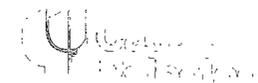
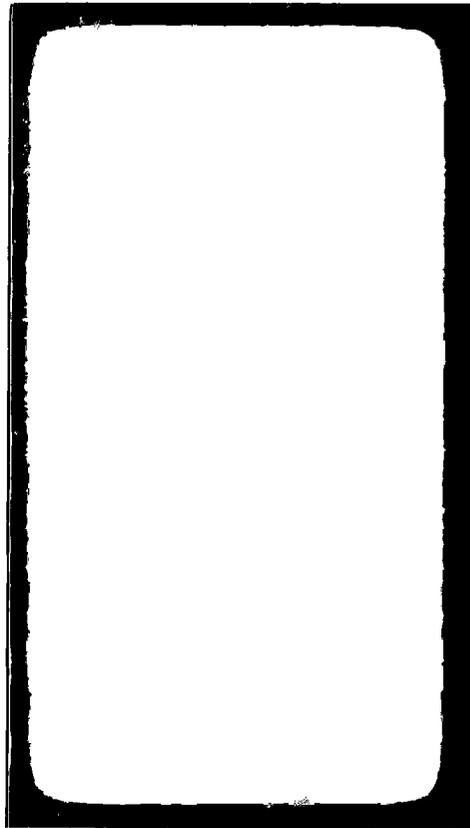


Maria Rita Kehl

Ressentimento

CLÍNICA
PSICANALÍTICA





RESSENTIMENTO

COLEÇÃO CLÍNICA PSICANALÍTICA
TÍTULOS PUBLICADOS

1. **Perversão**
Flávio Carvalho Ferraz
2. **Psicossomática**
Rubens Marcelo Volich
3. **Emergências Psiquiátricas**
Alexandra Sterian
4. **Borderline**
Mauro Hegenberg
5. **Depressão**
Daniel Delouya
6. **Paranoia**
Renata Udler Cromberg
7. **Psicopatia**
Sidney Kiyoshi Shine
8. **Problemáticas da Identidade Sexual**
José Carlos Garcia
9. **Anomia**
Marilúcia Melo Meireles
10. **Distúrbios do Sono**
Nayra Cesaro Penha Ganhito
11. **Neurose Traumática**
Myriam Uchitel
12. **Autismo**
Ana Elizabeth Cavalcanti
Paulina Schmidtbauer Rocha
13. **Esquizofrenia**
Alexandra Sterian
14. **Morte**
Maria Elisa Pessoa Labaki
15. **Cena Incestuosa**
Renata Udler Cromberg
16. **Fobia**
Aline Camargo Gurfinkel
17. **Estresse**
Maria Auxiliadora de A. C. Arantes
Maria José Femenias Vieira
18. **Normopatia**
Flávio Carvalho Ferraz
19. **Hipocondria**
Rubens Marcelo Volich
20. **Epistemopatia**
Daniel Delouya
21. **Tatuagem e Marcas Corporais**
Ana Costa
22. **Corpo**
Maria Helena Fernandes
23. **Adoção**
Gina Khafif Levinzon
24. **Transtornos da Excreção**
Marcia Porto Ferreira
25. **Psicoterapia Breve**
Mauro Hegenberg
26. **Infertilidade e Reprodução Assistida**
Marina Ribeiro
27. **Histeria**
Silvia Leonor Alonso
Mario Pablo Fuks
28. **Ressentimento**
Maria Rita Kehl
29. **Demências**
Delia Catullo Goldfarb
30. **Violência**
Maria Laurinda Ribeiro de Souza
31. **Clínica da Exclusão**
Maria Cristina Poli
32. **Disfunções Sexuais**
Cassandra Pereira França
33. **Tempo e Ato na Perversão**
Flávio Carvalho Ferraz
34. **Transtornos Alimentares**
Maria Helena Fernandes
35. **Psicoterapia de Casal**
Purificacion Barcia Gomes
Ieda Porchat
36. **Consultas Terapêuticas**
Maria Ivone Accioly Lins
37. **Neurose Obsessiva**
Rubia Delorenzo
38. **Adolescência**
Tiago Corbisier Matheus
39. **Complexo de Édipo**
Nora Susmanscky de Miguelez
40. **Trama do Olhar**
Edilene Freire de Queiroz
41. **Desafios para a Técnica Psicanalítica**
José Carlos Garcia
42. **Linguagens e Pensamento**
Nelson da Silva Junior
43. **Término de Análise**
Yeda Alcide Saigh
44. **Problemas de Linguagem**
Maria Laura Wey Mártz
45. **Desamparo**
Lucianne Sant'Anna de Menezes
46. **Transexualidades**
Paulo Roberto Ceccarelli
47. **Narcisismo e Vínculos**
Lucia Barbero Fuks
48. **Psicanálise da Família**
Belinda Mandelbaum
49. **Clínica do Trabalho**
Soraya Rodrigues Martins
50. **Transtornos de Pânico**
Luciana Oliveira dos Santos
51. **Escritos Metapsicológicos e Clínicos**
Ana Maria Sigal
52. **Famílias Monoparentais**
Lisette Weissmann
53. **Neurose e Não Neurose**
Marion Minerbo
54. **Amor e Fidelidade**
Gisela Haddad
55. **Acontecimento e Linguagem**
Alcimar Alves de Souza Lima
56. **Imitação**
Paulo de Carvalho Ribeiro e colaboradores
57. **O tempo, a escuta, o feminino**
Silvia Leonor Alonso
58. **Crise Pseudoepiléptica**
Berta Hoffmann Azevedo
59. **Violência e Masculinidade**
Susana Muszkat
60. **Entrevistas Preliminares em Psicanálise**
Fernando Rocha
61. **Ensaio Psicanalítico**
Flávio Carvalho Ferraz
62. **Adições**
Decio Gurfinkel
63. **Incestualidade**
Sonia Thorstensen
64. **Saúde do Trabalhador**
Carla Júlia Segre Faiman
65. **Transferência e Contratransferência**
Marion Minerbo

