



OS IDEAIS ASCÉTICOS: *HORROR VACUI* E A FIGURA DO SACERDOTE NA TERCEIRA DISSERTAÇÃO DA *GENEALOGIA DA MORAL* DE NIETZSCHE

Leonardo Pablo Origuela Santos¹

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo oferecer alguns apontamentos no que se refere aos ideais ascéticos, segundo a análise que faz o filósofo Friedrich Nietzsche quando da terceira dissertação de sua obra *Genealogia da Moral*. Num primeiro momento pretendemos desenvolver o conceito de *horror vacui*, que se encontra já nas primeiras palavras da referida dissertação, bem como a conceituação em torno da ideia nietzschiana de negação da vida, ambas as compreensões condensadas no que chamamos de niilismo ascético. Em sessão posterior, queremos estabelecer a partir das palavras do próprio filósofo as características do sacerdote ascético e apontar os motivos pelos quais este é tratado como a figura mais importante, vista como dispensadora dos questionáveis ideais.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; Genealogia; Moral; Sacerdote; Ascetismo.

Tendo em vista uma compreensão acertada sobre o ascetismo ao qual nos referimos neste trabalho em consonância com a compreensão nietzschiana do problema em sua *Genealogia*, faz-se importante discorrer uma explicação sobre o termo. Recorrendo à etimologia do mesmo, observamos que há na história uma mudança substancial, passando de uma realidade física para uma do espírito. O significado primário do termo ascetismo remonta à Grécia e tem relação sinonímia a um treinamento; por outros termos, esse vocábulo era utilizado para se referir aos exercícios físicos realizados com o objetivo de um melhor condicionamento do corpo em vista da participação em diversos exercícios atléticos. Por extensão, o termo posteriormente passou a abarcar o significado que aqui e ao nosso filósofo interessa para a crítica: o treinamento em vista de uma elevação espiritual. É igualmente importante dizer que, ainda que Nietzsche se refira mais precisamente ao ascetismo cristão, não é esta uma prática genuinamente cristã ou de posse

¹ Estudante de filosofia na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). E-mail: leooriguela@outlook.com
Helleniká – Revista Cultural, Curitiba, v. 4, n. 4, p. 83-96, jan./dez. 2022 83

exclusiva do cristianismo, sendo possível falar – dadas as devidas proporções – de um ascetismo budista, hindu, judaico, pagão, entre outros. O que Nietzsche faz é utilizar o cristianismo como imagem desse exercício espiritual e, como veremos, do niilismo, mas em si, o cristianismo não é niilismo.

Em seu dicionário de filosofia, na altura do verbete que nos interessa, José Ferrater Mora considerou importante diferenciar ainda o ascetismo dos termos usualmente confundidos com ele, como misticismo e austeridade, resguardando ao termo em destaque o direito a uma profundidade maior que se sobreleva em comparação às práticas austeras em si mesmas e à compreensão do misticismo, ainda que este implique um grau de ascetismo². Segundo Mora: “o ascetismo pode ser definido como uma prática do espiritual, como uma série de exercícios espirituais destinados a adquirir o ‘hábito’ que pode levar o homem ao caminho da santidade”³. O ascetismo, dessa forma, se diz daquele treinamento em prol da saúde do espírito, um controle sobre o corpo e a vontade em nome de uma salvação da alma, o que não remonta exclusivamente à religião, antes a uma elevação da qualidade espiritual do homem.

Do autor da *Genealogia da Moral*, a fama de sua relação conflitante em particular com o cristianismo o precede quando em algum lugar mencionamos o seu nome. Um claro exemplo é sua analogia feita entre a filosofia platônica e o cristianismo, com a afirmação de que este efetivou um platonismo mais acessível às massas; dito de outra maneira, a exigência dos conhecimentos matemáticos para o ingresso na Academia platônica se tornou, pela religião cristã, a exigência da fé e da domesticação da vontade, não mais a consciência, mas a doação da pulsão de vida. Na verdade, o que pouco se diz é da ambiguidade nessa relação entre o discípulo de Dionísio e a religião, na medida em que o filósofo não consegue se livrar dessa matéria, como nos aponta Rogério Miranda de Almeida em sua obra *Nietzsche e o Paradoxo*, onde na altura do quarto capítulo se dedica a falar dessa relação e cita a controvérsia nietzschiana quando este se refere à pessoa de Cristo⁴.

