

DOSSIER

A ciência em *Genealogia da moral*: a psicologia experimental de Ribot¹

Science in *The Genealogy of Morals*: Ribot's experimental psychology

Wilson Antonio Frezzatti Jr.²

RESUMO

O objetivo deste artigo é indicar os papéis antagônicos que a ciência desempenha em *Genealogia da moral* (1887). Embora utilize algumas teorias da fisiologia e psicologia, depois de transformadas segundo suas necessidades filosóficas para construir o procedimento genealógico, Nietzsche associa a ciência de sua época ao ideal ascético. Os cientistas explicitamente citados geralmente sofrem severas críticas, porém as teorias e os conceitos transpostos para o pensamento nietzschiano não têm seus autores mencionados.

Palavras-chave: ciência, genealogia, moral, fisiopsicologia, vontade de potência.

ABSTRACT

The aim of this article is to show the antagonistic roles of science in *The Genealogy of Morals* (1887). Although Nietzsche uses some theories of physiology and psychology, after modifying them according to his philosophical needs to construct the genealogical procedure, he associates the science of his time with the ascetic ideal. The scientists explicitly cited are often harshly criticized, but the authors of the theories and notions transposed by Nietzsche are not mentioned.

Keywords: genealogy, morality, physio-psychology, science, will to power.

¹ Este texto é a nossa palestra apresentada no XXI Colóquio Internacional de Filosofia da Unisinos: Nietzsche – Os 130 anos da *Genealogia da moral*, realizado de 02 a 04 de outubro de 2018.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus Toledo. Rua da Faculdade, 645, Jd. Santa Maria, 85903000, Toledo, PR, Brasil. Email: wfrezzatti@uol.com.br.

A ciência desempenha um duplo papel em *Genealogia da moral*: ao mesmo tempo que é alvo das críticas nietzschianas por manter os preconceitos morais por meio da valorização da verdade e por meio do ideal ascético, percebe-se o uso de algumas teorias científicas na construção e no uso do procedimento genealógico. Neste artigo, iremos apresentar, nessa obra, as críticas à ciência, a presença explícita de alguns cientistas, quase sempre criticados, e o uso de algumas teorias sem a menção de sua fonte, especificamente a psicofisiologia de Théodule Ribot.

O procedimento genealógico

A *Genealogia da moral* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887) tem como objetivo central retirar as máscaras que encobrem o sentido e o valor da moral (cf. Azeredo, 2016, p. 70), sendo que a maior delas é a crença de que ela estaria isenta de investigação por seu caráter divino. Daí seu subtítulo: *Um escrito polêmico* (*Eine Streitschrift*). O procedimento genealógico de Nietzsche não busca apenas a origem dos valores morais, mas também o valor desses valores. É isso que o diferencia de investigações como as dos moralistas franceses, dos utilitaristas e dos darwinistas: estes buscam apenas a origem da moral. Embora os darwinistas se considerem antimetafísicos por fazerem uma abordagem histórica, eles, para o filósofo alemão, apenas invertem o sentido do pensamento tradicional: há uma meta a ser atingida no final do desenvolvimento – o bem absoluto –, ele não é mais o ponto de partida. Em outras palavras, a meta da evolução é o homem bom⁴. Conforme afirma Azeredo (2016, p. 72): “Nietzsche procede à desmistificação de uma religião, de uma moral e de uma filosofia universal. A análise do passado da humanidade exclui terminantemente a universalidade, estabelecendo a singularidade como dimensão operante”. Nietzsche quer mostrar o caráter humano, demasiado humano, da moral, pois, para ele, não há fatos morais, apenas interpretações morais dos acontecimentos. Interpretações que podem ser consideradas sintomas da configuração impulsional de um organismo, ou seja, da luta dos impulsos por mais potência, das relações de dominação que se estabelecem nessa luta. E, para aplicar essa perspectiva, constrói o procedimento genealógico como uma abordagem multifacetada, ou seja, filológica, histórica e psicológica ou fisiopsicológica. Como o próprio filósofo alemão afirma no prólogo da obra (§ 4-5), trata-se da investigação da *Herkunft* dos valores morais, isto é, da origem enquanto resultado do jogo de impulsos em

luta por mais potência, o que permite avaliar o valor dos valores, e não da investigação da *Ursprung*, ou seja, da origem no sentido metafísico, tanto como causa final quanto como causa formal (cf. Nietzsche, 1998, p. 10-12).

Para nós, o procedimento genealógico é um desenvolvimento do projeto indicado no parágrafo 23 de *Além do bem e do mal*: a proposta de uma nova psicologia, uma verdadeira fisiopsicologia enquanto “morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência” (Nietzsche, 2005, p. 27)⁴. Em *Ecce homo*, “Genealogia da moral”, cada uma das três dissertações é apresentada como uma investigação psicológica ainda não realizada até então: na primeira dissertação, a psicologia do cristianismo: as origens das avaliações “bom e ruim” (*gut und schlecht*) e “bom e mau” (*gut und böse*) permitem investigar o nascimento do cristianismo desde o ressentimento e a revolta contra os valores nobres; na segunda dissertação, a psicologia da consciência moral (*Gewissen*): envolvendo culpa e má consciência, o desenvolvimento da consciência moral é causado pela crueldade que não é exteriorizada e se volta contra o indivíduo; e na terceira dissertação, a psicologia do sacerdote ascético: pretende entender por qual estratégia os ideais ascéticos imperam, apesar de sua morbidade (cf. Nietzsche, 1995, p. 97-98).

Não podemos, entretanto, cair no engano de entender a genealogia como uma ciência da moral, aquilo que Paschoal (2003, p. 24) chamou de “perigo de redução do papel do genealogista ao de um cientista da moral”. As transposições que Nietzsche faz da ciência, da história e da filologia não pretendem descrever a realidade ou explicar verdades sobre o mundo, como fazem essas disciplinas, mas mostrar o caráter histórico e mutável da moral⁵. Nietzsche se utiliza da fisiologia, da psicologia, da história e da filologia após ruminá-las, digeri-las e transformá-las em sua própria filosofia. No caso de *Genealogia da moral*, o diagnóstico dos modos de vida elevados e decadentes visa à tarefa que diz não, ou seja, à transvaloração de todos os valores⁶.

A crítica da ciência na Genealogia da moral

Na sua investigação genealógica, o filósofo alemão não se restringe apenas à religião e à moral propriamente ditas, mas avança sobre a arte, a filosofia e a ciência. Não faz isso apenas porque o ideal ascético de alguma forma se expressa

³ Sobre as críticas contra a moral darwiniana, cf. Frezzatti, 2014, p. 112-125.