66. **Idealcoolismo**
Antonio Alves Xavier
Emir Tomazelli
67. **Tortura**
Maria Auxiliadora de Almeida Cunha
Arantes
68. **Ecos da Clínica**
Isabel Mainetti de Vilutis
69. **Pós-Análise**
Yeda Alcide Saigh
70. **Clínica do Continente**
Beatriz Chacur Mano
71. **Inconsciente Social**
Carla Penna
72. **Psicanálise e Música**
Maria de Fátima Vicente
73. **Autorização e Angústia de
Influência em Winnicott**
Wilson Franco
74. **Trabalho do Negativo**
Vera Lamanno-Adamo
75. **Crítica à Normalização da Psicanálise**
Mara Caffé
76. **Sintoma**
Maria Cristina Ocariz
77. **Cidade e Subjetividade**
Flávio Carvalho Ferraz
78. **Psicologia Hospitalar e Psicanálise**
Alfredo Simonetti
79. **Fairbairn**
Teo Weingrill Araujo
80. **Orientação Profissional**
Maria Stella Sampaio Leite
81. **Acompanhamento Terapêutico**
Maurício Porto

COLEÇÃO CLÍNICA PSICANALÍTICA
Dirigida por Flávio Carvalho Ferraz

RESSENTIMENTO

Maria Rita Kehl

© 2004, 2011 Casapsi Livraria e Editora Ltda.
É proibida a reprodução total ou parcial desta publicação, para qualquer finalidade,
sem autorização por escrito dos editores.

4ª Edição 2011
2ª Reimpressão 2015
Editor Ingo Bernd Güntert
Gerente Editorial Fabio Alves Melo
Coordenadora Editorial Marcela Roncalli
Assistente Editorial Cintia de Paula
Diagramação Sergio Gzeschnik
Capa Yvoty Macambira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Kehl, Maria Rita
Ressentimento / Maria Rita Kehl. - São Paulo : Casa do
Psicólogo, 2015. - (Coleção clínica psicanalítica / dirigida
por Flávio Carvalho Ferraz).

2ª reimpressão da 4ª edição de 2011
Bibliografia
ISBN 978-85-62553-57-8

1. Ressentimento 2. Políticas do ressentimento 3. Ganhos
subjettivos I. Título II. Série III. Ferraz, Flávio Carvalho

13-0876 CDD 152.47

Índices para catálogo sistemático:
1. Ressentimento : psicologia

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

*As opiniões expressas neste livro, bem como seu conteúdo, são de responsabilidade de seus autores,
não necessariamente correspondendo ao ponto de vista da editora.*

Reservados todos os direitos de publicação em língua portuguesa à

 **Casapsi Livraria e Editora Ltda.**
Avenida Francisco Matarazzo, 1500 - Conjunto 51
Edifício New York - Centro Empresarial Água Branca
Barra Funda - São Paulo/SP - CEP 05001-100
Tel. Fax: (11) 3672-1240
www.casadopsicologo.com.br