De seu projeto filosófico se acentua a veemente crítica que faz aos valores da modernidade. Culpa de maneira firme o desserviço tanto da religião quanto da ciência no momento em que dogmatizam uma verdade – ora divina, ora admitindo a possibilidade de conhecê-la na natureza –, e atribui à moralização da filosofia a partir dos clássicos

² MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo 1. São Paulo: Loyola, 2000. art. Ascetismo.

³ MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo 1. São Paulo: Loyola, 2000. art. Ascetismo.

⁴ ALMEIDA, R. M. de. *Nietzsche e o Paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 175.

gregos a responsabilidade pela confusão mental do homem entre a sua natureza e aquilo que deseja ser. Aos olhos de Nietzsche o cristianismo se apresenta “como um dos movimentos mais importantes do niilismo europeu e como o espaço onde as forças da decadência trabalham da maneira mais secreta, mais dissimulada, mais astuta e destruidora”⁵.

Sintomaticamente intitulada “O que significam os ideais ascéticos?”, na dissertação derradeira de sua *Genealogia da Moral* Nietzsche se dedica a atacar justamente a aplicação de tais ideais cristãos. Os citados exemplos durante sua redação, da pobreza, humildade e castidade são imagens do que significa ao filósofo a expressão de uma vida decadente, de uma vida que pulsa sob a tutela de princípios castradores da vontade. Ainda que tenham sua origem em um instinto de auto conservação, como veremos, à vida é permitido se manifestar apenas dentro desses parâmetros considerados por ele não naturais, mas em virtude da vontade de potência, de domínio, sobre si e, no caso do sacerdote ascético, também sobre os outros. Dito isso, delimitamos o que em nosso texto vem a ser a compreensão do ascetismo, em virtude de bem compreendermos de igual forma a direção da crítica nietzschiana à domesticação da vida, e conseqüentemente da vontade, promovida por ideais desse tipo.

1. Niilismo ascético: negação da vida e *horror vacui*

Na presente seção temos como foco discorrer acerca do que vem a ser em Nietzsche a terminologia “negação da vida”, assim como sua compreensão sobre o *horror vacui*. Parece-nos honesto oferecer aqui uma contextualização sobre o pensamento nietzschiano no que se refere à sua compreensão do niilismo – de maneira particular aquele referente à religião cristã –, de modo que em seção posterior nos situemos melhor em relação à crítica que Nietzsche elabora sobre os ideais ascéticos na figura do sacerdote, bem como o caminho que percorre para alcançar esse objetivo.

Vale-nos pontuar novamente que, como filho de seu tempo, nosso filósofo faz sua crítica aos valores da modernidade; mais precisamente afirma ele que na cultura ocidental permeiam os valores do tipo socrático-platônico-cristãos; acredita ainda que pedagogicamente esses tipos de valores promovem uma domesticação do animal homem e de seu impulso vital – o que já nos deixa pressupor aqui o foco de sua crítica. Como

⁵ ALMEIDA, R. M. de. *Nietzsche e o Paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 175.

vimos, a história do termo ascetismo, ainda que por extensão daquilo que era usado para dizer dos exercícios físicos gregos e agora se referindo aos exercícios em favor da saúde do espírito, denota uma espécie de controle, de regulação, ora do corpo, ora da vontade.

Vistos dessa forma – os valores modernos –, emerge uma preocupação para o filósofo, na medida em que considera a formação obtida por meio da moral dos costumes como fulcral na configuração do homem em sociedade. É-nos possível afirmar que Nietzsche trata esses condicionamentos como uma camisa de força social com o objetivo de presumir a ação do sujeito e sua atuação no meio em que vive. Contudo, há na modernidade a tentativa de efetivar o homem como ser autêntico, que age pela liberdade, o que para Nietzsche é impossível, já que a relação entre autonomia e moral é excludente, isto é, ou há uma ou outra, necessariamente. Se colocarmos em xeque o valor da liberdade e autonomia do homem moderno e a relação excludente com a moral – à qual se dirige a crítica nietzschiana –, podemos rumar para um conceito importantíssimo em Nietzsche e que a nós interessará abordar e insistir: a pulsão de vida.