⁴ Tradução modificada. No original: “Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht” (Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 38).

⁵ Paschoal afirma sobre a ciência na *Genealogia da moral*: “Em Nietzsche, o caráter científico, que pode ser traduzido como *probidade intelectual*, não tem qualquer relação com a produção de verdades estáveis. Ao contrário, tem ligação com sua forma de compreender a moral como algo dinâmico, plasmador de novas formas de existência” (Paschoal, 2003, p. 24).

⁶ Sobre os livros após *Assim falava Zaratustra* (1883-1885) fazerem parte da tarefa nietzschiana negativa, Nietzsche diz em *Ecce homo*, “Além do bem e mal”, § 1: “A tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que faz o Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra” (Nietzsche, 1995, p. 95; tradução modificada).

nesses domínios, mas também porque a crença na verdade é um preconceito moral, o que, aliás, é inseparável desse ideal: “não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve” (*Além do bem e do mal*, § 34, Nietzsche, 2005, p. 39). A oposição essencial entre verdadeiro e falso tem a mesma raiz da oposição essencial entre bem e mal e da crença de que uma qualidade absoluta é superior a outra, isto é, de que o bem é sempre melhor que o mal. A rejeição nietzschiana a essa metafísica dualista significa que há vários valores de “bom e mau” que não são iguais; daí a necessidade de se investigar o valor do solo do qual esses pares brotaram. Em consequência, há uma hierarquia entre eles. Nietzsche aproveita o final da I Dissertação para “expressar pública e formalmente um desejo”: “a filosofia, a fisiologia e a medicina em uma troca de perspectivas as mais amigáveis e fecundas”, pois “Todas as ciências têm agora que preparar a tarefa futura do filósofo, sendo essa tarefa entendida como: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, ele deve determinar a *hierarquia de valores*” (*Genealogia da moral*, I, “Nota”, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 289). Toda tábua de valor deveria, continua o filósofo alemão, passar por uma interpretação fisiológica, ou ainda, pela perspectiva da dinâmica da vontade de potência, para revelar qual seu valor, se serve para a elevação da cultura ou para a conservação no imobilismo. Além disso, “tomar o bem como de valor mais elevado *em si*, queremos deixar isso para a ingenuidade dos biólogos ingleses” (*Genealogia da moral*, I, “Nota”, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 289).

Percebemos, portanto, que o chamado de Nietzsche não se dirige a qualquer cientista⁷. Isso mostra que o filósofo alemão não tinha uma aceitação incondicional da ciência e que seu objetivo não era produzir uma filosofia científica num sentido estrito. As críticas que Nietzsche faz à ciência nos parágrafos 23 a 26 na III Dissertação são importantes para compreender a presença dessa produção humana em *Genealogia da moral*⁸. Embora a ciência se apresente como antagonista da religião e da metafísica, declarando não necessitar de deus e da transcendência, na verdade, ela não consegue obter autonomia de sua meta. A ciência, em sua época, afirma o filósofo alemão, é um esconderijo de toda espécie de descrença, cansaço e falta de ideal – e, portanto, não é um contraideal do ideal ascético (cf. *Genealogia da moral*, III § 23, Nietzsche, 1998, p. 135-137). Os homens do conhecimento acreditam ser contraidealistas, adversários do ideal ascético, espíritos livres, porém “esse ideal [o ideal ascético] é também o seu ideal, eles mesmos o representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal [...] Esses estão longe de serem espíritos livres: eles

creem ainda na verdade...” (*Genealogia da moral*, III § 24, Nietzsche, 1998, p. 138). A crença na verdade, na verdade como o valor supremo, ainda está presente na ciência. Nada mais expressa o ascetismo da virtude científica do que se deter no fato, nos detalhes; trata-se de um “estoicismo do intelecto”, uma renúncia à interpretação e, portanto, ao imaginar, falsar, preencher, omitir, ajustar, violentar, etc. A incondicional vontade de verdade está indissociada do ideal ascético. Ciência e ideal ascético são “necessariamente aliados” (*Genealogia da moral*, III § 25, Nietzsche, 1998, p. 141). Nem mesmo a moderna historiografia (*moderne Geschichtsschreibung*) consegue produzir o contraideal, pois também está envolta no niilismo, não consegue criar novos valores e, para ela, a vida está muda (cf. *Genealogia da moral*, III § 26, Nietzsche, 1998, p. 144-146). Dessa forma, segundo Nietzsche, tanto a *Naturwissenschaft* quanto a *Geisteswissenschaft* estão perpassadas pelos ideais ascéticos.

A ciência, ainda, na questão da moral, não se diferencia da crença popular no sujeito e no livre-arbítrio, ou seja, na separação entre força e vontade, enfim, na crença da causalidade: “toda a nossa ciência permanece ainda, não obstante toda sua frieza, sua liberdade em face dos afetos, sob a sedução da linguagem, e não se livrou dos monstros impingidos, dos ‘sujeitos’ (o átomo é, por exemplo, um desses monstros, e também a ‘coisa-em-si’ kantiana)” (*Genealogia da moral*, I § 13, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 279-280). Porque podemos escrever que um sujeito realiza uma ação, acreditamos que há um substrato que escolhe como agir. A doutrina da vontade de potência tem como uma de suas metas desconstruir a metafísica da causalidade e do livre-arbítrio.

A presença de temas científicos em *Genealogia da moral*

Apesar dessas críticas contra a ciência, a obra genealógica possui transposições de temas científicos, após terem sido ruminados, digeridos e assimilados conforme as necessidades nietzschianas. Podemos indicar como exemplo típico um trecho do § 17 da III Dissertação, no qual Nietzsche apresenta questões fisiológicas de um povo. Afirma o filósofo que, de tempos em tempos, surge em alguns povos um sentimento de obstrução fisiológica (*physiologisches Hemmungsgefühl*). Esse sentimento, por falta de conhecimentos fisiológicos, tem sua origem e medicamentos explicados por meio de aspectos que Nietzsche chama “psicológico-morais”, ou seja, religiosos. No entanto, segundo o filósofo alemão, sua origem é muito diversa, o que incluiria o cruzamento de raças muito diferentes, a

⁷ Em *Além do bem e do mal*, § 23, Nietzsche afirma: “Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o ‘coração’ contra si [...] No entanto, mesmo essa hipótese [a vida ser condicionada por afetos de ódio, ânsia de domínio, etc.] está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos; e existe, de fato, uma centena de boas razões para que dele se mantenha distância todo aquele que – puder!” (Nietzsche, 2005, p. 27-28).

