karl. *O capital – Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. Tradução: Rubens Enderle. Boitempo Editorial: São Paulo, 2011.

MARXISTS INTERNET ARCHIVE. "Fascism" In: Glossary. Disponível em: <<https://www.marxists.org/glossary/terms/f/a.htm>>, acessado em 18/04/2023.

_____. "Reforma Camponesa 1861" In: Dicionário político. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/r/reforma_camponesa.htm>, acessado em 11/08/2023.

MILNER Jean-Claude, « Nietzsche, le salut à la mort et le retour des langues », *Poésie*, 2013/1 (N° 143), p. 97-113. DOI : 10.3917/poesi.143.0097. URL : <https://www.cairn.info/revue-poesie-2013-1-page-97.htm>

MONTAIGNE, Michel de. Os ensaios. Uma seleção. Organização de M. A. Screech. Tradução e notas de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MONTINARI, Mazzino. "Interpretações nazistas". Tradução de Dion Davi Macedo. In: *Cadernos Nietzsche* 7, p. 55-77, 1999.

NABAIS, Nuno. "Gramáticas do niilismo", in: PECORARO, Rossano e ENGELMANN, Jaqueline (org): *Filosofia contemporânea – niilismo, política, estética*. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora PUC-Rio e Edições Loiola, 2008.

NAGLE, Angela. *Kill all normies: Online Culture Wars from 4chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*. Zero books, Winchester, UK, Washington, USA: 2017.

NEGRI, Antonio. *Spinoza / Deleuze : le moment propice* In: *Spinoza-Deleuze : lectures croisées* [online]. Lyon: ENS Éditions, 2016 (generated 28 juillet 2020). Available on the Internet: <<http://books.openedition.org/enseditions/7079>>. ISBN: 9782847888157. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.7079>.

NEWMAN, Saul. "The Politics of Ressentiment and the Problem of Voluntary Servitude". In. VAN TUINEN, Sjoerd (org.). *The Polemics of Ressentiment - Variations on Nietzsche*. Londres: Bloomsbury Publishing Plc, 2018

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César Souza. Companhia das letras: São Paulo, 2001.

_____. *A vontade de poder*. Tradução do original alemão e notas: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação: Gilvan Fogel. Contraponto, Rio de Janeiro: 2011.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2005.

_____. *Aurora*. Tradução Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2012.

_____. *Crepúsculo dos ídolos - ou como se filosofa com o martelo*. Tradução Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2012. E-book.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia de bolso, São Paulo: 2008. E-book.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César Souza. Companhia de Bolso: São Paulo, 2018.

_____. *O Anticristo – maldição ao cristianismo. Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo: 2012.

_____. *O niilismo europeu*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Comum. Rio de Janeiro: v.8. nº 21. p. 5-23, Jul/Dez 2003.

_____. “Der europäische Nihilismus”. In: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 — Herbst 1887*. 1887. Acessado em [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5\[71\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5[71]) em 17/09/2019.

NIETZSCHE SOURCE. Nietzsche source. Disponível em <http://www.nietzschesource.org/>. Acesso em 11 de janeiro de 2024.

NUNES, Rodrigo. *Do Transe à vertigem - Ensaio sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. UBU: São Paulo, 2022.

_____. *Nem vertical nem horizontal: Uma teoria da organização política*. Ubu editora: São Paulo, 2023.

ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas*. Austral, Madri: 1999.

PAES MANSO, Bruno. *A república das milícias - Dos esquadrões da morte à era Bolsonaro*. Todavia, São Paulo: 2020.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. “As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche”. *Philosophos - Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 11–33, 2009. DOI: 10.5216/phi.v13i1.7961. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/7961>. Acesso em: 10 ago. 2021.

_____. “Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do ‘homem do ressentimento’”. **Estudos de Nietzsche**, [S.l.], v. 1, n. 1, mar. 2010. ISSN 2179-3441. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/estudosNietzsche/article/view/22568>>. Acesso em: 10 ago. 2021. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/ren.v1i1.22568>.

