

O ressentimento como obstáculo moral à experimentação do limite de si em Nietzsche

Luiza Regattieri*

Resumo: Este artigo buscará interrogar sobre o que constitui o poder do ressentimento, no que diz respeito ao afeto, enquanto perspectiva interpretadora e avaliadora das forças constitutivas da vida. Nesse sentido, será trabalhada a doutrina da vontade de poder e como ela se relaciona com o ressentimento. Será pensado, assim, como o ressentimento age e gera valores criando reativamente uma moral, chamada por Nietzsche em *Genealogia da Moral* de moral escrava. A partir disso, tentar-se-á entender como a produção dessa moral, ligada ao espírito de vingança, provoca um obstáculo à experimentação do limite de si.

Palavras-chave: Nietzsche; ressentimento; limite de si; moral; espírito de vingança.

Resentment as a moral obstacle to experience self-limit on Nietzsche

Abstract: This article will seek to question what constitutes the power of resentment as an interpreting and evaluating perspective of the constitutive forces of life. On this matter, we will elucidate the doctrine of the will to power and how it relates to resentment. Thus It will be thought how resentment acts and generates values by reactively creating a moral, called by Nietzsche in *Genealogy of Morals* Slave Morality. From this, one will try to understand how the production of this morality, linked to the spirit of revenge, causes an obstacle to the experimentation of the limit of one self.

Key Words: Nietzsche; resentment; limit of one self; moral; spiritual revenge.

Introdução

O tema do ressentimento aparece na filosofia de Nietzsche primordialmente através de sua crítica à fisiopsicologia¹ e à moral do que ele chama de homem moderno. O filósofo alemão se apropria do termo em francês *ressentiment* e o apresenta tanto como um afeto² individual, uma dispepsia das vivências, quanto como um afeto social que se entranha nos espaços constitutivos da moral moderna produzindo o que Nietzsche chama de *moral do ressentimento*³. Dessa maneira, o ressentimento se expande para além de um complexo afetivo e passa a operar como “peça na

* Doutoranda em Filosofia pelo PPGF – UFRJ. Contato: luizaregattieri@gmail.com

¹ Nietzsche não considera a psicologia como a ciência de algo estranho ao corpo (Paschoal, Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, p.35), o corpo e a mente são aquilo que ele chama de “grande razão” (Nietzsche, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, *Dos desprezadores do corpo*).

² Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, III, §16. “O ressentimento é um afeto: mais precisamente, uma forma de ódio contido” (Wotling, Patrick. *Vocabulário de Nietzsche*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 52). “É esse o movimento que a noção de afeto exprime, mais profunda que a simples paixão e caracterizada, num primeiro nível, por seu grau de vivacidade: os afetos são ‘as mais violentas potências naturais’ segundo a definição que deles dá um texto póstumo (FP XIII 10 [203]) [Fragmento Póstumo, 1887, 10 (203)]” (Ibidem, p. 11).

³Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, I, § 11

caracterização de formas de valoração”⁴. Nesse sentido, o ressentimento não aparece como uma essência da moral, nem como sua finalidade⁵, mas como um afeto produtor que participa, como tantos outros, de um feixe de afetos no processo da vida.

Ressentimento como vontade de poder e resistência da impotência

Em *Para Além do Bem e do Mal* nos é apresentado “o direito de definir *toda* a força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*”⁶, i.e., o mundo designado conforme seu “caráter inteligível” seria *vontade de poder* e nada mais⁷. O próprio afeto então seria um acabamento ou refinamento (*Ausgestaltungen*) da vontade de poder⁸, assim o ressentimento seria uma manifestação da vontade de poder. Entretanto, se tudo é vontade de poder, por quê haveriam afetos mais nocivos que outros? Mais particularmente, o que é tão nocivo no ressentimento para Nietzsche? E ainda, apesar de o ressentimento se tornar um afeto criador e gerar valores⁹, e não haver para Nietzsche maior poder na terra do que a criação de valores¹⁰, como o ressentimento ainda assim é um veneno contra a vida?

A vontade de poder não é um ser ou uma meta, mas força atuante da qual uma atividade segue. Para Nietzsche, há “uma vontade de poder operante em todo o acontecer”¹¹ e “todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorar-se*, e todo *subjugar* e *assenhorar-se* é uma nova interpretação, um ajuste”¹². Assim, a vontade de poder se dá na “sucessão de processos de subjugamento [...], mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram”¹³. Disso podemos entender que a vontade de poder não atende a um sentido ou a uma finalidade, ela é o processo de assenhoramento e resistência, de

⁴Paschoal, Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*., p. 43, Nota de rodapé 25

⁵Se assim o fosse não seria possível a moral nobre, a qual mesmo sendo uma moral, Nietzsche a contrapõe à moral do ressentimento como livre deste. (Nietzsche, Friedrich. Op. Cit., I, § 10)

⁶Nietzsche, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, §36.

⁷ Ibidem

⁸ Fragmento Póstumo, 1888, 14 [121]. Todas as traduções dos fragmentos póstumos são minhas, os fragmentos originais foram consultados em Friedrich Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari*, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio, disponível em <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

⁹Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, I, §10

¹⁰ Nietzsche, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*, I, *Das mil metas e uma só meta*

¹¹ Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, II, §12

¹² Ibidem

¹³ Ibidem

interpretação que imprime os sentidos, desse modo ela pode se dar numa cadeia ininterrupta de sempre novas interpretações e ajustes¹⁴. Nesse sentido, é possível concordarmos com a definição de Patrick Wotling: “a vontade de poder não é a busca de um atributo ou de um estado exterior a si, mas processo de intensificação do poder que se é.”¹⁵

Podemos entender com Nietzsche que o mundo, o humano e também suas atividades intelectuais, anímicas e seus impulsos e condições de existência se reduzem à vontade de poder. No entanto, não significa que o real seja considerado por Nietzsche como uno. A unidade para ele não é redutível a um: "Toda unidade só é unidade como organização e concerto (*Zusammenspiel*), não diferente de como uma comunidade humana é unidade"¹⁶. Nesse sentido, a vontade de poder é como o *querer* ou a *vontade* na designação de Nietzsche, “somente como palavra constitui uma unidade”¹⁷. Assim é possível compreendermos a vontade de poder como determinação essencial da efetividade que se particulariza em incontáveis coalizões parciais (mundo, vida, humano, afetos, instintos, pulsões, etc) arrançadas, ou seja, significadas como unidade.