⁸ Na III Dissertação, Nietzsche não cita nominalmente nenhum cientista, embora cite poetas, filósofos e historiadores.

não adaptação de um povo a um ambiente, o envelhecimento e o cansaço de uma linhagem (por exemplo, o pessimismo parisiense da segunda metade do século XIX), uma dieta inadequada (alcoolismo, vegetarianismo), degenerações do sangue (sífilis, malária) e depressão. Embora essas ideias tenham sido retiradas das leituras nietzschianas sobre fisiologia, psicologia e medicina, se entendermos aqui fisiológico como aquilo que se refere aos fenômenos físico-químicos dos corpos orgânicos, lançaremos o pensamento nietzschiano em um reducionismo físico que nos parece totalmente avesso ao espírito do texto. Entretanto, acreditamos que devemos considerar que, nesse trecho de *Genealogia da moral*, fisiológico deve significar a dinâmica dos impulsos em luta por mais potência. A doutrina da vontade de potência enquanto fisiopsicologia marca a digestão e a ruminação de Nietzsche dos conceitos científicos do século XIX.

Há cientistas e teorias científicas que aparecem na obra de modo explícito, mas há também ocorrências implícitas. Os cientistas mencionados explicitamente são os seguintes⁹:

a) **Charles Darwin** (cf. *Genealogia da moral*, Prólogo § 7, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 254-255): ao dizer que, para um genealogista, o melhor é o cinza dos documentos que o azul dos fundamentos metafísicos, Nietzsche critica a abordagem de Paul Rée, em *A origem dos sentimentos morais* (1877), por ser darwinista;

b) **Herbert Spencer** (cf. *Genealogia da moral*, I § 3 e II § 12, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 260-261 e 316): apesar de Spencer não ser um cientista, mas filósofo, ele foi de central importância para a recepção das ideias de Lamarck e Darwin, e é considerado o criador do que se passou a chamar neolamarckismo, ou seja, o evolucionismo que aceita tanto a seleção natural quanto a transmissão dos caracteres adquiridos como causas de mudança (cf. Caponi, 2014, p. 56). Na I Dissertação, o filósofo alemão considera mais razoável, embora ainda falsa, a proposta de Spencer em relação à associação do bom ao que é útil: aquilo que sempre foi útil ao rebanho se conserva na memória como bom. Na II Dissertação, a crítica recai sobre a concepção de adaptação spenceriana, ou seja, sobre a noção de equilíbrio direta: as forças internas de um organismo devem equilibrar a ação das forças externas. Para Nietzsche, isso é desconhecer o caráter da vida, ou seja, da vontade de potência, é desconsiderar “a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’” (Nietzsche, 1998, p. 67);

c) O médico, antropólogo e patologista polonês **Rudolf Virchow** (cf. *Genealogia da moral*, I § 5, Nietzsche, 1999, vol. 5,

p. 263-263): ao indicar a origem do termo “bom” da avaliação elevada naquilo que é considerado nobre, Nietzsche afirma que os povos nobres possuíam cabelos loiros, como os celtas, e discorda de Virchow quando este propõe que a presença de cabelos escuros na Alemanha teria procedência céltica;

d) O médico americano **Silas Weir Mitchell**, autor de *Gordura e sangue: e como fazê-los* (*Fat and Blood: and how to make them*, 1877) (cf. *Genealogia da moral*, I § 6, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 265): Nietzsche, ao apresentar o prevailecimento do sacerdote sobre o guerreiro, fala sobre o ascetismo: a dieta (especialmente abstenção de carne), o jejum, a continência sexual, o isolamento (“a fuga para o deserto”), a metafísica antissensualista e o niilismo. Ao mencionar o isolamento, faz uma ressalva: “o isolamento de Weir Mitchell, claro que sem a subsequente cura de engorda e superalimentação, na qual reside o mais eficaz antídoto contra toda histeria do ideal ascético” (Nietzsche, 1998, p. 24); e

e) O biólogo inglês **Thomas H. Huxley**, o *bulldog* de Darwin (cf. *Genealogia da moral*, II § 12, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 316): na crítica que faz à adaptação spenceriana, Nietzsche pede para nos recordarmos que Huxley acusava Spencer de um “niilismo administrativo”, sem nos dar mais explicações.

Como vemos, em sua maioria, as menções diretas aos cientistas envolvem uma crítica.

Suas transposições de teorias científicas, via de regra, não mencionam suas fontes, como veremos adiante nos exemplos que vamos apresentar: a hipnose, em *Genealogia da moral*, III, § 17, conforme descrita por Théodule Ribot em *As doenças da vontade* (*Les maladies de la volonté*, 1883), e o esquecimento como uma função ativa, em *Genealogia da moral*, II § 1, segundo *As doenças da memória* (*Les maladies de la mémoire*, 1881), também de Ribot.

A aniquilação da vontade em Nietzsche e Ribot¹⁰

Lampl (1989, p. 581-583) indica as semelhanças entre um trecho de *Genealogia da moral*, III, § 17 (Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 379, linha 13 – 380, linha 33) e outro de *As doenças da vontade* (Ribot, 1884, p. 123-127) acerca da aniquilação da vontade¹¹.

A vontade, segundo Ribot (1884, p. 1-37), é constituída por duas condições: a escolha e a ação. Há vários modos de ela atingir um estado mórbido, bastando uma das condições acima serem prejudicadas: um exagero da atividade automática, uma ideia fixa, uma falta de potência do impulso (*impulsion*) ou, ain-

⁹ Deixaremos de lado, neste trabalho, os filósofos que, de alguma forma, estão ligados à ciência, tais como: Descartes (cf. *Genealogia da moral*, III § 7, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 350), Goethe (cf. *Genealogia da moral*, II § 18, e III § 2, 4 e 20, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 325-326, 341, 343-344 e 390), Leibniz (cf. *Genealogia da moral*, III § 7, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 350), Pascal (cf. *Genealogia da moral*, III § 17, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 379) e Paul Rée (cf. *Genealogia da moral*, Prólogo § 4 e 7, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 250-251 e 254-255).

¹⁰ O segundo parágrafo desta seção foi retirado de Frezzatti, 2018b, p. 6, e o terceiro e o quarto de Frezzatti, 2018a, p. 100-101.