_____. Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça. Dissertatio, UFPel [33, 2011] 147 -172. ISSN 1983-8891
<https://doi.org/10.15210/dissertatio.v33i0.8721>.

_____. *Nietzsche e o ressentimento*. Humanitas: São Paulo, 2014.

_____. “Niilismo e ressentimento na terceira dissertação da genealogia da moral”. **SOFIA (ISSN 2317-2339), VITÓRIA (ES), V.8, N.2, P. 219-231, JUL./DEZ. 2019**. Disponível em:
<https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/28563>. Acesso em: 19 jul. 2021.
DOI: <https://doi.org/10.47456/sofia.v8i2.28563>.

_____. “O perdão como sinal de força e saúde”. In: BARRENECHEA, M. A. de (Org.). *As dobras da memória*. RJ: 7Letras, 2008.

_____. “O ressentimento como inibição da ação, reação e ação na filosofia de Nietzsche”. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 34–43, 2016**. DOI: 10.26512/rfmc.v4i1.12531. Disponível em:
<https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12531>. Acesso em: 19 jul. 2021

PAXTON, Robert O. *The anatomy of fascism*. Alfred A. Knopf: New York, 2004.

PECORARO, Rossano. *Infirmas. Niilismo, nada, negação*. Orientador: Eduardo Jardim. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PUC-Rio, Departamento de Filosofia: novembro de 2006.

_____. *Niilismo*. Zahar, Rio de Janeiro: 2012.

PINTO NETO, Moysés. “Afiml, são todos fascistas?”. In: Medium.com. Publicado em 23 de fevereiro de 2022 em
<https://medium.com/@moysespintoneto/afiml-s%C3%A3o-todos-fascistas-c24ce3de5817>. Último acesso em 01 de agosto de 2022.

PIRES, Carol. “Retrato narrado”. Série em formato de podcast. Produzido pela Rádio Novelo. Publicado de setembro a novembro de 2020 no seguinte endereço: <https://piaui.folha.uol.com.br/radio-piaui/retrato-narrado/>. Último acesso: 03/08/2022.

PLATÃO. *Diálogos / Platão*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. — 5. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores).

PLUTARCO. *Plutarch's Morals*. Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by. William W. Goodwin, PH. D. Boston. Little, Brown, and Company. Cambridge. Press Of John Wilson and son. 1874. 4. Acessado

em <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg092.perseus-eng2:17>, dia 10 de outubro de 2023.

PROTEVI, John. "A Problem of Pure Matter': Deleuze and Guattari's Treatment of Fascist Nihilism in *A Thousand Plateaus*," in *Nihilism Now!: "Monsters of Energy"*, ed. Keith Ansell-Pearson and Diane Morgan. Macmillan, 2000: 167-188.

REICH, Wilhelm. *Escuta, Zé Ninguém*. Martins Fontes: São Paulo, 1998.

_____. *Psicologia de massas do fascismo*. Tradução: Maria da Graça M. Macedo. Martins Fontes: São Paulo, 1988.

ROMANO, Roberto. "Bolsonaro e o ressentimento". In *Jornal da Unicamp*. Campinas. Publicado dia 18 de junho de 2019, em <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/artigos/roberto-romano/bolsonaro-e-o-ressentimento>.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Supervisão da edição brasileira: Marco Antonio Coutinho Jorge. Zahar, Rio de Janeiro: 1998.

SAFATLE, Vladimir. "Estado suicidário. Reflexões sobre o fascismo e os problemas do uso político do conceito de pulsão de morte". In: *A terra é redonda*. Publicado em 13/11/2021, no site: <https://aterraeredonda.com.br/estado-suicidario/>, acessado dia 03/05/2023.

_____. "Bem-vindo ao estado suicidário". in: N-1. s/d. Publicado no site <https://www.n-1edicoes.org/textos/23>, acessado dia 03/05/2023.

_____. "Os limites do ressentimento". In: Piauí. Editora Alvinegra: Rio de Janeiro, 2023. p. 40-42.

_____. Para além da necropolítica: considerações sobre a gênese e os efeitos do Estado suicidário. N-1 edições, São Paulo, n. 146, 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/191>. Acesso em: 12 mai. 2023.