Entretanto, apesar de a vontade de poder se manifestar em unidade apenas enquanto organização e concerto, assim como a vontade ou o querer, essa organização pode ser avaliada. Segundo Nietzsche, essa avaliação é possível de acordo com a agregação e coordenação forte ou fraca¹⁸ da organização:

Fraqueza da vontade: é uma imagem que pode induzir ao erro. Pois não há vontade e, por conseguinte, nem fraca, nem forte. A multiplicidade e a desagregação dos impulsos, a falta de um sistema que os coordene dá uma ‘vontade-fraca’; sua coordenação sob o domínio de um único impulso dá a ‘forte-vontade’-; no primeiro caso, tem-se a oscilação contínua e a falta de centro de gravidade; no segundo, a precisão e a clareza de direção.¹⁹

Sob essa análise é possível entendermos que o ressentimento só poderia ser um caso particular da vontade de poder, sendo assim um *processo particular de intensificação do poder que o próprio ressentimento é*. A questão que aponto, portanto, para compreendermos o porquê da aversão de Nietzsche ao ressentimento é que mesmo ele sendo uma expressão da vontade de poder e capaz de ser criador, a organização

¹⁴ Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, II, §12

¹⁵ Wotling, Patrick. *Vocabulário de Nietzsche*, p. 62

¹⁶ FP-1885, 2[87]

¹⁷ BM, §19

¹⁸ Entendo forte ou fraca “segundo o grau de resistência, de dor, de tortura que ela suporta e consegue converter em benefício próprio” (Fragmento Póstumo-1887, 10[118]).

¹⁹ Fragmento Póstumo-1887, 10[118]

marcada pelo ressentimento pode ser avaliada como uma ‘vontade-fraca’ ou, como também nomeio aqui, como uma impotência. Como explicita o aforismo anterior o poder forte ou fraco de uma organização seria dado pela força de sua agregação, mas essa força é testada “segundo o grau de resistência, de dor, de tortura que ela suporta e consegue converter em benefício próprio”²⁰.

Nesse sentido, podemos dizer que Robert Solomon nos indica acertadamente o conteúdo do ressentimento quando diz que ele “é, acima de tudo, uma emoção preocupada com o poder – ou melhor, com a falta dele”²¹. É possível propormos que o ressentimento pode surgir em uma situação²² na qual prevalece a impotência, embora, não necessariamente da impotência advenha sempre o ressentimento²³. No entanto, o conteúdo germinal deste afeto é a preocupação com a fraqueza da organização, ou seja, da preocupação fixa de uma organização com sua desagregação brota o ressentimento.

No entanto, a questão central do ressentimento apontada por Nietzsche não é apenas a evidência de uma fraqueza, uma vontade de poder fraca, mas a particularidade de *como* o ressentimento atua para fazer resistir esse concerto preocupado com sua desagregação. Como o afeto atua para que a organização fraca exerça o poder que ela é sem se desagregar e continue como organização. Esse *como* do

²⁰ Fragmento Póstumo-1887, 10[118]

²¹ Tradução minha. No original: “And resentment is, above all, an emotion concerned with power—or rather, with the lack of it. But we have to be very careful how this idea is developed. Lack of power is not the cause but the content of resentment.” (Solomon, Robert. “One Hundred Years of Resentment Nietzsche's Genealogy of Morals”. In: SCHACHT, Ricahrd (org.), Nietzsche, Genealogy, Morality Essays On Nietzsche's Genealogy of Morals. Berkeley, LA: University of California Press, 1994, p. 98)

²² Situação em sentido amplo: acontecimento e/ou local; e com isso incluo o ressentimento como afeto em um indivíduo, em um momento de sua vida, em uma ação, ou ainda como afeto coletivo ou em uma moral, etc.

²³ Entendo como um exemplo de que a impotência não promove necessariamente o ressentimento a ideia da possibilidade de uma “vida por procuração” apresentada por Georges Bataille: “A vida é em sua essência um excesso, a vida é a prodigalidade da vida. Sem limite, esgota suas forças e seus recursos; seus limites, aniquila aquilo que criou. A multidão de seres vivos é passiva nesse movimento. No extremo, todavia, queremos relutantemente o que coloca nossa vida em perigo. Não temos sempre a força de querê-lo, nossos recursos se esgotam, e por vezes o desejo é impotente. Se o perigo se torna pesado demais, se a morte é inevitável, em princípio, o desejo é inibido. Mas se a sorte nos leva, objeto que desejamos mais ardentemente é o mais capaz de nos arrastar as loucas despesas e de nos arruinar. Diferentes indivíduos suportam de maneira desigual grandes perdas de energia ou de dinheiro – ou graves ameaças de morte. Na medida em que podem (é uma questão – quantitativa – de força), os homens buscam as maiores perdas e os maiores perigos. Acreditamos facilmente no contrário, porque eles têm o mais das vezes pouca força. Se lhes calha a força, querem imediatamente se despender e se expor ao perigo. Quem tem a força para tanto se entrega a contínuas despesas e se expõe incessantemente ao perigo. [...] O caráter gratuito dos romances, o fato de que o leitor está de toda maneira ao abrigo do perigo impedem normalmente de ver isso com clareza, mas vivemos por procuração o que não temos a energia de viver nós mesmos. Trata-se, suportando-o sem demasiada angústia, de gozar do sentimento de perda ou de estar em perigo que a aventura de um outro nos dá. Se dispuséssemos sem conta de recursos morais, amaríamos viver assim nós mesmos. [...] A literatura se situa de fato na esteira das religiões, de que é herdeira.” (Bataille, George. O Erotismo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 110-111).

ressentimento é exemplificado por Nietzsche quando o polemista expõe sua hipótese sobre a genealogia da moral ocidental moderna.

Nietzsche concebe a moral como a criação e hierarquização dos valores do bem e do mal (*Gut und Böse*). Em trechos de *Assim Falou Zaratustra* Nietzsche define o substantivo “o estimador”²⁴ como sinônimo de *homem*, pois “valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas”²⁵ e “Estimar é criar”²⁶. Assim, “os homens deram a si mesmo todo o seu bem e mal”²⁷, i. e., “Uma tábua de valores” que “se acha suspensa sobre cada povo (...) é a tábua de suas superações; (...) é a voz de sua vontade de poder”²⁸. Todavia, ele aponta que através do afeto ressentimento houve um modo peculiar de criação moral: a tábua de valores do povo ocidental moderno seria baseada em uma estimativa ressentida do bem e do mal, i. e., num julgamento moral *reativo* (não em um ativo e muito menos em uma determinação ética²⁹). Nesse sentido, o ressentimento então é destacado por Nietzsche como um dos maiores venenos modernos, mas *como* o ressentimento produz um parâmetro moral *reativamente*?