¹¹ Cf. os parágrafos nos Anexos. Modificamos as páginas das referências a Ribot dadas por Lampl, pois ele utiliza a 10ª edição (1895) enquanto nós utilizamos a 2ª edição (1884) do livro do psicólogo francês.

da, uma falta de inibição (*arrêt*) do impulso. A vontade é uma coordenação hierárquica, um conjunto de relações que agrupa diferentes grupos de ações (reflexos, desejos, tendências racionais, etc.), sejam conscientes, subconscientes ou inconscientes (puramente fisiológicos): uma coordenação que subordina tudo que convirja ao objetivo a ser atingido, seja uma ação ou uma inibição. O caráter de um indivíduo é a expressão psíquica da vontade, e não de algo abstrato: sua unidade é a do consenso. Assim, a vontade não é a causa dos atos, mas apenas um estado mental. A origem da vontade está no que é o mais primitivo do indivíduo, na sua história evolutiva: ela não vem do “alto”, mas de “baixo”, é a sublimação de elementos inferiores. O fato mais primitivo que está em sua base é a irritabilidade, propriedade biológica inerente a toda matéria viva que permite uma reação contra as forças exteriores. A irritabilidade é a forma fisiológica da lei de inércia e é um estado de indiferenciação primordial que, por diferenciação (evolução), dá origem à sensibilidade e à motilidade, os dois grandes fundamentos da vida psíquica. No aspecto psicológico, a coordenação mais perfeita é aquela das mais elevadas vontades, dos grandes homens ativos, não importando o tipo de atividade: César, Michelangelo e S. Vicente de Paulo, por exemplo. O organismo desses homens tem um grau elevado de unidade enquanto coordenação de uma multiplicidade de tendências, sentimentos, imagens e ideias, o que produz estabilidade e potência (*puissance*).

No capítulo V de *Les maladies de la volonté*, Ribot aborda o “anéantissement de la volonté”, descrevendo o sonambulismo (caso de aniquilamento absoluto da vontade), a ilusão de poder voluntário nos hipnotizados e o êxtase de Santa Teresa (considerado uma anomalia). Para o psicólogo francês, no aniquilamento da vontade não há nem escolha nem ação: sono profundo, anestesia e coma, ou seja, retorno à vida vegetativa. Há certas situações em que, de forma análoga, não há possibilidade de escolha seguida de ação: é o caso da existência de uma atividade mental persistente, por exemplo, o êxtase e o sonambulismo. Temos vários tipos de êxtase: profano, místico, mórbido, fisiológico, cataléptico e sonambúlico. Ainda segundo Ribot, a maior parte dos extáticos atinge essa condição naturalmente, sob efeito de sua própria condição fisiológica, enquanto outros agem em sua própria natureza por procedimentos artificiais.

No parágrafo 17 de “O que significam os ideais ascéticos?”, Nietzsche discorre sobre os meios de consolação para o sofrimento após considerar que o asceta não cura realmente, mas promove apenas um consolo. O papel das religiões tem sido o de lidar com o sentimento fisiológico de inibição de grandes populações: reduzir ao mais baixo grau o sentimento da vida em geral, ou seja, impassibilidade, não amar, não odiar, etc.: “O resultado em linguagem psicomoral: ‘renúncia de si’, ‘santificação’; em termos de fisiologia: hipnotização” (Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 379). Sempre houve em todas as épocas “atletas da santidade”, e o aniquilamento da vontade abre caminho para vários problemas mentais: as luzes interiores dos hesicastas no monte Atos¹², as alucinações auditivas e visuais, os êxtases sensuais de Santa Teresa¹³.

Nietzsche, portanto, em *Genealogia da moral*, III § 17, está muito próximo das noções de Ribot: nos exemplos históricos, nos meios para atingir o êxtase, nas doenças citadas, etc. A ação do sacerdote é provocar um estado hipnótico ou de sonambulismo nos seguidores de religião para que não sofram com a vida¹⁴.

A memória em Nietzsche e Ribot¹⁵

Em *Genealogia da moral*, II, § 1, Nietzsche afirma que a memória é um processo passivo e o esquecimento é ativo:

O esquecimento não é uma simples vis inertiae, como acreditam os espíritos superficiais, ele é bem mais uma faculdade de inibição ativa, uma faculdade positiva em toda força do termo; graças a ele, todas as nossas experiências, tudo que nós fazemos para sobreviver, para absorver, não se fazem mais conscientes [...] fechar temporariamente as portas e as janelas da consciência; isolar-nos do barulho e da luta que ocorre no mundo subterrâneo de nossos órgãos [...] fazer um pouco de silêncio, de tábula rasa em nossa consciência para dar lugar ao novo, sobretudo às funções e aos

¹² Os hesicastas são monges místicos da Igreja Ortodoxa grega.

¹³ Santa Tereza d’Ávila (1515-1582): aos 7 anos, fugiu de casa, pedindo a Deus que lhe permitisse dar a vida por Jesus. Ela acreditava que era vidente e que as imagens do Cristo ensanguentado lhe sugeriam penitências. Escreveu livros sobre a união da alma com Deus e reformou a Ordem das Carmelitas, fundando a Ordem das Carmelitas Descalças, a qual professa estrita clausura, silêncio quase perpétuo, humildade e abstinência de carne.

¹⁴ Da perspectiva de Nietzsche, e mesmo de Ribot, não podemos pensar no êxtase como uma luta contra si mesmo ou como um vencer a si mesmo. Nos dois autores, o si mesmo não tem o estatuto de um sujeito ou de algum substrato que preexista à própria existência individual, mas é um conjunto de impulsos, no caso de Nietzsche, ou arcos reflexos, no caso de Ribot. Em outras palavras, o que a tradição chama de si mesmo é a resultante de uma dinâmica impulsional ou neurofisiológica, é efeito e não causa dos processos vitais. Assim, o êxtase não pode ser visto como algo semelhante ao *amor fati*: este é resultante de uma configuração potente e altamente hierarquizada de impulsos, enquanto, do ponto de vista nietzschiano e da psicofisiologia francesa, o êxtase é a aniquilação de toda hierarquia de impulsos ou arcos reflexos, ou seja, não há nenhuma resultante que possa dar uma direção para as ações do organismo. Enfim, em Nietzsche e Ribot, não há a separação entre um si mesmo espiritual e elevado e o corpo a ser vencido.