Partindo do pressuposto de que a vida é uma pulsão, o termo pelo qual a ela nos referimos apenas nos serve para denotar, metaforicamente, aquilo no qual estamos submergidos. A ideia de uma pulsão a qual chamamos de vida, em Nietzsche, conseqüentemente nos transporta para a imagem da inconstância, insegurança, em resumo, do indeterminado; mais do que isso, podemos sugerir ainda a pulsão como indomável. É justamente nesse sentido que o filósofo critica a moral. Segundo ele, a tentativa de se ordenar, por meio da moral, a pulsão de vida, não alcança sucesso na medida em que não é possível uma dominação de uma pulsão. Por outros termos, para que houvesse uma possibilidade mínima de se suceder uma domesticação da vida a qual nos referimos, deveríamos pressupor que a mesma, emergida em cada indivíduo em um determinado momento da história, respeitasse uma marcha contínua e previsível, o que é absurdo supor. De sorte que é exatamente o contrário a ocorrer, já que a vida se dá numa distensão, contínua e imprevisível.

Dessa maneira se justifica quando Nietzsche se refere aos valores morais como a tentativa de anular a vida, que é uma pulsão. Mais propriamente dito, o que se impõe na modernidade é a dupla e discordante situação que deve o homem abraçar: primeiro o valor de igualdade, depois a conquista de sua autonomia; instaura-se, dessa maneira, uma crise dos valores. Nietzsche constata, ainda, as condições em que o sujeito moderno vive no sentido de que reverencia realidades ideais as quais está fadado a não alcançar e num segundo momento se vê diante de sua natureza biológica e pulsante do instinto vital. Para

ele, ainda que o homem se entregue aos ideais inalcançáveis e para isso empreenda todo esforço por meio de uma aniquilação de si, ainda assim a vida-vontade pulsará, e quanto mais comprimida for pela negação de si, mais se inflamará no interior do sujeito; ou seja, a pulsão de vida age ativamente.

A supressão ou desvalorização do eu – este “eu” entendido como um complexo de forças agentes em constante movimento dentro de si e direcionadas para algo, que aqui denominamos de vontade – presente nos ideais ascéticos, a partir de uma promessa de um gozo futuro em uma realidade que não esta, procura anular o homem e suas vontades pessoais, isto é, sua pulsão de vida. Daí deriva, pois, a decadência de tais ideais, já que não conseguindo dominar por completo essa pulsão, produz incoerência e confusão entre aquilo que se quer enquanto vontade de potência com aquilo que não se consegue viver efetivamente. Visto dessa forma parece não sobrar ao homem, alternativas a não ser a de se deixar ao livre exercício de sua vontade – noção que sem dúvidas deve ser discutida com maior cuidado – ou a de se submeter à mal sucedida tentativa de dominação desta.

É importante ressaltar que jamais tais ideais ascéticos alcançam a total auto supressão da pulsão de vontade. Por essa razão o que se julga não é tanto a matéria efetivada em partes nos sujeitos, mas a idealização numa perspectiva de possibilidade dessa completa efetivação. Com isso, se tratarmos o que até agora expusemos como pressupostos para a compreensão dos ideais ascéticos como uma constante negação do eu, transportamo-nos para o nada. Em outras palavras, se os ideais ascéticos se constituem em exercícios de elevação ou busca de realidades inalcançáveis, é possível que eles sejam a representação do nada. Veja que aqui o nada não adquire o status ontológico de vacuidade, antes se erige como um objeto desejado, na medida em que o sujeito prefere a imagem de algo que não levará a nada – senão à angústia do inalcançável – a admitir um desnudar de sua realidade contingente que revela nada além de um vácuo.

A ideia de um horror ao vácuo – ao nada – inspira-se, ou ao menos toma forma, certamente da leitura que Nietzsche faz de Schopenhauer; este em sua obra *O Mundo como Vontade e Representação*, no parágrafo derradeiro de número 71, menciona a negação da vontade. Schopenhauer chega a admitir que aqueles que alcançaram um estado de êxtase, um arrebatamento, união com Deus ou uma iluminação, expressam a negação completa da vontade. Diz ainda que tais experiências estão no campo pessoal e que não são comunicáveis a outrem ⁶. Contudo, no mesmo parágrafo o autor se coloca

⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001. § 71.

um pouco mais otimista em comparação à Nietzsche, que trata a mesma supressão como a efetiva negação da vida e aprisionamento da vontade do homem.