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	9
INTRODUÇÃO	13
O ressentimento como sintoma social.....	18
Os ganhos subjetivos do ressentimento	23
O ressentimento em Nietzsche e em Freud.....	31
A atualidade do ressentimento.....	35
1 - O RESENTIMENTO NA PSICANÁLISE.....	43
Ressentimento, narcisismo e melancolia	43
O narcisismo primário e a falta de objeto	56
Covardia moral	77
O ressentimento na histeria	85
O apego ao dano nos obsessivos.....	95
Ganhar o jogo sem entrar no jogo.....	103
2 - NIETZSCHE E O RESENTIMENTO.....	109
Nietzsche e Espinosa.....	134
Nietzsche e Freud	152
3 - O RESENTIMENTO NA LITERATURA E A ESTÉTICA DO RESENTIMENTO	181
Uma tragédia: Ricardo III, a vingança desenfreada.....	192
Um romance: Crime e castigo, a vingança deslocada.....	217
Um romance brasileiro: São Bernardo, uma vingança invertida....	235
A estética do ressentimento: As brasas, uma vingança adiada....	256

4 - POLÍTICAS DO RESENTIMENTO	281
Ressentimento e injustiça	283
Ressentimento e individualismo	300
Ressentimento e memória	309
O ressentimento no Brasil	322
Cordialidade e ressentimento.....	329
O poder do pai ou a assembleia dos irmãos.....	335
REFERÊNCIAS.....	341

AGRADECIMENTOS

O ressentimento não é um conceito da psicanálise. À exceção de Nietzsche na filosofia, tampouco em outras áreas existem autores que se dedicaram a este assunto. Ao começar minha pesquisa percebi que teria de contornar a falta de bibliografia específica sobre o ressentimento com outras leituras, que me permitissem constituir o objeto "pelas bordas", a partir de campos de ideias que tangenciassem meu tema. Para isso contei com a valiosa ajuda de muitos amigos que me sugeriram autores e textos sem os quais eu não seria capaz de levar adiante meu projeto.

Agradeço de coração as sugestões e indicações de Alejandro Viviani, Armando Freitas Filho, Heloisa Starling, Ismail Xavier, Luiz Soares Dulci, Marcelo Coelho, Maria Betânia Amoroso, Maria Marta Assolini, Renato Janine Ribeiro, Stella Bresciani, Sérgio Alcides, Sérgio Cardoso.

A estes acrescento o agradecimento especial a Marcelo Coelho, que tem sido há mais de dez anos um leitor atento, crítico, generoso.

Conclusão

*Os impactos de amor não são poesia
(tentaram ser: aspiração noturna).
A memória infantil e o outono pobre
vazam no verso de nossa urna diurna.*

*Que é poesia, o belo? Não é poesia,
e o que não é poesia não tem fala.
Nem o mistério em si nem velhos nomes
poesia são: coxa, fúria, cabala.*

*Então, desanimamos. Adeus, tudo!
A mala pronta, o corpo desprendido,
resta a alegria de estar só, e mudo.*

*De que se formam nossos poemas? Onde?
Que sonho envenenado lhes responde,
se o poeta é um ressentido, e o mais são nuvens?*

(Carlos Drummond de Andrade;
Fazendeiro do ar, 1954)

INTRODUÇÃO

A atualidade do tema do ressentimento é clínica e também política. O ressentimento é uma constelação afetiva que serve aos conflitos característicos do homem contemporâneo, entre as exigências e as configurações imaginárias próprias do individualismo, e os mecanismos de defesa do *eu* a serviço do narcisismo. A lógica do ressentimento privilegia o *indivíduo* em detrimento do sujeito, e contribui para sustentar nele uma integridade narcísica que independe do sucesso de seus empreendimentos. Adianto a hipótese de que a versão imaginária da falta, no ressentimento, é interpretada como *prejuízo*.

Ressentir-se significa atribuir ao outro a responsabilidade pelo que nos faz sofrer. Um outro a quem delegamos, em um momento anterior, o poder de decidir por nós, de modo a poder culpá-lo do que venha a fracassar. Neste aspecto, o ressentido pode ser tomado como o paradigma do neurótico, com sua servidão inconsciente e sua impossibilidade de implicar-se como sujeito do desejo. Mas esta é uma definição genérica demais para nos permitir focar nosso objeto.