¹⁵ Esta seção foi extraída de Frezzatti, 2018a, p. 107-109.

funcionários mais nobres, para poderem governar, prever, decidir antecipadamente (pois nosso organismo é uma verdadeira oligarquia) (Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 291).

O esquecimento permite ampliar as experiências e as vivências, impedindo que a luta dos impulsos estabeleça o caos na consciência. O filósofo alemão não diferencia a assimilação psíquica da digestão orgânica: “o indivíduo no qual esse aparelho de inibição está danificado e não funciona pode ser comparado a um disléptico (e não somente comparado), ele não finaliza nada...” (*Genealogia da moral*, II § 1, Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 292).

Em Ribot, as coisas se passam de modo semelhante: o esquecimento é condição da memória, pois, sem o esquecimento total de um imenso número de estados de consciência e o esquecimento momentâneo de um grande número, não poderíamos nos lembrar (cf. Ribot, 1881, p. 46-51). Exceto em alguns casos determinados, o esquecimento não é uma doença da memória, mas uma condição da saúde e da vida. Viver, segundo o psicólogo francês, é adquirir e perder, assimilar e desassimilar, e esquecer é desassimilar. Como consequência, o conhecimento do passado (ligado à localização espacial e, portanto, às funções visuais) é um quadro, ao mesmo tempo, enganador e exato, ou seja, a memória tem um caráter ilusório: ela seleciona certas percepções e associações; isto é, o que retemos na memória não é exatamente o que ocorreu. A memória também é um processo de organização com graus variados de complexidade, compreendido entre dois extremos, o estado mental novo e a memória orgânica (inconsciente). Todo estado mental é um complexo ou uma multiplicidade de relações entre funções fisiológicas básicas e seus inúmeros graus de organização. Uma aquisição nova é reativada algumas vezes, mas ainda é instável e pode desaparecer, caso da imensa maioria dos nossos estados mentais. Entretanto, cada retorno (voluntário ou involuntário) aumenta a estabilidade e a tendência à organização. Com a repetição, a lembrança torna-se cada vez mais objetiva e sai cada vez mais da esfera psíquica e torna-se memória orgânica (inconsciente), como, por exemplo, a língua materna e a habilidade musical de um virtuoso. A memória orgânica é um conjunto de reflexos organizados. Os nossos reflexos simples são inatos, mas eles próprios sofreram o mesmo processo de objetivação durante a evolução das espécies e passaram a ser transmitidos por hereditariedade. A memória é um dos melhores testemunhos em favor da teoria da evolução. Assim, a investigação da memória não deve ser apenas uma fisiologia, mas também uma morfologia, ou seja, uma história de transformações. Portanto, os reflexos inatos de hoje foram os estados mentais novos de ontem, recebidos por nossos ancestrais biológicos mais remotos: o esquecimento é o processo que permite isso ocorrer. Esquecer permite receber e organizar novas situações, o que promove transformações. Ribot é muito enfático em dizer

que, se não estivéssemos abertos ao novo e se apenas o esquecimento funcionasse, transformar-nos-íamos em simples autômatos. Os indivíduos que caem na rotina, de certa maneira, transformam-se em máquinas, tendem à estabilidade perfeita porque tornaram sua consciência (a porta e a janela ao novo) supérflua.

Considerações finais

O uso que Nietzsche faz de suas leituras científicas, sem citar o autor, pode ser considerado, como faz Lampl (1989, p. 584), plágio? Afirma o comentador:

A um dado demonstrável – o tom é caracterizado por Fortissimi –, uma peculiaridade espetacular adere: a ‘transcrição’ desprovida de uma fonte... Um lapso? A operação meticulosa de Nietzsche exclui a negligência desde o início; ele mesmo, por cuidado, realizava o trabalho de correção. Por conseguinte – horribile dictu – mesmo... um plágio?

Parece que não houve negligência mesmo, já que, logo na sequência do trecho baseado em *As doenças da vontade*, há uma referência explícita a Paul Deussen:

*“Mediante o aumento de virtudes não se realiza a redenção: pois ela consiste em ser um com o Brahma, que não permite aumento de perfeição; tampouco na diminuição de erros: pois o Brahma, com o qual ser um constitui a redenção, é eternamente puro” – passagens do comentário de Shankara¹⁶, citadas pelo primeiro verdadeiro conhecedor da filosofia indiana na Europa, meu amigo Paul Deussen (*Genealogia da moral*, III § 17, Nietzsche, 1998, p. 122).*

Queremos, porém, recusar o título de plágio para o trecho de *Genealogia da moral*. Lembremos dois aspectos importantes: a) as exigências acadêmicas daquela época eram bem diferentes das nossas, as citações sistemáticas obrigatórias parecem ter se consolidado apenas durante o final do século XIX; o próprio Nietzsche e os outros autores construíam os textos sem se preocupar em fazer citações acuradas, a não ser que desejassem enaltecer ou polemizar com algum autor; e b) a quantidade de informações não era imensa e especializada como ocorre hoje, e os principais autores que escreviam nas línguas mais difundidas eram largamente conhecidos na Europa. Esse era o caso de Ribot: seu livro *As doenças da vontade*, por exemplo, teve 36 edições entre 1883 e 1931 (cf. Cowan, 2005, p. 56).

Talvez possamos ainda lançar mão do próprio Ribot para justificar Nietzsche. Ao propor uma nova psicologia, experimental, evolucionista e independente da metafísica, o psicólogo fran-

¹⁶ Shankara foi um mestre espiritual hindu do século VIII, considerado a encarnação de Shiva.

cês afirma que a psicologia não deve considerar a noção tradicional de alma nem buscar as causas primeiras (cf. Ribot, 1870, p. 11-14). O futuro da filosofia sem a psicologia experimental é ser uma metafísica e nada mais: permanecer uma produção pessoal ou local e, portanto, efêmera. A nova psicologia, ao contrário, é uma construção coletiva que necessita da contribuição de vários investigadores, um complementando os resultados do outro. O próprio Ribot utiliza uma quantidade imensa de informações em seus textos e nem sempre explicita de que autor trouxe a ideia. Por exemplo, em *As doenças da memória*, Ribot liga a memória às condições fundamentais da vida, ou seja, a nutrição e a reprodução, e declara: “Segundo todos os fisiologistas, essa reprodução é, de resto, apenas uma forma da nutrição. A base da memória é, portanto, a nutrição, ou seja, o processo vital por excelência” (Ribot, 1881, p. 51). Porém, infelizmente, não cita nenhum fisiologista nesse momento do texto¹⁷.