Em *Nietzsche e a Filosofia* Gilles Deleuze nos atenta ao paralogismo no qual o ressentimento repousa: “a ficção de uma força separada do que ela pode”³⁰. Habita no

²⁴ Nietzsche, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, I, *Das mil metas e uma só meta*

²⁵ Ibidem

²⁶ Ibidem

²⁷ Ibidem

²⁸ Ibidem

²⁹ Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p.57. Em *A Ética como mēkhanē contra a Moral, segundo Nietzsche* Danilo Bilate aponta haver nos escritos de Nietzsche um distanciamento conceitual entre as palavras Ética (Ethik) e Moral (Moral). Bilate observa que enquanto a Moral decorre da existência de um modelo definitivo e inquestionável de valores absolutos (Bilate, Danilo. “Ética como mēkhanē e contra a Moral, segundo Nietzsche”. In: Revista Ítaca, nº 16, 2011, p. 36-50, p. 40), a Ética seria uma “techne psico-fisiológica educativa” (Ibidem, p 39) e “deve ser entendida como mēkhanē, uma máquina intensificadora do amor pela vida, isto é, do desejo pelo viver” (Ibidem, p.38). No entanto, essa diferença se produz porque a moral “ignora a nulidade axiológica do real” (Ibidem, p. 41) e faz uma separação metafísica entre corpo e alma/espírito/mente; estas são suas condições de possibilidade. Nesse sentido, se a Ética “pode pensar unicamente sobre a physis” e “conceber o indivíduo como unidade psicofisiológica” “a Moral, ao contrário, necessariamente faz retornar o meta ao seu discurso” (Ibidem, p. 41-42). Entendo que é importante atentar, entretanto, que em Nietzsche a Ética é uma mensuração e hierarquização de valores, que tem a *possibilidade* de não se embasar em pressupostos absolutos. Digo possibilidade porque Nietzsche diferencia uma Ética sujeita a preconceitos da Moral e uma Ética futura – Ética fisiológica, ou psicofisiológica como entende Bilate –. Esta seria um discurso sobre o *pathos* (conjunto de afetos, alterações psicofisiológicas) que reconheceria a nulidade axiológica do real e se conceberia como resultado de um processo afetivo, sendo assim uma “*Zeichensprache*” dos afetos. (2011, p. 48). Mas o que importa, por ora, neste trabalho é a afirmação de que ainda que haja uma Ética limitada pela Moral, não significa que elas se confundam conceitualmente. O processo de uma determinação Ética, ainda que contaminada por preconceitos morais, se dá pela atenção ao corpo – no sentido de “grande razão” (Z, I, *Dos desprezadores do corpo*) – e tem nele sua tensão germinal.

³⁰ Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 58

ressentimento o mal-entendido de “que todo atuar é determinado por um atuante, um sujeito”³¹. Nietzsche argumenta que não há por trás do atuar um agente que é livre para agir ou não, “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir, o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”³². Em razão dessa má compreensão que “põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito”³³ se desencadeia uma acusação, i.e., um julgamento moral.³⁴

Apesar de o exercício moral do afeto do ressentimento só ser possível graças ao paralogismo explicado por Nietzsche e destacado por Deleuze, sua particularidade, no entanto, é a direção do olhar daquele que estabelece os valores. É o “*necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento”³⁵, o que significa dizer que o bem e o mal da moral moderna ocidental (“moral escrava”³⁶) é criado por espelhamento onde o reflexo funda o refletido. “A moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador”³⁷: primeiro, a acusação concreta do “outro” como mau, e disso a conclusão do “eu” e do “igual” como bom; disso segue a sublimação valorativa de tudo aquilo que é mau como *o mal*, e tudo aquilo que é bom como *o bem*. É em razão desta direção invertida do olhar na produção de valores que Nietzsche afirma ser tal ação de criação no fundo uma reação³⁸, i. e., um julgamento moral reativo.

Nesse sentido, o que podemos extrair como próprio do ressentimento enquanto afeto é a ação reativa (reação), ou seja, a criação do ser pelo não-ser: “sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a

³¹ Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, I, § 13

³² Ibidem

³³ Ibidem

³⁴ De maneira mais elucidativa Deleuze divide essa ficção em três momentos: a) “momento da causalidade” (Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 58): separa-se força e manifestação da força e coloca-se a primeira como causa e a segunda como efeito; b) “momento da substância: projeta-se a força assim desdobrada num substrato, num sujeito que seria livre para manifestá-la ou não. Neutraliza-se a força, faz-se dela o ato de um sujeito que poderia igualmente não agir” (Ibidem) ; c) “momento da determinação recíproca” (Ibidem): a força neutralizada é moralizada, uma vez que ela poderia não manifestar a força que é (pois acredita-se que ela não é, mas tem a força que manifesta), ela, assim, também, poderia manifestar a força que ela não é, nesse sentido “o sujeito fictício projetado na força pode ser culpado ou meritório” (Ibidem) a medida que manifesta ou não a força que “tem” ou não “tem”.

³⁵ Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, I, §10

³⁶ Ibidem

³⁷ Ibidem

³⁸ Ibidem

ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas”³⁹. A organização (força) fraca ressentida tem como definição de si (sua identidade) a rejeição.

Todavia, o que seria uma definição de si? A questão que proponho é: essa definição de si é o limite de si. A definição de si (“nós, bons – nós somos os justos”⁴⁰, por exemplo) é aquilo que criamos para julgar, para avaliar, ou seja, nos definimos na criação de uma medida. O limite de si é a definição do *si mesmo*, é a consciência de si, uma identidade que funciona como medida, que é usada como crivo no julgamento. No entanto, o *si mesmo* nietzschiano é o corpo (a grande razão)⁴¹ cuja profundidade insondável não entra necessariamente na consciência⁴². O *si mesmo* é inapreensível pela consciência, porque o corpo “não diz eu, porém faz eu”⁴³, isto é, o *si mesmo* nietzschiano não é apenas discurso, ele é *fazer*. Nesse sentido, o *si mesmo* é, como bem observa Giacoia, um fecundo e infundável campo experimental⁴⁴ não podendo ser antecipado à experiência, isto é, a definição do si mesmo, o limite de si é produzido na experiência. Essa definição, esse limite, porém, é precário e provisório, é metaestável, ele é feito e refeito pela e na experiência, entretanto, ele é necessário para fazer juízos, para avaliar⁴⁵, para valorar.

No entanto, o ressentimento se fixa na definição discursiva do *si mesmo*, em que o fazer é um não-fazer: “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada *para o qual não somos fortes o bastante*”⁴⁶. Esse discurso é a definição, o limite do ressentido. O *si mesmo* do ressentido é um “não posso” conclamado. A organização ressentida para se conservar prevê um limite de si (a definição do seu *si mesmo*, seu *eu*), enquanto um “não sou isso, não posso isso, não é possível isso”, antecipadamente à própria experimentação desse limite. O *si mesmo* discursivo é a identificação do *si mesmo* com a consciência, é a consciência no centro da subjetividade, uma consciência onisciente⁴⁷ que consegue prever o futuro e todo o seu possível. Mas identifica-la com o *si mesmo* é a fuga da experimentação, por isso é perder de vista a possibilidade de

³⁹ Ibid., § 13

⁴⁰ GM, I, § 14

⁴¹ Z, I, *Dos desprezados do corpo*

⁴² GC, § 354

⁴³ Z, I, *Dos desprezados do corpo*

⁴⁴ GIACOIA Jr., O. Metafísica e subjetividade. In: Martins, A.; Santiago, H. & Oliva, César L. (Org.) *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011. p. 443

⁴⁵ FP 1885 40[15]

⁴⁶ GM, I, § 13

⁴⁷ GIACOIA Jr., O. Metafísica e subjetividade. p. 438

acesso ao *si mesmo*⁴⁸. No ressentimento vive-se assim antecipadamente o que é prometido pela consciência, acredita-se que os pensamentos devem dizer para onde se vai, perece-se do antegozo de coisas prometidas. Diferentemente do que Nietzsche escreve sobre o andarilho que se alegra com sua ignorância do porvir:

Alegria na cegueira. - “Meus pensamentos”, disse o andarilho a sua sombra, “devem me anunciar onde estou; não devem me anunciar *para onde vou*. Eu amo a ignorância a respeito do futuro e não quero perecer de impaciência e do antegozo de coisas prometidas”⁴⁹.