Nietzsche expressa no início de sua terceira dissertação a seguinte sentença: “No fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*: ele precisa de um objetivo, e preferirá ainda querer o nada a nada querer”⁷. O homem prefere se confortar na possibilidade de um gozo futuro que complete e recompense sua finitude e assim cria para si tais ideais; pelo medo de nada haver, cria algo que dê sentido à sua busca. O homem tem medo do nada, de sua finitude e se inconforma com sua contingência e por essa razão, precisa assim, criar um objeto de seu desejo de soberania, pois tem horror à vacuidade, já que esta expressa inconstância e impermanência. Sucede, portanto que, na sua incapacidade de conseguir suportar a vida sem um sentido, aprouve à mente do homem a possibilidade de existir algo para além do aqui e agora e que – este o maior agravante de uma negação da vida – cumprindo uma série de rituais e se devotando a algumas virtudes, alcançará a possibilidade de ascender desta falsa vida para aquela verdadeira.

O ideal ascético, com isso, torna-se um anestésico, um refreador da vida, e por esse motivo se configura em uma negação dela. Assim, a religião pode se encontrar no campo de um refúgio às dores, numa nova significação da vida paradoxalmente efetivada pela destruição da mesma, na medida em que se procura dar significado ao sofrimento; este, por sua vez, é o sinal de uma vida pulsante, que se inflama a cada uma das tentativas de refreá-la. O ideal ascético, aqui, pode representar uma tentativa de conservar a vida, mas não de fazê-la abundar; este parece ser o cerne do problema apontado por Nietzsche, que afirma que aqueles entregues a tais ideias entram em um estado vegetativo da consciência e se confortam com a imagem poética de um nada.

2. O sacerdote: dispensador dos ideais ascéticos

Temos por objetivo aqui demonstrar, de maneira breve, o que o filósofo considera ao se referir aos ideais ascéticos. O enfoque maior do próprio autor recai, evidentemente, sobre o conceito religioso, já que para Nietzsche é nele que os ideais ascéticos possuem sua maior valoração, pois se configuram num eficaz instrumento para a ascese no sentido moral de castração e ordenamento da vontade humana. Em momento subsequente

⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 87.

queremos descrever quais são as características para Nietzsche do sacerdote ascético. No intuito de delimitar sobre o que vem a ser na verdade os ideais desse tipo, Nietzsche começa por algumas personagens que considera importante percorrer, as quais discorre e cirurgicamente dissectiona uma a uma em busca de encontrar onde estão presentes mais ferozmente tais ideias.

Partindo da compreensão dos ideais ascéticos colocados na esteira de uma castração ou domesticação da vontade, inicia sua dissertação falando sobre os ideais nos artistas, e afirma que para eles os ideais ascéticos não significam nada, ou tantas coisas que não seria possível dizer. Faz-se importante notar que parece confortante ao filósofo dizer pouco sobre os artistas, ainda que se debruce em sua escrita sobre o exemplo concreto de Richard Wagner e retome por diversas vezes o filósofo Schopenhauer e sua opinião sobre a estética. Nietzsche prefere interromper sua atenção à figura dos artistas no ponto em que afirma que os mesmos estão longe de se manifestarem independentes do mundo ou sequer contrários a ele, e por isso não merecem em si o interesse. Relega-os, pois, ao que comumente foram: criados de quarto da religião, da filosofia e da moral ⁸.

Seguidamente o filósofo procura dizer sobre o que significam os ideais ascéticos para um verdadeiro filósofo – não merecendo aqui nossa atenção para o que, de fato, venha a ser considerado um verdadeiro filósofo dentro da filosofia nietzschiana⁹. Na altura do parágrafo sexto de sua terceira dissertação Nietzsche nos dá uma primeira indicação do que vem a significar um filósofo quando rende homenagem aos ideais ascéticos: “ele quer livrar-se de uma tortura” ¹⁰. Continua nos parágrafos subsequentes afirmando que um filósofo desse tipo está à procura de afirmar a sua existência, precisamente a sua, no singular, isto é, pensa em si. Isso é ilustrado no parágrafo oitavo quando diz: “Pensam no que lhes é mais indispensável: estar livre de coerção, perturbação, barulho, de negócios, deveres, preocupações; [...] – em suma, eles pensam no ideal ascético como o jovial ascetismo de um bicho que se tornou divino e ao qual nasceram asas, que flutua sobre a vida do que nela pausa” ¹¹.