Portanto, Nietzsche, acreditamos, não estava copiando de modo sorrateiro uma teoria científica, não estava se apropriando indevida ou levemente da produção científica de sua época. Ele pensava que algumas consequências das concepções científicas poderiam ser utilizadas num pensamento antidogmático e antagonista da metafísica platônico-cristã. Ou seja, estava mais interessado nas consequências das teorias do que propriamente nas teorias e conceitos científicos. Muitas vezes só percebemos as fontes nietzschianas devido às suas anotações privadas e notas nos livros que leu. Essas consequências eram transpostas para o próprio linguajar nietzschiano, não sem antes sua ruminação e digestão: estava incorporando-as à sua filosofia como um organismo absorve os componentes de um alimento após degradá-lo, como fez não apenas com a ciência, mas com a filosofia, a arte, a política, a literatura, etc. Esse é, afinal, o procedimento de todo grande filósofo que observa o seu tempo e também tenta atuar sobre ele.

Referências

AZEREDO, V.D. 2016. Verbete “Genealogia da moral: um escrito polêmico”. In: GEN, *Dicionário Nietzsche*. São Paulo,

Loyola, p. 69-74.

- CAPONI, G. 2014. Herbert Spencer: entre Darwin y Cuvier. *Scientiae Studia*, **12**(1):45-71.
- COWAN, M. 2005. “Nichts ist so sehr Zeitgemäss als Willensschwäche”: Nietzsche and the Psychology of the Will. *Nietzsche-Studien*, **34**:48-74.
- FREZZATTI Jr., W.A. 2014. *Nietzsche contra Darwin*. 2ª edição ampliada e revista, São Paulo, Loyola, 232 p.
- FREZZATTI Jr., W.A. 2018a. *Nietzsche e psicofisiologia francesa do século XIX*. São Paulo, Humanitas, 228 p. (no prelo)
- FREZZATTI Jr., W.A. 2018b. Théodule Ribot: A liberdade em face da hereditariedade e da memória. *Acta Scientiarum*, **40**(1):1-12.
- LAMPL, H.E. 1989. Flair du libre: Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot. *Nietzsche-Studien*, **18**:573-586.
- NIETZSCHE, F.W. 1995. *Ecce homo*. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 158 p.
- NIETZSCHE, F.W. 1998. *Genealogia da moral*. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 182 p.
- NIETZSCHE, F.W. 1999. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlin, Walter de Gruyter, 15 vols. (KSA).
- NIETZSCHE, F.W. 2005. *Além do bem e do mal*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 248 p.
- PASCHOAL, A.E. 2003. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba, Champagnat, 180 p.
- RIBOT, T. 1870. *La psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale)*. Paris, Librairie Philosophique de Ladrangue, 432 p.
- RIBOT, T. 1881. *Les maladies de la mémoire*. Paris, Germer Baillière, 169 p.
- RIBOT, T. 1884. *Les maladies de la volonté*. 2ª ed., Paris, Félix Alcan, 180 p.

Submetido em 12 de novembro de 2018.

Aceito em 17 de maio de 2019.

¹⁷ Na conclusão, por outro lado, quando retoma o tema, Ribot cita *Princípios de psicologia*, t. I, de Spencer – que é filósofo – (cf. Ribot, 1881, p. 161), o psiquiatra inglês Henry Maudsley (*The Psychology of Mind*, 1876) (cf. Ribot, 1881, p. 159) e o cirurgião inglês James Paget (*Lectures on Surgical Pathology*, 1860) (cf. Ribot, 1881, p. 159).

Anexos

Os trechos citados por Lampl (1989) são os seguintes:

*Genealogia da moral, III § 17,
Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 379, l. 13 –
380, l. 33:*

in's geistiger Hinsicht das Princip Pascal's „il faut s'abêtir“. Resultat, psychologisch-moralisch ausgedrückt: „Entselbstung“, „Heiligung“; physiologisch ausgedrückt: Hypnotisierung, — der Versuch Etwas für den Menschen annähernd erreichen, was der *Winterschlaf* für einige Thierarten, der *Sommerschlaf* für viele Pflanzen der heissen Klimaten ist, ein Minimum von Stoffverbrauch und Stoffwechsel, bei dem das Leben gerade noch besteht, ohne eigentlich noch in's Bewusstsein zu treten. Auf dieses Ziel ist eine erstaunliche Menge menschlicher Energie verwandt worden — umsonst etwa? [...] Dass solche sportsmen der „Heiligkeit“, an denen alle Zeiten, fast alle Völker reich sind, in der That eine wirkliche Erlösung von dem gefunden haben, was sie mit einem so rigorösen training bekämpften, daran darf man durchaus nicht zweifeln, — sie kamen von jener tiefen physiologischen Depression mit Hülfe ihres Systems von Hypnotisierungs-Mitteln in unzähligen Fällen wirklich *los*: weshalb ihre Methodik zu den allgemeinsten ethnologischen Thatsachen zählt. Insgleichen fehlt jede Erlaubniss dazu, um schon an sich eine solche Absicht auf Aushungerung der Leiblichkeit und der Begierde unter die Irrsinns-Symptome zu rechnen [...] Um so sicherer ist es, dass sie den *Weg* zu allerhand geistigen Störungen abgiebt, abge-

ben kann, zu „inneren Lichtern“ zum Beispiel, wie bei den Hesychasten vom Berge Athos, zu Klang- und Gestalt-Hallucinationen, zu wollüstigen Überströmungen und Ekstasen der Sinnlichkeit (Geschichte der heiligen Therese). Die Auslegung, welche derartigen Zuständen von den mit ihnen Behafteten gegeben wird, ist immer so schwärmerisch-falsch wie möglich gewesen, dies versteht sich von selbst: nur überhöre man den Ton überzeugtester Dankbarkeit nicht, der eben schon im *Willen* zu einer solchen Interpretations-Art zum Erklingen kommt. Der höchste Zustand, die *Erlösung* selbst, jene endlich erreichte Gesamt-Hypnotisierung und Stille, gilt ihnen immer als das Geheimniss an sich, zu dessen Ausdruck auch die höchsten Symbole nicht ausreichen, als Ein- und Heimkehr in den Grund der Dinge, als Freiwerden von allem Wahne, als „Wissen“, als „Wahrheit“, als „Sein“, als Loskommen von jedem Ziele, jedem Wunsche, jedem Thun, als ein Jenseits auch von Gut und Böse. „Gutes und Böses, sagt der Buddhist, — Beides sind Fesseln: über Beides wurde der Vollendete Herr“; „Gethanes und Ungethanes, sagt der Gläubige des Vedânta, schafft ihm keinen Schmerz; das Gute und das Böse schüttelt er als ein Weiser von sich; sein Reich leidet durch keine That mehr; über Gutes und Böses, über Beides gieng er hinaus“: — eine gesamt-indische Auffassung also, ebenso brahmanistisch als buddhistisch. (Weder in der indischen, noch in der christlichen Denkweise gilt jene „Erlösung“ als *erreichbar* durch Tugend, durch moralische Besserung, so hoch der Hypnotisierungs-Werth der Tugend auch von ihnen angesetzt wird: dies halte man fest, — es entspricht dies übrigens einfach dem Thatbestande. Hierin *wahr* geblieben zu sein, darf vielleicht als das beste Stück Realismus in den drei grössten, sonst so gründlich vermoralisirten Religionen betrachtet werden.