O ressentimento não é uma estrutura clínica, e tampouco se confunde rigorosamente com um sintoma, embora se possa considerá-lo como uma solução de compromisso entre dois campos psíquicos, o do narcisismo e o do Outro. *Ressentimento*

não é um conceito da psicanálise; é uma categoria do senso comum que nomeia a impossibilidade de se esquecer ou superar um agravo. Impossibilidade ou recusa? Na língua portuguesa, o prefixo *re* indica o retorno da mágoa, a reiteração de um sentimento. Esta partícula está presente em outros idiomas. *Ressentiment*, *resentfulness*, *resentimiento*, respectivamente em francês, inglês e espanhol. Trata-se de uma repetição mantida ativamente por aquele que foi ofendido. O ressentido não é alguém incapaz de se esquecer ou de perdoar; é um que não quer se esquecer, ou que *quer não se esquecer*, não perdoar, nem superar o mal que o vitimou.

O filósofo Max Scheler, autor de um livro escrito no início do século XX que discute as teorias de Nietzsche a partir de uma ótica cristã, classifica como um "autoenvenenamento psicológico" o estado emocional do ressentido, um introspectivo ocupado com ruminacões acusadoras e fantasias vingativas. Trata-se de

[...] uma disposição psicológica relativamente estável que, por um recalamento sistemático, libera certas emoções e certos sentimentos, por si só normais e inerentes aos fundamentos da natureza humana, e tende a provocar uma deformação mais ou menos permanente tanto do sentido dos valores quanto da faculdade de julgamento¹.

¹ Max Scheler, *L'homme du ressentiment* (1912). Paris: Gallimard, 1958, p. 14: "une disposition psychologique, d'une certaine permanence, qui, par un refoulement systématique, libère certaines émotions et certains sentiments, de soi normaux

Para Scheler, a constelação afetiva do ressentimento compõe-se da soma de rancor, desejo de vingança, raiva, maldade, ciúmes, inveja, malícia. Uma conjunção maligna, portanto, na qual o desejo de vingança exerce um papel predominante; a palavra ressentimento indica que se trata de uma reação – mas se esta reação tivesse sido posta em ato, ainda que fosse um ato de palavra, o sentimento de injúria ou agravo teria sido aplacado.

O conceito de recalamento indica que um impulso foi impedido de se efetivar. O que ocorre no ressentimento é que o ofendido não se atreve, ou não se permite, responder à altura da ofensa recebida. O "envenenamento psicológico" a que se refere o autor produz-se a partir da reorientação para o *eu* dos impulsos agressivos impedidos de descarga, gerando uma disposição passiva para a queixa e a acusação, assim como a impossibilidade de esquecer o agravo passado.

Mas observemos que, no caso em questão, esse desejo não se confunde absolutamente com uma tendência à resposta ou à defesa, acompanhada de cólera, de raiva ou de indignação².

et inhérents aux fondements de la nature humaine, et tend à provoquer une déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs, comme aussi de la faculté du jugement (tradução minha).

² Max Scheler, (cit), p. 15: *Mais notons bien que, dans le cas qui nous occupe, ce désir ne se confond aucunement avec une tendance à la riposte ou à la défense, même accompagné de colère, de rage ou d'indignation* (tradução minha).

A raiva, a cólera, a indignação, impedidas de se exercer na direção do objeto, transformam-se em raiva e indignação contra si mesmo; a má consciência, como veremos em Nietzsche, é a contrapartida necessária do ressentimento. A culpa que o ressentido insiste em atribuir ao outro, responsável pelo agravo, é a face manifesta do *sentimento inconsciente de culpa*³ que o "envenenamento psíquico" – o retorno das pulsões agressivas sobre o *eu* – produz. O ressentido é um vingativo que não se reconhece como tal.