No desenrolar da dissertação Nietzsche nos faz concorrer para o ponto central que deseja chegar: a imagem do sacerdote asceta. Na verdade, fala ainda sobre o filósofo,

⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 92.

⁹ Para tanto, convém recorrer aos recortes dos textos nietzschianos organizados por Gilles Deleuze que inicia a seção *Extractus* justamente com o que vem a ser um filósofo na perspectiva do discípulo de Dionísio. In: DELEUZE, G. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, s/d.

¹⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 95.

¹¹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 98.

encontrando entre as duas personagens um elo – devemos lembrar que para ele tanto o filósofo quanto o sacerdote são a representação das forças niilistas da decadência. Diz o autor que o filósofo vive uma relação mimética ao sacerdote asceta; ele estabelece uma analogia entre o monge eremita do início das comunidades cristãs com os filósofos. No parágrafo décimo diz que em nome de uma sobrevivência o filósofo no início precisou se assemelhar, mimetizar em suas palavras, tipos de homens comumente reconhecidos por seu estado contemplativo, que é o caso do sacerdote, mas também do feiticeiro, do adivinho e do homem religioso. Em outros termos, a filosofia se submeteu à equivalência a um ascetismo em seus primórdios em nome de sua sobrevivência, e ambos, tanto o filósofo como o monge eremita, se assemelharam pela autoimposição de uma mortificação do corpo e negação da realidade aqui e agora. “O sacerdote ascético serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar”¹². Ainda se utilizando da imagem de uma lagarta – possivelmente tratando aqui a filosofia como a futura borboleta que nasce da morte daquele ser rastejante – Nietzsche se pergunta se agora o filósofo é possuidor da liberdade da vontade para o ser genuinamente sem o artifício do ascetismo – inquirição não respondida categoricamente pelo mesmo, em virtude, provavelmente, de sempre existirem filósofos reverentes a tais ideais.

O autor parece ter chegado justamente ao seu objetivo principal: a imagem do sacerdote ascético; mais precisamente no que ele denomina de “representante da seriedade” para dizer do símbolo da encarnação do ideal ascético e das forças de decadência. Antes de tudo se faz importante saber que tais ideais são nutridos em vista de uma preservação de uma vida que degenera, pelos quais luta pela sua existência de diversos modos¹³. A manutenção da vida por meio do ascetismo se efetiva na medida em que os ideais desse tipo corroboram na busca de um sentido para a existência; por outros termos, os ideais ascéticos só alcançam status de mantenedores da vida porque procuram remediar no aqui e agora a degeneração da vida, a consciência da finitude, e oferecem um após, uma imagem, uma realidade para a vacuidade que se nos impõe. Dito isso, cabe-nos entender onde se situa a figura do sacerdote ascético na crítica nietzschiana.

O sacerdote para Nietzsche é alguém que padece de semelhantes doenças em relação àqueles que ele conduz, é alguém cujos males que afligem suas ovelhas possuem raízes

¹² NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 105.

¹³ Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 109.

profundas nele próprio; em suma, o sacerdote é um infectado, um enfermo que se coloca a cuidar de outros igualmente infectados pela negação da vida. “Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los”¹⁴. Contudo, um segundo detalhe apontado no mesmo parágrafo afirma que ao mesmo tempo em que o sacerdote é um doente que cuida de outros tantos se assemelhando a eles, também deve ser simultaneamente forte, ser para os outros um deus. O que ocorre na verdade é que essa figura de onde emana a força que faz perpetuar esses ideais só é capaz de conduzir os demais enfermos no momento em que faz da doença um antídoto. O primeiro a descobrir isso certamente guiará o rebanho, já que será um sinal da cura. Surge, pois, um método e um objeto de desejo de todos, sacerdote e rebanho: o sofrimento mesmo. Dessa forma, são denominados virtuosos aqueles que são capazes de, uma vez amando seus sofrimentos, transformá-los em antídoto contra a finitude, a vacuidade.