Ribot, 1884, p. 123-127 :

Les cas d'anéantissement de la volonté, dont nous abordons maintenant l'étude, sont ceux où il n'y a ni choix ni actes. Lorsque toute l'activité psychique est ou semble complètement suspendue, comme dans le sommeil profond, l'anesthésie provoquée, le coma et les états analogues, c'est un retour à la vie végétative : nous n'avons rien à en dire ; la volonté disparaît parce que tout disparaît. Ici, il s'agit des cas où une forme d'activité mentale persiste, sans qu'il y ait aucune possibilité de choix suivi d'acte. Cet anéantissement de la volonté se rencontre dans l'extase et le somnambulisme.

I

On a distingué diverses sortes d'extase : profane, mystique, morbide, physiologique, cataleptique, somnambulique, etc. Ces distinctions n'importent pas ici, l'état mental restant au fond le même. La plupart des extatiques atteignent cet état naturellement, par un effet de leur constitution. D'autres secondent la nature par des procédés artificiels. La littérature religieuse et philosophique de l'Orient, de l'Inde en particulier, abonde en documents dont on a pu extraire une sorte de manuel opératoire pour parvenir à l'extase. Se tenir immobile, regarder fixement le ciel, ou un objet lumineux, ou le bout du nez, ou son nombril (comme les moines du Mont-Athos appelés *omphalopsyches*), répéter continuellement le monosyllabe *Oum* (Brahm), en se représentant l'être suprême ; « retenir son haleine », c'est-à-dire ralentir sa respiration ; « ne s'inquiéter ni du temps ni du lieu » : tels sont les moyens qui « font ressembler à la lumière paisible d'une lampe placée en un lieu où le vent ne souffle pas »*. [...] Plusieurs mystiques ont décrit cet état avec une grande délicatesse, avant tous sainte Thérèse. J'extrait donc quelques passages de son autobiographie, pour mettre sous les yeux du lecteur une description authentique de l'extase.

Pour s'unir à Dieu, il y a quatre degrés « d'oraison », qu'elle compare à quatre manières de plus en plus faciles d'arroser un jardin, « la première en tirant de l'eau du puits à force de bras, et c'est là un rude travail ; la seconde en la tirant avec une noria (machine hydraulique), et l'on obtient ainsi avec une moindre fatigue une plus grande quantité d'eau ; la troisième en faisant venir l'eau d'une rivière ou d'un ruisseau ; la quatrième et sans comparaison la meilleure, c'est une pluie abondante. Dieu lui-même se chargeant d'arroser, sans la moindre fatigue de notre part » (ch. XI).

Aux deux premiers degrés, il n'y a encore que des essais d'extase que la sainte note en passant : « Quelquefois, au milieu d'une lecture, j'étais tout à coup saisie du sentiment de la présence de Dieu. Il m'était absolument impossible de douter qu'il ne fût au dedans de moi ou que je fusse abimée toute en lui. Ce n'était pas là une vision... Elle suspend l'âme de telle sorte qu'elle semble être tout entière hors d'elle-même. La volonté aime, la mémoire me paraît presque perdue, l'entendement n'agit point, néanmoins il ne se perd pas. » — A un degré

plus haut qui n'est « ni un ravissement ni un sommeil spirituel », « la seule volonté agit, et, sans savoir comment elle se rend captive, elle donne simplement à Dieu son consentement, afin qu'il l'emprisonne, sûre de tomber dans les fers de celui qu'elle aime... L'entendement et la mémoire viennent au secours de la volonté, afin qu'elle se rende de plus en plus capable de jouir d'un si grand bien. Quelquefois pourtant, leur secours ne sert qu'à la troubler dans cette intime union avec Dieu. Mais alors la volonté, sans se mettre en peine de leur importunité, doit se maintenir dans les délices et le calme profond dont elle jouit. Vouloir fixer ces deux puissances [facultés] serait s'égarer avec elles. Elles sont alors comme des colombes qui, mécontentes de la nourriture que leur maître leur donne sans aucun travail de leur part, vont en chercher ailleurs, mais qui, après une vaine recherche, se hâtent de revenir au colombier. »

(*) *Bhagavad-gita*, lecture 6e. — Les docteurs bouddhistes admettent quatre degrés dans la contemplation qui conduit au nirvâna terrestre.

Le premier degré est le sentiment intime de bonheur qui naît dans l'âme de l'ascète quand il se dit enfin arrivé à distinguer la nature des choses. Le yogui est alors détaché de tout désir autre que le nirvâna ; il juge et raisonne encore ; mais il est affranchi de toutes les conditions du péché et du vice. [...]