Há uma diferença entre o desejo de vingança e o impulso de responder a um ataque, indignar-se contra ele ou defender-se. A vingança é uma necessidade psíquica que só faz sentido nos casos em que a vítima não foi capaz de reagir. Nesse ponto, Max Scheler vale-se de uma metáfora de ressonâncias nietzschianas: a fera capturada que morde o caçador não está tentando se vingar: está tentando livrar-se do cativo. A vingança decorre da falta de resposta imediata ao agravo. É "um prato que se come frio", diz o vulgo; a vingança deve ocorrer depois de um espaço de tempo durante o qual o

³ A expressão é empregada por Freud, em *O eu e o isso* (1923), para explicar a relação existente entre o sentimento de culpa e a prática de atos delinquentes que visam ao castigo, "como se o indivíduo sentisse alívio em poder relacionar este sentimento inconsciente de culpa a um ato real e atual" (p. 2.274). Esse tema já tinha sido abordado por ele no texto "Os delinquentes por sentimentos de culpa", de 1916. Mais adiante, em *O eu e o isso*, Freud reafirma o caráter inconsciente de grande parte dos sentimentos de culpa em função de sua relação com a parte inconsciente do *supereu*, herdeiro do complexo de Édipo: "o surgimento da consciência moral está intimamente ligado ao complexo de Édipo, que permanece inconsciente" (p. 2.721).

contra-ataque da vítima fica como que em suspenso, adiado, mas nunca renunciado, alimentado pela raiva, ou pela impossibilidade do esquecimento de uma raiva passada.

Entretanto, no ressentimento, o tempo da vingança nunca chega. O ressentido é tão incapaz de vingar-se quanto foi impotente em reagir imediatamente aos agravos e às injustiças sofridos. Voltando à constelação "maligna" enumerada acima, nenhum daqueles afetos por si só é suficiente para produzir ressentimento. O rancor que deságua em agressão, a indignação que se expressa em uma catadupa de acusações, a inveja que mobiliza o invejoso para a conquista do objeto cobiçado, não precisam perpetuar-se na forma de ressentimento. Para que ele se instale, é preciso que a vítima não se sinta à altura de responder ao agressor; que se sinta fraca, ou inferior a ele. É por isso que Nietzsche o considera como qualidade dos "escravos". Para Max Scheler,

[...] o terreno no qual ele se origina, só dele, faz do ressentimento a característica dos serviais, dos comandados, dos que se debatem em vão sob o aguilhão da autoridade⁴.

Uma das condições centrais do ressentimento é que o sujeito estabeleça uma relação de dependência infantil com um outro,

⁴ M. Scheler, p. 19: *Le terrain où il prend naissance, à lui seul, fait du ressentiment le propre des serviteurs, des commandés, de ceux qui se cabrent en vain sous l'aguillon de l'autorité.*

supostamente poderoso, a quem caberia protegê-lo, premiar seus esforços, reconhecer seu valor. O ressentimento também expressa a recusa do sujeito em sair da dependência: ele prefere ser "protegido" – ainda que prejudicado – a ser livre, mas desamparado. Com isso quero antecipar aqui que, no ressentimento, o Outro é representado pelas figuras que, na infância, tinham poder efetivo para proteger, premiar e punir a criança. É a face imaginária do Outro, à qual se endereçam demandas de amor e reconhecimento, que determina que o ressentido se represente não como faltante, mas como prejudicado.

O ressentimento como sintoma social

Percebe-se aqui a importância política do tema. Embora eu pretenda abordar o ressentimento predominantemente do ponto de vista dos arranjos e negociações subjetivos, que é o ponto de vista da psicanálise, é possível perguntar se o ressentimento não seria o efeito mais provável produzido em certas condições de opressão nas quais que só resta ao sujeito "debater-se em vão sob o aguilhão da autoridade". Como colocar em ato o saudável impulso de reação imediata aos agravos nos casos de impotência objetiva diante da força de coerção do opressor? Como reagir a uma injustiça, mesmo à força de argumentos e protestos, nos casos em que qualquer reação custaria a vida do injustiçado? Sob uma ditadura militar, sob estado de exceção, sob regimes de terror, toda reação tem

de ser forçosamente adiada, até mesmo para que tenha chances de sucesso. Em que circunstâncias esse adiamento forçado, esse "recoo tático", funciona para organizar forças e amadurecer um projeto de retomada legítima do poder, e em que condições o adiamento da reação pode transformar-se em ressentimento?

O estado de exceção, segundo o filósofo Giorgio Agamben⁵, impõe a suspensão de todos os direitos: só o Estado, soberano, exerce poder de vida e morte sobre todos os homens. A vida humana que perde as condições de cidadania é qualificada por ele como *vida nua*, desprovida de direitos e de garantias. Nos casos em que nenhum direito humano, nem mesmo o direito à vida, é garantido por antecipação (nisto consiste a responsabilidade dos Estados democráticos) como detectar a implicação dos agentes sociais em relação às suas escolhas de destino, individuais ou coletivas? Nos casos em que o Estado dispõe da vida dos cidadãos, em condições de desrespeito absoluto aos direitos humanos faz sentido pensar que o ressentimento seja uma reação provável?