O sofrimento deve ter, para os doentes, um significado. Assim como os crentes da fé cristã perpetuam aquilo que fora forjado por Paulo quando este afirmava que se a ressurreição de Cristo não aconteceu vã seria a sua fé, desse mesmo modo o sacerdote acredita e produz a crença de que se no sofrimento não há um sentido para tal, então vã é a resistência a ele, igualmente vã é a vida, e por não acreditar nisso supõe que deve haver um sentido maior. É desse significado do sofrimento ainda obscuro ao rebanho que se mune o sacerdote; ele assume a responsabilidade de desvendar a cadeia de efeitos e suas causas que promovem tais sofrimentos, bem como aplicar o remédio da significação para eliminar os sintomas. Nietzsche aponta para uma inquietação do homem do ressentimento que busca a causa ou o causador de seus sofrimentos, um torturador, um verdugo; a grande atitude do dispensador do ascetismo é de mudar o foco do ressentimento. O filósofo parte da seguinte proposição: “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado”¹⁵; esse sofredor se referencia no pastor asceta que assume a posição de um médico; este por sua vez lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si”¹⁶. Aqui está: o eu agora é o grande causador das próprias enfermidades.

A principal denúncia que Nietzsche faz e que recai sobre o sacerdote é de que este promove um amortecimento da vida. Parece-nos que o sofrimento e a consciência deste são para o nosso autor uma tentativa da vida de se afirmar, isto é, demonstrar ao vivente

¹⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 115.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 117.

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 117.

a sua contingência, a sua finitude. Sendo assim, uma vez que esse sofrimento assume um significado além da própria vida e adquire um status de mal, e mais ainda quando o próprio eu é colocado como princípio desse mal, a vida vai sendo anulada, a pulsão de vida expressa pelo sofrimento vai sendo atenuada, abafada. Em termos nietzschianos, a vida continua a existir, sem, contudo, penetrar na consciência. Ao sacerdote cabe causar as feridas para poder curá-las, numa dinâmica incessante, cujo objetivo é fazer com que suas ovelhas pensem o menos possível; sua palavra é certamente irrevogável, porque extremamente persuasiva – note-se que existe um esforço dispensado pelas ovelhas em dar credibilidade total às orientações do sacerdote, em virtude de sua salvação; ou seja, o dogma religioso incide efetivamente sobre a vida, sem, contudo, entrar na consciência –; não obstante, a verdade é que a medicação sacerdotal age sobre o desprazer oriundo do sofrimento, sem, todavia, atacar a sua causa.

Nesse ínterim de relegar o desprazer – ou o gozo – de sofrer o esquecimento e a falta de consciência do mesmo é que se desenvolve, segundo Nietzsche, o trabalho maquinal. No sentido mais raso do termo já alude à função de uma máquina, isto é, o funcionamento constante e apático àquilo que porventura possa desagradar. Em outras palavras, o trabalho maquinal é a tentativa de esquecer o sofrimento: “O alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento”; se configura, assim, numa “educação para a impessoalidade, para o esquecimento de si, para a *‘incuria sui’*”¹⁷. Significa dizer que o sentimento, ou como preferimos chamar a pulsão de vida, é suprimido pela atividade maquinal que simplesmente faz com que o tempo para se conscientizar seja ínfimo e, portanto, insuficiente para que o homem adquira verdadeira consciência de si mesmo e de tudo ao seu redor. O termo equivale, enfim, a uma forçosa diminuição da consciência.

Outro instrumento utilizado pelo sacerdote é o que Nietzsche nomeia de pequena alegria. Consiste, em resumo, na alegria em causar alegria, o amor ao próximo. Nosso filósofo afirma que aqui se esconde a vontade de poder, na medida em que ocorre no fundo uma felicidade pela “pequena superioridade”¹⁸. Dito de outra forma, o que comumente se conhece como ações motivadas por uma compaixão pelo outro aponta para um desejo de superioridade daquele que ajuda sobre aquele que dele necessita; é como uma busca pela autoafirmação por outrem a partir da utilidade daquela ação travestida de caridade. Admitido isto, devemos reconhecer a perversidade que se esconde sob as vestes

¹⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 124.

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 124.

religiosas, já que o indivíduo não se afirma por si ou pelo reconhecimento de si, mas faz com que assim o seja pelo outro, por meio de sua postura, sua atitude compassiva; em suma, o indivíduo covardemente se utiliza do outro em vista da manutenção de seu sentimento de superioridade.