Assim, para o ressentido o *não posso* se torna o possível. Ora, o inverso também é válido o possível se torna aquilo que *não posso*, a própria impotência. No ressentimento o que se conserva é a impotência, se o ressentido se identifica com algo é com ela. Nietzsche descreve a ladainha do ressentido: “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada *para o qual não somos fortes o bastante*”⁵⁰, i. e., convém que não experimentemos aquilo que de antemão acreditamos não poder, convém que não corramos o risco de nos desagregar. “Mas esta seca constatação, esta prudência primaríssima, [...] graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera”⁵¹. Assim o ressentimento tem como conteúdo a preocupação com a falta de poder, i. e., se ocupa com a falta de poder antecipadamente à experimentação do próprio poder, fazendo da fraqueza uma ideia fixa. Desse modo, o ressentimento promove a conservação de uma organização que ocupada antecipadamente com sua possível fraqueza cria um *limite enquanto tal*: um limite que não é o limite experimentado enquanto limite do possível, mas colocado antes mesmo de sua experimentação, isto é, não é uma impossibilidade-limite que a vontade de poder experimenta ao exercer tudo o que pode, mas a impossibilidade de exercício do possível. O que a perspectiva ressentida cria é um limite que demarca o possível anterior a própria experimentação do possível.

Dessa forma, o ressentimento forja um possível para fazer resistir uma organização fraca, conservando a impotência e impedindo a manifestação de outras organizações mais forte. Não que o ressentimento extraia para si forças de outra organização mais forte, com isso ele aumentaria sua potência: “um afeto se afirma

⁴⁸ Ibidem, p. 432

⁴⁹ GC, IV, § 287

⁵⁰ GM, I, § 13

⁵¹ GM, I, § 13

sempre às custas de outros afetos, dos quais extrai forças”⁵², ao contrário, por não querer correr o risco inevitável de desagregação que a experiência de arriscar a força carrega, o ressentimento impede, limita-as, para rebaixá-las e galgar superioridade sem, entretanto, aumentar sua própria potência. Assim, ainda que conservando impotência ele consegue uma falsa sensação de aumento de potência, falsa porque o poder não foi ampliado nem como comando e execução nem como resistência. O que resiste com o ressentimento não resiste mais forte, amplo ou potente, não resiste indo até o fim daquilo que pode para se conservar, não experimenta seu limite. Mas resiste como reforço da impotência, conserva seu poder enquanto um *não-poder* no rebaixamento da potência daquilo que é entendido como “outro” – impede o que pode de poder e impede a própria organização, que através desse afeto resiste, de experimentar seu próprio limite enquanto concerto.

A moral do ressentimento e seus frutos

A condição de possibilidade do afeto ressentimento gerar uma moral é a discriminação entre força e expressões da força⁵³. Todavia, o que posteriormente advém disso: a acusação, a imputação, a busca de uma causa culpada, principalmente, de um agente culpado é a manifestação mesma do ressentimento⁵⁴. A manifestação do ressentimento enquanto acusação crava sua difusão vociferante nos conceitos de *livre-arbítrio* e *dever ser*. Reinterpretados pela moral escrava e alçados como ideais: *liberdade* e *justiça*. Esses conceitos relacionam-se entre si sendo condição de possibilidade e justificativa um do outro. Nietzsche afirma que o humano foi considerado livre para ser julgado, punido e culpado⁵⁵:

Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. (...) a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*.⁵⁶

Oswaldo Giacoia aponta que através do “dogma da liberdade da vontade”⁵⁷ a filosofia moral tradicional do Ocidente “fundamentou os juízos sobre o valor moral e

⁵² Fragmento Póstumo-1883, 7[120]

⁵³ Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, I, §13

⁵⁴ “Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causação fisiológica do ressentimento (...) em um desejo de entorpecimento da dor através do afeto (...) quer-se entorpecer mediante uma emoção mais violenta de qualquer espécie, uma dor torturante, secreta, cada vez mais insuportável, e retirá-la da consciência ao menos por um instante – para isso necessita-se de um afeto, um afeto o mais selvagem possível, e, para sua excitação, um bom pretexto qualquer. ‘Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal’” (Ibidem, III, §15).

⁵⁵ Crepúsculo dos ídolos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, VI, §7

⁵⁶ Ibidem

sobre a possibilidade de legítima imputação das ações precisamente na liberdade do arbítrio”⁵⁸. É contra as tentativas mais bem-sucedidas na filosofia alemã moderna de defesa da liberdade da vontade, feitas por Kant e Schopenhauer, que Nietzsche mobiliza sua crítica⁵⁹.

A liberdade da vontade tem sua defesa na crítica da razão kantiana por meio do conceito de *liberdade inteligível*. Kant distingue caráter sensível e caráter inteligível: o primeiro se expressaria por meio das ações espaço-temporalmente situáveis e assim submetidas à lei da causalidade natural; o segundo seria o “princípio incondicionado da regularidade (caráter) empírica de nossas ações”⁶⁰. Assim para Kant haveria uma faculdade puramente inteligível (razão pura) que precede o caráter empírico e não está submetida à forma temporal⁶¹. Nesse sentido, a liberdade é entendida como um caso especial de causalidade, pois a vontade dos seres racionais tem como propriedade a determinação espontânea das máximas do querer, ou seja, de uma “lei moral brotada da espontaneidade da razão como regra para a vontade”⁶². Assim, porque a vontade do ser racional tem como propriedade essa causalidade livre da causalidade natural, o próprio ser racional pode ser considerado princípio causador de suas ações. Sendo possível então que as ações desse ser sejam objeto de um juízo de valor moral imputável a ele mesmo enquanto agente causador.⁶³

Ainda que Kant afirme haver uma propensão natural e inata no humano a afastar-se da lei do dever, sendo ela “fundamento formal de todo ato contrário a lei”⁶⁴, ela seria, entretanto, também um ato inteligível, isto é, um ato não empírico, um

⁵⁷ Giacoia Jr., O. “Nietzsche: Entre servo e livre-arbítrio”. In: Martins, A. (org.) *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 80-112, p. 80

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ *Ibidem*, p. 81

⁶⁰ *Ibidem*, p. 83

⁶¹ Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, I. B 579-580, p.486

⁶² Giacoia Jr., O. “Nietzsche: Entre servo e livre-arbítrio”, p. 82 “Desse modo, nessa referência incontornável da vontade humana (enquanto vontade de um ser racional finito) à lei moral, podemos encontrar uma regra (lei do dever), uma medida de acordo com a qual podemos considerar como não devendo ter ocorrido tudo aquilo que ocorreu e teria inevitavelmente de ocorrer de conformidade com a causalidade da natureza. É essa causalidade possível das ideais da razão com respeito às ações fenomênicas do homem que permite pensá-las como podendo e devendo ser determinadas não por causas empíricas, mas por fundamentos da razão que, por esse motivo, pode então ser considerada capacitando a vontade para dar início a uma série de eventos, série que – incondicionada em seu princípio, já que este se encontra no plano transcendental das ideias da razão – apareceria no plano empírico em conformidade com a causalidade da natureza.” (*Ibidem*, p. 83).