Tradução:

Genealogia da moral, III § 17,
Nietzsche, 1999, vol. 5, p. 379, l. 13
– 380, l. 33: (Tradução segundo Paulo
César de Souza, *Nietzsche*, 1998, p.
121-122):

em matéria espiritual, o princípio de Pascal, “il faut s'abêtir” [é preciso embrutecer-se]. Como resultado, em termos psicológico-morais, “renúncia de si”, “santificação”, em termos fisiológicos, hipnotização - uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que a hibernação representa para algumas espécies animais, a estivação para muitas plantas de clima quente, um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem no entanto penetrar na consciência. Uma quantidade espantosa de energia humana foi gasta para esse fim - em vão? [...] Não se pode duvidar que tais *sportsmen* [esportistas] da “santidade”, de que todos os tempos e quase todos os povos são pródigos, tenham de fato encontrado uma libertação real daquilo que com um tão rigoroso *training* [treinamento] combatiam - em inúmeros casos eles realmente se livraram daquela profunda depressão fisiológica com ajuda do seu sistema de meios de hipnose: razão por que seu método está entre os fatos etnológicos mais universais. Tampouco é lícito colocar tal intenção de render pela fome o corpo e o desejo entre os sintomas de loucura (como ama fazer uma espécie inepta de cavaleiros Cristóvãos e “livres-pensadores” comedores de rosbife). Mas não é menos certo que ela pode

abrir caminho para toda sorte de perturbações espirituais, para “luzes interiores”, por exemplo, como ocorre entre os hecicastas do monte Atos, para alucinações de som e de forma, para voluptuosos transbordamentos e êxtases da sensualidade (história da santa Teresa). A interpretação que para esses estados dão aqueles afetados por eles sempre foi tão entusiástica e falsa quanto possível, é claro: mas não se deixe de ouvir o tom de convencida gratidão que já ressoa na *vontade* de dar essa espécie de interpretação. O estado supremo, a própria *redenção*, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada, é para eles o mistério em si, para cuja expressão não bastam sequer os símbolos mais elevados, sendo retorno e refúgio no fundo das coisas, sendo desprendimento de toda ilusão, sendo “saber”, “verdade”, “ser”, sendo libertação de todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar além também do bem e do mal. “Bem e mal”, diz o budista, “são ambos cadeias: de ambos o Perfeito se tornou senhor”, “o feito e o não-feito”, diz o crente do vedanta, “não lhe causam dor, o bem e o mal sacode ele de si como um sábio, nenhum ato pode ferir seu reino, bem e mal, a ambos ele superou”: - uma concepção de toda a Índia, portanto, brâmane assim como budista. (Nem a mentalidade indiana nem a cristã consideram esta “redenção” alcançável através da virtude, do aperfeiçoamento moral, por mais que estimem o valor hipnótico da virtude: não nos esqueçamos disso - corresponde simplesmente aos fatos, aliás. Haver permanecido *veraz* neste ponto pode ser visto como o melhor traço de realismo nas três grandes religiões, de resto tão profundamente moralizadas.

Ribot, 1884, p. 123-127:

Os casos de aniquilação da vontade, dos quais abordamos agora o estudo, são aqueles em que não há nem escolha nem ação. Quando toda atividade psíquica está ou parece completamente suspensa, como no sono profundo, na anestesia induzida, no coma e em estados análogos, trata-se de um retorno à vida vegetativa: não temos nada a dizer; a vontade desaparece porque tudo desaparece. Aqui, trata-se dos casos em que uma forma de atividade mental persiste, sem que haja alguma possibilidade de escolha seguida de ação. Essa aniquilação da vontade encontra-se no êxtase e no sonambulismo.

I

Distinguem-se diversos tipos de êxtase: profano, místico, mórbido, fisiológico, cataléptico, sonambúlico, etc. Essas distinções não importam aqui, o estado mental permanece fundamentalmente o mesmo. A maior parte dos extáticos atingem esse estado naturalmente, como um efeito de sua constituição. Outros auxiliam a natureza por meio de procedimentos artificiais. A literatura religiosa e filosófica do Oriente, da Índia em particular, tem abundância de documentos dos quais se pode extrair um tipo de manual prático para se obter o êxtase. Permanecer imóvel, olhar fixamente

o céu, ou um objeto luminoso, ou a ponta do nariz, ou seu umbigo (como os monges do Monte Atos, denominados *onfalópsicos*), repetir continuamente o monossílabo *Oum* (Brahma), que representa o ser supremo; “reter o fôlego”, ou seja, diminuir a respiração; “não se preocupar nem com o tempo nem com o lugar”: esses são os meios que “fazem semelhança com a luz pacífica de uma lâmpada colocada em um lugar onde o vento não sopra”. [...] Muitos místicos descreveram esse estado com uma grande fineza, sobretudo Santa Teresa. Eu extraio agora algumas passagens de sua autobiografia, para colocar aos olhos do leitor uma descrição autêntica do êxtase.

Para se unir a Deus, há quatro graus de “oração”, que ela compara a quatro maneiras cada vez mais fáceis de regar um jardim, “a primeira, puxar a água do poço com a força do braço, e este é um trabalho rude; a segunda, puxá-la com uma nória (máquina hidráulica), e obtendo, assim, com menor fadiga, uma maior quantidade de água; a terceira, trazer a água de um rio ou de um riacho; a quarta e, sem comparação, a melhor, uma chuva abundante. Deus, ele mesmo, se encarrega de regar, sem a menor fadiga de nossa parte” (cap. XI).

Nos dois primeiros graus, ainda há apenas tentativas de êxtase que a santa anota de passagem: “Às vezes, no meio de uma leitura, eu era repentinamente tomada pelo sentimento da presença de Deus. Era absolutamente impossível para mim duvidar que ele estava dentro de mim ou que eu estava totalmente perdida nele. Isso não era uma visão... Ela suspenso a alma de tal modo que ela parece estar totalmente fora dela mesma. A vontade ama, a memória me parece quase perdida, o entendimento não atua, entretanto não se perde.” — Em um grau mais elevado, que não é “nem um enlevo nem um sono espiritual”, “a vontade única age, e, sem saber como ela se torna cativa, ela simplesmente dá a Deus seu consentimento, a fim que ele a aprisione, certa de se tornar prisioneira daquele que ela ama... O entendimento e a memória vão ao auxílio da vontade, para que ela cada vez mais seja capaz de gozar de um tão grande bem. Às vezes, porém, a ajuda deles só serve para perturbá-la nessa união íntima com Deus. Mas então a vontade, sem se preocupar com essa perturbação, deve se manter nas delícias e na calma profunda as quais ela goza. *Querer* fixar essas duas potências [faculdades] seria perder-se com elas. Elas são como pombas que, descontentes da alimentação que seu mestre lhes dá sem nenhum trabalho da parte delas, vão buscá-la em outro lugar, mas que, após uma busca infrutífera, se apressam em retornar ao pombal.”

(*) *Bhagavad-gita*, leitura 6a. — Os doutores budistas admitem quatro graus na contemplação que conduz ao nirvana terrestre.

O primeiro grau é o sentimento íntimo de felicidade que nasce na alma do asceta quando ele diz que finalmente chegou a distinguir a natureza das coisas. O iogue é então desligado de todo outro desejo que não o nirvana; ele julga e raciocina ainda: mas está liberto de todas as condições do pecado e do vício. [...]