Urge uma importante constatação, de que a alegria do indivíduo provém de se sentir útil. Daqui decorre outro dispositivo utilizado pelo sacerdote em sua tutela religiosa: a formação de comunidade. Nietzsche afirma que nos doentes é latente o desejo de se livrar da sensação de fraqueza, e por essa razão se torna confortável se agrupar com os demais doentes, isso lhes causa prazer; “onde há o rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou”¹⁹. Os fortes, para ele, querem se dissociar, pois do contrário não conseguirão se afirmar. De maneira inversa, na mentalidade dos assim chamados doentes, uma vez juntos podem afirmar o rebanho, podem se dar à satisfação coletiva pela vontade de poder. Se sozinho, o indivíduo doente pode não se sentir útil, pode desencadear o desprazer do sofrimento e no mais perigoso dos casos, pode não conseguir dar significado a isso, e conseqüentemente à sua vida.

Um último ponto característico do sacerdote na dissertação terceira de Nietzsche que desejamos discutir nesta seção é sobre o sentimento de culpa. Já mencionamos que ao doente sempre se faz necessário atribuir a culpa de seus sofrimentos a alguém, que como já vimos passou a ser seu próprio eu segundo o que lhe inculcou o sacerdote. Mas agora, a culpa adquire um status de imperfeição. Uma vez que o homem se depara com ideias supremos de beleza, amor, bondade, verdade, e outros – recorde-se dos valores que supramencionamos e que são geradores da angústia na medida em que não são alcançáveis –, sente-se inferior, imperfeito; esse descontentamento se manifesta em desespero, sentimento de culpa, tristeza, negatividade, sentimentos dos quais o sacerdote se serve e os sintetiza no sentimento de culpa, ou transformado em uma palavra religiosa, o pecado: faz com que o doente se sinta pecador, porque imperfeito. O excesso de sentimento, dessa maneira, se torna útil na medida em que começa a acreditar que o sofrimento assinalado – isto é, aquele ao qual se atribui um significado – é necessário para uma espécie de expiação dos pecados. Enfim, o sofrimento é sacralizado!

Antes de finalizar a sua redação condenatória dos ideais ascéticos, o filósofo ainda se questiona se haveria uma maneira adequada de substituir tais ideias, ao que ele próprio conclui que equivocadamente se recorreu ao conhecimento científico como essa

¹⁹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 125.
Helleniká – Revista Cultural, Curitiba, v. 4, n. 4, p. 83-96, jan./dez. 2022

possibilidade. Conquanto, vistos os ideais científicos do ponto de vista de que buscam atingir uma verdade, ou um verdadeiro conhecimento de algo, novamente à semelhança dos ideais religiosos acaba preterindo o indivíduo, em nome de uma inalcançável imparcialidade, de uma objetividade impassível, abandonando a consciência que o conhecimento sempre o é para um sujeito, que por sua vez é um complexo de forças; o conhecimento, em última instância, é intrinsecamente relacionado ao interesse daquele que conhece. De igual maneira, esse novo ideal faz perder o sentido naquilo que se tinha como certo – o conhecimento trivial, do dia a dia, e por isso mais carregado de paixões e afetividade – em nome de uma fria objetividade, que causa revolta em Nietzsche²⁰.

Conclusão

Os textos nietzschianos são reconhecidamente marcados por sua insubmissão aos valores de seu tempo, promovendo com isso um fervilhar de críticas; ele fez da contestação da moral o seu ofício e, em sua última dissertação, na *Genealogia da Moral* com maior ênfase nos ideais ascéticos que promovem a moral religiosa e fazem do sujeito uma espécie de marionete, castrando a vontade e dominando a pulsão de vida. Mais do que isso, sua grande preocupação é com as consequências da impregnação de tais ideias que transformam os homens e os deixam em um estado vegetativo onde sua consciência é rebaixada ao nível mais decadente, submetendo-os a uma negação completa de sua vida sem, contudo, ter consciência desse procedimento.

No que se refere à compreensão de nosso tema principal, percorremos a ordem temática que o próprio discípulo de Dionísio nos sugere na *Genealogia da Moral* em sua tentativa de dizer o que significam os ideais ascéticos. De modo introdutório, vimos que a atitude de dar um significado à pulsão de vida e principalmente de dar-se a crer em uma verdadeira vida num estado futuro de beatitude, deriva do horror que o homem tem à vacuidade. É impensável ao homem não ter um sentido para viver, e se recusa a acreditar na ausência de um sentido para a sua existência nesse mundo. Esse medo impulsiona o indivíduo a criar valores inalcançáveis que geram em si a angústia daquilo que não consegue atingir e, com isso, a frustração.