⁶³ Giacoia Jr., O. “Nietzsche: Entre servo e livre-arbítrio”, p. 85

⁶⁴ Kant, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 37

“*protoagir*”⁶⁵, conhecível apenas pela razão e não necessariamente apareceria como ato empírico (feito) contrário à lei do dever. Dessa forma, sendo tal propensão constitutiva do caráter inteligível, seria possível ter a propensão contra a lei do dever, mas ainda assim agir “por dever”⁶⁶, pois

protoagir seria, portanto, um feito, um ato livre do arbítrio que, dada sua natureza inteligível, não estaria submetido nem à forma do sentido interno, nem do sentido externo – sendo, portanto, rigorosamente incausado, pois a relação causal pressupõe o tempo e o espaço. Trata-se, portanto, de um uso livre do arbítrio no sentido mais rigoroso do termo liberdade (ausência de necessidade) e, enquanto tal, imputável ao sujeito.⁶⁷

Schopenhauer, descreve Nietzsche, ainda que refute Kant afirmando a ausência de um livre-arbítrio, defende a possibilidade da responsabilidade moral justificando a existência desta na sensação de um mal-estar (sentimento de culpa) que sentiríamos com algumas ações⁶⁸. Schopenhauer mantém a ideia da divisão entre um caráter sensível e outro inteligível, afirmando que o último é a objetivação de uma vontade una e transcendental não submetida ao espaço, tempo ou causalidade, por isso livre. Nesse sentido, “sendo a “coisa em si” a Vontade metafísica, o caráter inteligível seria o *ato* originário de seu ingresso no domínio da objetificação. Desse modo, considerado do ponto de vista da Vontade, o ser é ato do querer”⁶⁹. A partir da ideia de que não haveria razão para esse mal-estar se tanto o agir do homem quanto seu inteiro ser ocorresse por necessidade, “Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações (...) mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de ser desse ou daquele modo”⁷⁰.

Contra essa compreensão Nietzsche afirma que a ideia de um caráter inteligível livre advém da errônea oposição entre necessidade e liberdade. Em um aspecto geral ela é apenas uma dentre as oposições imaginárias que sustentam o sentido da tradicional metafísica transcendental da razão: um mundo aparente e outro mundo verdadeiro; o sensível e o inteligível; o agente ou o “eu” sendo uma coisa distinta da ação.

Para Nietzsche a metafísica transcendental da razão, ou da linguagem, vê agentes e atos em tudo, acreditando na vontade como causa, evidencia o agente dessa

⁶⁵ Giacoia Jr., O. “Nietzsche: Entre servo e livre-arbítrio”, p. 87

⁶⁶ Kant, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*, p. 36

⁶⁷ Ibidem, p. 88

⁶⁸ Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, §39

⁶⁹ Giacoia Jr., O. “Nietzsche: Entre servo e livre-arbítrio”, p. 96

⁷⁰ Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, § 39

vontade, o “eu”. Esse “eu” é concebido, então, como ser e causa de tudo, daí se extrai o eu-substância, o qual a razão implanta no homem e ele projeta-se em todas as coisas. O ser é tido como causa e é da concepção mesma do “eu” que essa relação emerge. Nesse sentido, a liberdade inteligível seria uma fábula⁷¹.

A tradição filosófica metafísica criticada por Nietzsche constrói e justifica, com sua metafísica das oposições, uma epistemologia fundada sobre o ressentimento. No entanto, ela não se reconhece nele, ao contrário, o conhecimento é entendido por ela como algo que pode ser construído pela razão de maneira separada de um complexo afetivo. Nesse sentido, trasponho as características dadas por Nietzsche ao homem do ressentimento à “vontade de verdade” moderna e sua teoria do conhecimento puro.

o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo;⁷².

Essa transposição se justifica, porque a vontade de verdade moderna não se pergunta “O que é em nós que quer realmente verdade?”⁷³, não se pergunta “pelo valor dessa vontade”⁷⁴. Desta desonestidade sorrateira brota a ideia de um “imaculado conhecimento”⁷⁵ que acredita no espírito, “envergonha-se de obedecer às vísceras e foge da própria vergonha por caminhos escusos e mendazes”⁷⁶.

Gilvan Fogel aponta que Nietzsche “compreende conhecimento como sendo essencial e constitutivamente *interessado*. Isso quer dizer: “*todo conhecimento já é sempre, necessariamente, afeto ou interesse, isso é, perspectiva*”⁷⁷. Mas um puro conhecimento

⁷¹ “Primeiro chamamos ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração por suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, apreendendo o que é efeito como causa. Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo ser de um homem, do qual o motivo brota como planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser” (Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano I.*, § 39).

⁷² Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, I, § 10

⁷³ Nietzsche, Friedrich. *Além do bem e do mal*, I, § 1

⁷⁴ *Ibidem*

⁷⁵ Nietzsche, Friedrich. *Assim falou Zaratustra. Do imaculado conhecimento*

⁷⁶ *Ibidem*

⁷⁷ Fogel, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora INIJUÍ, 2005, p. 68

é pensado (...) inteira e absolutamente “*des-afeiçoado*”, “*des-humorado*” – “*des-interessado*”. Ou seja, está suposto que algo pode ser visto e conhecido fora de toda e qualquer *relação* possível, a saber, fora (antes e/ou depois) de todo e qualquer afeto, interesse – perspectiva.⁷⁸

Por isso os conceitos produzidos por essa filosofia almejam alcançar o lastro de verdades puras, essenciais e universalizáveis. Donde um conhecimento verdadeiro pode brotar como discurso racional objetivo descolado dos afetos, da sensibilidade, do interesse – da perspectiva. Assim o discurso moral da culpa é transformado em um discurso racional “puro”, na *verdade*. Dessa forma, a busca por um culpado e a punição do que *foi* (o passado) imaginada como punição *daquele que fez* ganha um sentido lógico-racional. O discurso racional ora ressentido torna-se práticas morais legítimas⁷⁹.