SANTANA, Salomão. "O Nietzsche de Deleuze: para uma perspectiva de interpretação de sentido". *O MANGUEZAL*, v. 1, n. 2, a. 2, pp. 139-145, jan/jun 2018 – E-ISSN: 2674-7278.

SARTORI, Carlos Augusto. "A recepção de Nietzsche: diferentes leituras". In: *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.43, n.2, p. 291-308, maio/agosto, 2022. <https://doi.org/10.1590/2316-82422022v4302cas>

SCHELER, Max. *Ressentiment*. Tradução para o inglês de Lewis B. Coser, William W. Holdheim. Milwaukee (Wisconsin, EUA), Marquette University Press: 2007.

- SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *O fascismo da ambiguidade – um ensaio conceitual*. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 2021.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. Ed. 34, São Paulo: 2000.
- SILVA, Franklin Leopoldo. "Górgias". In: *Arethusa*, Departamento de Filosofia, FFLCH, USP, S/D. Acessado em <https://arethusa.fflch.usp.br/node/34>, dia 11 de julho de 2023, às 18h30.
- SMITH, Daniel W. *Essays on Deleuze*. Edinburgh University Press, Edimburgo: 2012.
- SPEER, Albert. *Au Cœur du Troisième Reich*. Traduction Benoît Lemay. Paris : Fayard, 1971.
- STEGMAIER, W. *O processo de orientação de Nietzsche em seu apontamento de Lenzerheide, de 7 de junho de 1887*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 34, N. 62, P. 234-277, maio/ago. 2022
- STERN, Alexandra Minna. *Proud Boys and the white ethnostate. How the Alt-right is warping the american imagination*. Beacon press: Boston, Massachusetts, United States, 2020
- STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Tradução, glossário e notas: João Barrento. Antígona, Lisboa: 2004.
- STRAUSS, Leo "On German Nihilism". In JANSSENS, David; TANGUAY, Daniel (ed.), *Interpretation* 26, no. 3. S/l: 1999 (originalmente uma palestra de 1941). Acessado em <https://archive.org/details/LeoStraussGermanNihilismIntegral1941/mode/2up>, dia 01/03/2023.
- TONGEREN, Paul V.. *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne: 2018.
- TONGEREN, P. V. *Nihilismo: o Desafiador Diagnóstico de Nietzsche para nossa Cultura do Século XX e XXI*. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 62, p. 200-208, maio/ago. 2022.
- TORIBIO VAZQUEZ, J. L. (2021). *Nietzsche's shadow: On the origin and development of the term nihilism*. In: *Philosophy & Social Criticism*, 47(10), 1199–1212. <https://doi.org/10.1177/0191453720975454>. Acessado em <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0191453720975454>, dia 02/03/2023
- TURGUENIEV, Ivan. *Pais e filhos*. Tradução do russo e apresentação Rubens Figueiredo. Companhia das letras: São Paulo, 2019.
- VAN TUINEN, Sjoerd. *The Dialectic of Ressentiment: Pedagogy of a Concept*. New York e Oxon: Routledge, 2023.

_____. "Introduction". In: VAN TUINEN, Sjoerd (org.). *The Polemics of Ressentiment - Variations on Nietzsche*. Londres: Bloomsbury Publishing Plc, 2018.

VILAS BÔAS, João Paulo Simões. *Nihilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

VIRILIO Paul. *Essai sur l'insécurité du territoire*. Stock, Paris: 1976.

VOLPI, Franco. *Il nichilismo*. Laterza, Roma-Bari: 1999a.

VOLPI, Franco. *O nihilismo*. Tradução Aldo Vannucchi. Edições Loyola, São Paulo: 1999b.

ZUCKERBERG, Donna. *Not all dead white men - Classics and Misogyny in the Digital Age*. Harvard University Press: Cambridge (Massachusetts, EUA); Londres (Inglaterra), 2018.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.