A preocupação que aparentemente se encontra no cerne do texto de Nietzsche parece ser com o nível de consciência alcançado pelo sujeito submetido aos valores morais

²⁰ Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 145.

religiosos. Somos levados a pensar onde se instalam tais normativas religiosas, senão no nível mais raso da consciência humana. Dito de outra forma, o que se transmite da religião num nível familiar, por exemplo, parece não ser suficiente para que se desperte ao menos o interesse de saber o porquê; a educação religiosa familiar, dessa forma, ensina como fazer, mas não necessariamente os motivos pelos quais se faz – o “por quê” como a atitude de uma consciência daquilo que se faz. De igual maneira ocorre com os ideais ascéticos, inculcados na grande massa como possibilidades de uma beatitude vindoura, mas que apenas se ganha passando por estágios virtuosos sem, contudo, ter certeza dessa vida futura que pode ser a imagem da vacuidade apenas.

No que se refere ao sofrimento, a crítica nietzschiana atua sobre a significação do desprazer vivido pelo indivíduo e que agora recebe o status de sacramento. Por outros termos, o que Nietzsche vê no sofrimento é uma manifestação da pulsão de vida, que não se manifesta com sentido próprio a não ser o de demonstrar ao ser vivente que ele vive e, por isso, sofre com a inconstância e impermanência, isto é, as vicissitudes dessa mesma vida. Por essa razão o filósofo vê como negativo o uso do sofrimento como uma possibilidade de expiação dos pecados, para utilizarmos um termo religioso. Se considerarmos a premissa do sofrimento como manifestação vital, então essa espécie de fruição, esse gozo religioso no sofrer, na verdade tenta anular a própria vida; não se abraça o sofrimento por manifestar sua pulsão vital, antes se faz porque pecador e digno dos algozes aqui nesta realidade para um alívio na eternidade.

Chama-nos a atenção, ainda, a engenhosidade atribuída ao sacerdote asceta, na medida em que ele simultaneamente é um enfermo que cuida de outros tantos. O sacerdote é um infectado que reconheceu as suas enfermidades, deu a elas um significado espiritual, e se confortou com isso. Dessa maneira, sua doença se tornou antídoto, e seu sofrimento em remédio para tal. Essa seria a maior descoberta desse indivíduo, pois dessa forma pode se colocar em um estado de superioridade, ou melhor ainda, como uma referência àqueles que de igual forma vivem a procurar um sentido para tudo o que vivem.

Concluimos que o homem é um ser que em determinado momento se vê diante de sua finitude e não sabe o que fazer, não tem a capacidade de aceitar a sua contingência. Mais do que isso, não consegue acreditar que na inconstância da vida e sua constante transformação não há um sentido maior, e se tivesse não lhe seria possível conhecer em plenitude, apenas de modo fragmentado e insuficiente. Atormentado por sua impotência diante da própria vida cria para si sentidos aos seus sofrimentos, sua finitude, sua contingência, a fim de que sua vida seja mais suportável. A religião nesse sentido possui

um oportuno espaço porque oferece um conforto. O que ocorre na verdade não é um conforto no sentido estrito do termo de uma ausência de perturbação, já que devemos reconhecer que os valores morais impostos aos crentes não são simples de serem efetivados na vida de cada um, mas, sobretudo um conforto de poder dar nome às coisas.

Há aqui uma grande descoberta da religião: dar nome aos medos. No ato de dar nome a algo, tratamo-lo como conhecido e por essa razão, de certa forma, dominado. Portanto, ao se deparar com sua vacuidade o sujeito deseja que haja algo que, além de lhe dar um sentido para suportar o sofrimento presente, também lhe garanta a recompensa por sua perseverança em valores igualmente criados, e assim tece para si a eternidade. O que parece estar no fundo de toda a crítica de nosso autor é a falta de coragem do homem em aceitar essa sua finitude e de igual forma sua incapacidade de se despojar dos nomes que dá, numa tentativa vã de conhecer algo, que é substancialmente amorfo. De maneira inversa aos estoicos que recomendavam uma aceitação e obediência a uma ordem universal, aqui, em Nietzsche, se impõe uma aceitação à completa desordem que faz com que a vida aconteça.

Referências

ALMEIDA, R. M. de. *Nietzsche e o Paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

DELEUZE, G. *Nietzsche*. Trad. de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, s/d.

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo 1. São Paulo: Loyola, 2000.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.