⁷⁸ Ibidem, p. 69

⁷⁹ A prática moral, entretanto, é produzida pelos sujeitos por inúmeros motivos que eles mesmos podem criar para si. Ela não necessariamente é reproduzida porque seja uma coerção ou porque é um discurso lógico. Nietzsche afirma “ A moralidade é antecedida pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama *virtude*.” (Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, § 99). Foucault expõe a questão de maneira ainda mais clara: “Por ‘moral’ entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc. Acontece dessas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também delas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. Com essas reservas pode-se chamar ‘código moral’ esse conjunto prescritivo. Porém por ‘moral’ entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores; o estudo desse aspecto da moral deve determinar de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara. Chamemos a esse nível de fenômenos a ‘moralidade dos comportamentos’. Mas não é só isso. Com efeito, uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário ‘conduzir-se’ – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código. Dado um código de ação, e para um determinado tipo de ações (que se pode definir por seu grau de conformidade ou de divergência em relação a esse código), existem diferentes maneiras de ‘se conduzir’ moralmente, diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação. Seja um código de prescrições sexuais que determina para os dois cônjuges uma fidelidade conjugal estrita e simétrica, assim como a permanência de uma vontade procriadora; mesmo nesse quadro tão rigoroso, haverá várias maneiras de praticar essa austeridade, várias maneiras de ‘ser fiel’. Essas diferenças podem dizer respeito a vários pontos. Elas concernem ao que se poderia chamar *determinação da substância ética*, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral. Assim, pode-se também ter como essencial da prática da fidelidade o estrito respeito das interdições e das obrigações nos próprios atos que se realiza. Mas pode-se também ter como essencial da fidelidade o domínio dos desejos, o combate obstinado que se tem contra eles, a força com a qual se sabe resistir às tentações (...) As diferenças podem, assim, dizer respeito ao *modo de sujeição*, isto é, a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática.” (Foucault. “Moral e prática de si”. In: *História dos prazeres 2; o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 26-27).

Por essa razão podemos entender a atenção central de Nietzsche ao ressentimento não como acusação ao afeto⁸⁰. Afinal, ele também nasce no nobre⁸¹, elogiado por Nietzsche por conseguir fazer, embora uma moral, ao menos não reativa. Sua atenção ao afeto se dirige justamente porque é Nietzsche quem faz a pergunta sobre o valor por trás dos valores e sobre o valor por trás da vontade de verdade que cria o conhecimento moderno ocidental tradicional. Nietzsche encontra por trás da moral e do conhecimento moderno o afeto do ressentimento, a perspectiva ressentida. Na qual as produções do ressentimento são promovidas à *verdade* através da crença em um *conhecimento puro*, a manifestação desse afeto é promovida ao *ideal* de justiça e seus instrumentos à moral do *dever ser*. É nesse sentido que o ressentimento se faz, por fim, um *modo de vida* ressentido, pois “um determinado modo de conhecer constitui condição de um determinado modo de vida”⁸².

Ressentimento e o espírito de vingança

Em *Nietzsche e a filosofia* Deleuze expõe sua interpretação sobre o ressentimento na filosofia de Nietzsche através da imagem de forças ativas e reativas⁸³. Ele explica que “segundo sua diferença de quantidade as forças são referidas como dominantes ou dominadas. Segundo sua qualidade as forças são referidas como ativas ou reativas”⁸⁴. No entanto, o francês observa que “existe vontade de poder na força reativa ou dominada assim como na força ativa ou dominante”⁸⁵. Mas se ativas e

⁸⁰ “O que Nietzsche repudia no ressentimento não é a emoção, mas sua pressuposição de impotência. O que ele repudia na impotência é sua falta de energia e robustez. O que ele abomina na moral escrava não é seu engano, ou nem mesmo sua hipocrisia, mas sim sua mansidão e timidez.” (Tradução minha). No original: “What Nietzsche despises about resentment is not the emotion but its presupposition of impotence. What he despises about impotence is its lack of energy and robustness. What he loathes about slave morality is not its deceitfulness, or even its hypocrisy, but rather its meekness and timidity. (Solomon, Robert. “One Hundred Years of Ressentiment Nietzsche's Genealogy of Morals”, p. 108).

⁸¹ “Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece” (Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, I, §10).

⁸² Corbanezi. *Verbete Conhecimento*, In: *Dicionário Nietzsche*. 2016, p. 152

⁸³ “Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais do que quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras. Toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar. (...) as forças superiores ou dominantes são ditas *ativas*, as forças inferiores são ditas *reativas*. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força. As forças que entram em relação não têm uma quantidade sem que, ao mesmo tempo, cada uma tenha a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á de hierarquia esta diferença das forças qualificadas conforme sua quantidade: forças ativas e reativas. (...) Reativo é uma qualidade original da força mas que só pode ser interpretada como tal em relação com o ativo, a partir do ativo” (Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 21-22)

⁸⁴ *Ibidem*, p. 27

⁸⁵ *Ibidem*

reativas são qualidades das forças, a vontade de poder, que com elas não se confunde⁸⁶, tem suas próprias qualidades: afirmadora e negadora, ou ainda, apreciadora e depreciadora. O francês conclui terem as forças reativas afinidade com a vontade de poder negadora e as forças ativas guardam afinidade com a vontade de poder afirmadora. Essa afinidade corresponde à perspectiva de avaliação e interpretação sobre as forças que é capaz a vontade de poder exercer por sua sensibilidade.

Dessa maneira, no exercício de forças reativas os fenômenos seriam avaliados e interpretados através da vontade de poder negadora. A perspectiva e a consequente interpretação sobre os fenômenos no exercício de forças reativas seria a inversão da perspectiva no exercício de forças ativas através da vontade de poder afirmadora. Enquanto o exercício de forças ativas se dá como afirmação de si na diferença em relação as demais forças e conseqüentemente o distanciamento e negação das outras, a força reativa através da vontade de poder negadora se exerceria na negação dessa diferença que a constitui em essência – lembrando que a essência das forças é sua diferença quantitativa em relação umas com as outras, diferença que se expressa em qualidade das forças. Nesse sentido, para Deleuze o exercício das forças reativas é negar aquilo do qual elas derivam e é nesta interpretação e avaliação negativa que resta sua impotência, porque negar a diferença é negar aquilo que podem (separar-se do que pode⁸⁷) e assim, conservam-se ao impedirem de exercer sua força até o fim, até o limite do que ela pode. Com isso ele conclui que uma força reativa tem o poder de i) obedecer, ii) degradar e iii) tornar uma força ativa reativa voltando ela contra ela mesma, separando ela do que ela pode – isto é, o devir reativo das forças ativas⁸⁸.

Dessa forma, mesmo quando as forças reativas triunfam sobre as forças ativas, elas triunfam através de uma vontade de poder negadora, ou seja, depreciadora da diferença, separando assim a força ativa do que ela pode. A força reativa se coloca no alto pelo rebaixamento da força ativa e não por uma vontade de poder aumentada, afirmadora de si na diferença que a constitui⁸⁹. Por isso ela ainda que triunfante não se

⁸⁶ “A vontade de potência não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica. Mas confundir força e vontade é um risco ainda maior, (...) a força é quem pode, a vontade de potência é quem quer” (Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 26)

⁸⁷ “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.” (Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 30)

⁸⁸ Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 31

⁸⁹ “as forças inferiores podem vencer sem deixarem de ser inferiores em quantidade, sem deixarem de ser reativas em qualidade, sem deixarem de ser escravos à sua maneira” (Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 29)

tornaria força ativa, ela triunfa conservando sua reatividade. O ressentimento seria assim uma dessas figuras do triunfo das forças reativas.

Contudo, há uma particularidade nesse triunfo que marca aquilo que Deleuze chama de “o princípio do ressentimento”⁹⁰. A ação das forças reativas é a reação, e tal reação acontece na medida em que forças ativas agem, sendo assim a reação é acionada pela ação. Mas a característica central do ressentimento é que não há qualquer ação e por isso nenhuma reação também é acionada, então “a reação deixa de ser acionada para tornar-se algo sentido”⁹¹.

Deleuze então explora esse funcionamento no humano. Onde as forças reativas acionadas e não acionadas coexistem, mas são separadas por uma força ativa. Em um caso particular, forças reativas acionadas estariam no nível da consciência e todos os objetos que excitam a consciência as acionaria. Forças reativas não acionadas apenas fixariam traços mnêmicos, lembranças; elas seriam a impossibilidade de subtrair-se à impressão uma vez recebida, são passivas, ou seja, a memória do “não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida”⁹². A força ativa que as separa seria o esquecimento, relegando esses traços mnêmicos ao inconsciente e mantendo a atenção consciente às excitações como novidades.

O ressentimento, enfim, surgiria quando há uma falha no esquecimento, deixa de haver ação e com isso a reação não é mais acionada⁹³. Assim reação torna-se sensível justamente porque não pode mais ser ação – não é acionada. As excitações e os traços mnemônicos se confundem: não há reação à excitação, ela é apenas sentida, mas como se estivesse sendo ressentida porque é confundida com os traços da memória.⁹⁴

Suponhamos uma falha da faculdade de esquecimento: a cera da consciência está como que endurecida, a excitação tende a confundir-se com seu traço no inconsciente e, inversamente, a reação aos traços sobe para a consciência e a invade. É, então, ao mesmo tempo, que a reação aos traços torna-se algo sensível e que a reação à excitação cessa de ser acionada. As consequências disso são imensas: não podendo mais acionar uma reação, as forças ativas são privadas de suas condições materiais de exercício, não têm mais oportunidade de exercerem sua atividade, estão separadas do que elas podem. Finalmente, vemos de que modo as forças reativas preponderam sobre as forças ativas: quando o traço toma lugar da excitação no aparelho reativo, a própria reação toma o

⁹⁰Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 53

⁹¹Ibidem

⁹²Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, II, §1

⁹³O esquecimento também pode ser obstruído pela memória da vontade. Essa memória é entendida por Nietzsche como força ativa, memória produzida por um *não-mais-querer-livrar-se*, assim, não ressentida. (Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, II, §1).

⁹⁴Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p 54

lugar da ação, a reação prepondera sobre a ação. Ora, é admirável que, nessa maneira de preponderar, tudo se passe efetivamente entre forças reativas; as forças reativas não triunfam formando uma força maior do que a das forças ativas. Mesmo a falha funcional da faculdade de esquecimento provém de que esta não encontra mais, numa espécie de forças reativas a energia necessária para recalcar a outra espécie e renovar a consciência. Tudo se passa entre forças reativas: umas impedem as outras de serem acionadas, umas destroem as outras. Estranho combate subterrâneo que se desenrola inteiramente no interior do aparelho reativo, mas que, nem por isso deixa de ter consequências quanto à atividade inteira. Reencontramos a definição do ressentimento: o ressentimento é uma reação que, ao mesmo tempo, torna-se sensível e para de ser acionada.⁹⁵

A partir dessa conclusão Deleuze se pergunta “porque o ressentimento é um *espírito de vingança?*”⁹⁶ como afirma Nietzsche⁹⁷. A resposta arquitetada por Deleuze se sustenta na ideia de que a impossibilidade de ação (entende-se ação e reação) é sentida como um sofrimento e por isso “a memória dos traços é odienta nela mesma, por si mesma”⁹⁸, tudo se torna estímulo para ressentir o traço doloroso.

No entanto, ainda que admitíssemos a hipótese de Deleuze sobre o princípio do ressentimento não podemos dizer que o sofrimento sentido pela incapacidade de ação seria percebido como tal, ou pelo menos, seria entendido como incapacidade de reação frente aos estímulos novos. A característica da falha do esquecimento seria justamente a insensibilidade compreensiva do novo como inédito, do presente como atual e diverso dos traços da memória. Dessa maneira, os traços não poderiam ser odientos neles mesmo, pois resente-se o passado como se estivesse conhecendo o novo.

Assim, o sofrimento experimentado no ressentimento não advém dos traços mnemônicos. Mas da redução do possível (do real, da efetividade, da vida, de si mesmo), ou seja, da experiência de redução do poder que se é – tirar a potência, i. e., *depotenziert* é sentido como sofrimento.

Para compreendermos melhor podemos pensar no efeito de desafio do possível que a arte é capaz de produzir. A arte desafia nossa imaginação do possível e, assim, pode nos inspirar a recriá-lo. No entanto, ainda acontece de ao sermos desafiados pela arte não nos propormos a experimentar esse desafio, nem questionarmos nossa imaginação sobre o que é possível, nem ao menos viver o desafio por procuração como

⁹⁵ Ibidem

⁹⁶ Ibidem

⁹⁷ Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, II §7, IX §3, X §4. Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, I, § 13, § 14; II § 11; III § 14

⁹⁸ Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 55

descreveu Bataille⁹⁹. Nesse cenário sentimos um limite, nos conduzimos tateando este limite como se ele constituísse um limite do possível e nos sentimos fracos porque incapazes de ultrapassá-lo. Ao sermos desafiados pelo absurdo nós não questionamos o limite sentido, nós o ressentimos como sofrimento, e mais, o transformamos em parâmetro do possível. A afirmação desse parâmetro é a conclusão da negação da possibilidade do ato provocador produzido pela arte; mas como negar o feito? Travestindo-o de erro, acusando-o de desvio. A arte não nos será desafiadora, mas ofensiva. Sendo assim, podemos nos colocar como o *correto* do qual o ato se desviou. Não nos questionamos sobre nós mesmos, não nos permitimos o desafio, estamos obstruídos. Sentimo-nos incapazes do ato, entretanto, não somos sinceros conosco¹⁰⁰ e, assim, falseamos que nossa incapacidade é o limite de todo possível. Porém, não nos lançamos como parâmetro, ao contrário, não nos colocamos como medida: à incapacidade que sentimos damos esse *status* em relação ao qual o outro desvia e com o qual, apenas posteriormente, nos identificamos, nos reduzimos.

Nesse sentido, o horizonte do olhar na perspectiva ressentida não se dilata ou se questiona à medida que é desafiado, ele não se permite esta plasticidade. Ao contrário, a perspectiva ressentida comprime, classifica, rebaixa aquilo que a desafia para manter o parâmetro, a impossibilidade, para não reconhecer sua impotência, para continuar desonesta consigo. Não se permitindo experimentar sua impotência, i. e., ir com ela até um limite que a perspectiva ressentida definiu antes da experiência, findar-se exercendo a vontade de poder que ela é. Dessa forma, ela consegue triunfar pelo rebaixamento evitando o risco de acabar e se desagregar, mas com isso ela comprime ao mesmo tempo a própria força (organização).

O humano sob a perspectiva ressentida será, enfim, o defensor do parâmetro, mas não de si: “Eis um homem que não vingou [ein mißratener Mensch] (...) um desprezador de si mesmo”¹⁰¹ e advogado da moral¹⁰². O ressentido defenderá o parâmetro que, ao mesmo tempo, lhe amputa de exerce-se e o conserva. Embora o conserve enquanto impotente, mas, ainda assim, o conserva e a isso ele dá mais valor.

⁹⁹ Ver nota 40 deste trabalho.

¹⁰⁰ “O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo”. (Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, I, § 10)

¹⁰¹ Nietzsche, Friedrich *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 359

¹⁰² *Ibidem*

Não só isso, ele faz mais: cria uma “oficina onde se fabricam ideais”¹⁰³, ou seja, transforma o parâmetro em moral.

A fraqueza é mentirosamente mudada em *mérito*, não há dúvida (...) e a impotência que não acerta contas é mudada em ‘bondade’; a baixeza medrosa, em ‘humildade’; a submissão àqueles que se odeia em ‘obediência’ (...) O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu guardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar recebe aqui o bom nome de ‘paciência’, chama-se também a *virtude*; o não-poder-se-vingar chama-se não-querer-se-vingar, talvez mesmo perdão.¹⁰⁴

A fabricação desses ideais é o que Nietzsche vê como o espírito de vingança, que não é propriamente vingança, mas sim vontade de vingança, sede de vingança, i. e., “vingança cumprida (...) na imaginação”¹⁰⁵. Essa fabricação é o falseamento, é a desonestidade que o ressentimento impõe para se conservar. Ele falseia o mundo porque não suporta o fato de que para se exercer ele teria que ir até o limite de suas forças, teria que experimentar sua vontade de poder ainda que como organização fraca, teria que aceitar o desafio sem a certeza de que não se desintegraria. Esse movimento é entendido como vingança por Nietzsche, porque há uma recusa das coisas como elas se dão. Do mesmo modo ele descreve a recusa da vontade em aceitar o tempo e a finitude:

‘Foi’: assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo o que passou. A vontade não pode querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo – eis a solitária aflição da vontade. (...) Que o tempo não ande para trás, isto a enraivece; ‘Aquilo que foi’ – eis o nome da pedra que ela não pode mover. E assim ela move pedras, por raiva e desalento, e pratica vingança naquele que não sente, como ela, raiva e desalento. Assim a vontade, a libertadora, converteu-se em causadora de dor: e em tudo que pode sofrer ela se vinga de não poder voltar atrás.¹⁰⁶

Nesse sentido, o ressentimento é um espírito de vingança e também veneno contra a vida, justamente por não aceitar a possível fraqueza de sua força (de sua organização), não se arriscar em testá-la ou desafiá-la e assim sofrer pelo risco de sua desagregação. A perspectiva ressentida falseia, porque ela deseja que a fraqueza seja força forte, mas como não consegue transmutá-la, por fim, ela inventa que a organização forte é má, suja, indesejável. Assim, ela se vinga imaginariamente da própria existência, da vida, do tempo, das organizações fortes por serem como *são*. Se vinga de todos esses que fazem o ressentido sofrer, enquanto eles mesmos não

¹⁰³ Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, I, § 14

¹⁰⁴ *Ibidem*

¹⁰⁵ Nietzsche, Friedrich *A Gaia Ciência*, § 359

¹⁰⁶ Nietzsche, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra, Da redenção*

sofrem¹⁰⁷. Tenta ultrapassá-los como *são*, buscar e ditar como *deveriam ser*, fazendo sofrer tudo o que pode sofrer.

Considerações finais

Podemos entender o ressentimento enquanto vontade de poder e assim como ação e criação. No entanto, sua ação se dá como reação, porque a perspectiva ressentida pressupõe um “outro” para criar e avaliar um *eu*. Esse *eu* é definido pela rejeição e sem experimentação, é um *eu* discursivo fundado na conclamação do “não posso isso, não sou isso”. A definição desse *eu* e a identificação dele com o *si mesmo* é a criação de um limite de si, mas como essa criação não se produz na experimentação o tal limite será um antegozo do possível. A perspectiva ressentida ainda dá mais um passo quando transfigura a impossibilidade que antecipa a si mesma em um limite para todo o possível através da produção de um parâmetro axiológico. Nesse sentido, o ressentimento cria um obstáculo moral à experimentação do limite de si, pois a definição de si, o limite que o ressentido cria para si mesmo, é transformado em um parâmetro moral para todos. Temos assim uma moral ressentida que impondo um limite para o possível rebaixa as forças, porque separa-as do que elas podem. Dessa maneira, a moral do ressentimento promove naqueles que vivem de acordo com seu parâmetro uma sensação falsa de potência aumentada, na crença de que eles fazem tudo o que podem e que o desviante do parâmetro é um erro, é um impossível.

Com isso o ressentimento assume o espírito de vingança, ou seja, através da moral ele cria uma fábrica de ideais para fazer valer seu rebaixamento. Ideais esses que são incorporados como o *dever ser*, isto é, o projeto de melhoramento da vida e do humano. Nietzsche entende esse movimento como um espírito de vingança, porque esse propõe uma correção da vida como ela se dá. Esse espírito é o desejo de apenas uma parcela da vida que se apresenta de acordo com as previsões da moral reativa. Assim a moral ressentida rejeita o risco, o imprevisto, para preservar uma agregação.

¹⁰⁷ Um exemplo desta acusação está em *Memórias do Subsolo*: “toda a legalidade da natureza, com a qual, naturalmente, pouco vos importais, mas que apesar de tudo, voz faz sofrer, enquanto ela não sofre.” (Dostoiévski, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 26)

Referências Bibliográficas

- BATAILLE, George. *O Erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014;
- BILATE, Danilo. “Ética como *mékhane* e contra a Moral, segundo Nietzsche”. In: *Revista Ítaca*, nº 16, 2011, p. 36-50;
- CABRAL, Alexandre Marques. “Nietzsche e a semântica da vontade de poder”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, v. 2 n. 1, 2009, p. 20-37;
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976;
- Dicionário Nietzsche. [Editora responsável Scarlet Marton]. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2009;
- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora INIJUI, 2005;
- FOUCAULT. “Moral e prática de si”. In: *História dos prazeres 2; o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984;
- GIACOIA Jr., O. Metafísica e subjetividade. In: Martins, A.; Santiago, H. & Oliva, César L. (Org.) *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.
- _____. “Nietzsche: Entre servo e livre-arbítrio”. In: Martins, A. (org.) *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 80-112.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992;
- _____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001;
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: ANNABLUME, 1997;
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992;
- _____. *Assim Falou Zarathustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011;
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006;
- _____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari*. Disponível em <http://www.nietzschesource.org/>, último acesso em 27/08/2016;
- _____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 1995;
- _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001;
- _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998;
- _____. *Humano, demasiado humano I*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000;

_____. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008;

PASCHOAL, Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014;

SOLOMON, Robert. “One Hundred Years of Ressentiment Nietzsche's Genealogy of Morals”. In: SCHACHT, Ricahrd (org.), *Nietzsche, Genealogy, Morality Essays On Nietzsche's Genealogy of Morals*. Berkeley,LA: University of California Press, 1994;

Wotling, Patrick. *Vocabulário de Nietzsche*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

Recebido em: 05/08/2017

Aprovado em: 25/09/2017