A leitura dos relatos de Primo Levi sobre os campos de concentração faz ver ao leitor que mesmo nas condições de opressão absoluta alguns prisioneiros mantiveram diante do algoz uma posição subjetiva que não predispõe ao ressentimento. Há quem seja capaz de, obrigado pela força a beijar as botas de seu carasco, não viver esse ato de forma humilhante. A vergonha,

⁵ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. Tradução de Henrique Burigo.

a abjeção, escreve Levi⁶, devem ficar do lado do homem que, tendo liberdade de escolha, quis forçar seu semelhante a um ato abjeto. No limite, alguns prisioneiros escolhem a morte como meio de preservar sua humanidade. Morrer, ou deixar-se matar, é a afirmação extrema de insubmissão sob regimes totalitários – nessas condições seria uma leviandade incluir certos casos de suicídio sob a rubrica da melancolia. Mas a prova de que a organização dos campos de concentração sob o nazismo tinha como objetivo produzir a desumanização dos prisioneiros é que os índices de suicídio nos *lager* foram muito baixos. Desprovidos de qualquer implicação subjetiva em relação ao mal e à abjeção, reduzidos à condição de *coisa*, vítimas absolutas do arbítrio do Outro, os homens deixam-se abater passivamente, sem lançar mão do último recurso que distingue o humano do animal: a capacidade de escolher a própria morte.

Um outro destino para a raiva que não pode se expressar é possível? É possível passar pela condição da escravidão sem ocupar subjetivamente a posição de escravo?

Creio que sim; nesse ponto é importante ressaltar que o ressentimento não é a consequência necessária da condição do derrotado. Ele tem mais a ver com a rendição voluntária do que com a derrota. A reação adiada que produz o ressentimento é aquela a que a pessoa se impediu por conta própria. A "fera capturada que morde o caçador" está lutando contra o

⁶ Primo Levi, *É isso um homem?* (1947). Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

cativeiro. Os prisioneiros de guerra foram vencidos em batalha, pela superioridade bélica do inimigo. Quando uma revolta é abafada pelo poder militar, os revoltosos se veem obrigados a recolher suas forças e esperar por condições mais favoráveis para voltar à luta. Essa "vingança adiada" não é a mesma das elucubrações mentais a que se entrega o ressentido, psicologicamente impotente para dar outro destino à sua amargura. Mas mesmo nos casos em que a derrota é imposta à força e a reação é objetivamente impedida, é possível que o adiamento prolongado da ação ameace arrefecer a disposição à luta. Nesses casos, a manutenção ativa da memória do agravo, que em um primeiro tempo é necessária para alimentar a disposição dos revoltosos, pode degenerar em predisposição ao ressentimento.

Não se pode qualificar irrefletidamente como atos vingativos as convulsões sociais que põem fim aos regimes totalitários nem de "ressentimento" o abatimento de escravos e prisioneiros impedidos à força do exercício de sua liberdade. O ressentimento não se confunde com a revolta silenciada nem com a resignação forçada que se produz sob regimes totalitários ou em sociedades fortemente estratificadas. A *vida nua* não produz ressentimento; ela é a vida humana desprovida de condições de humanidade, limitada à reprodução da sobrevivência biológica – como na escravidão, nos campos de concentração ou em situações de extrema miséria. Não é humana a vida que decorre em função da mera satisfação de necessidades, desprovida das condições que possibilitam aos homens criar alguma forma do

novo, escreve Hanna Arendt⁷. A *vida nua* produz uma espécie grave de abatimento e resignação, mas não o ressentimento. Este é o afeto característico dos impasses gerados nas democracias liberais modernas, que acenam para os indivíduos com a promessa de uma igualdade social que não se cumpre, pelo menos nos termos em que foi simbolicamente antecipada. Os membros de uma classe ou de um segmento social inferiorizado só se ressentem de sua condição se a proposta de igualdade lhes foi antecipada simbolicamente, de modo a que a falta dela seja percebida não como condenação divina ou como predestinação – como nas sociedades pré-modernas – mas como *privação*⁸. São os casos em que a igualdade é “oficialmente reconhecida, mas não obtida na prática⁹” que produzem o ressentimento na política. É preciso que exista um pressuposto simbólico de igualdade entre opressor e oprimido, entre rico e pobre, poderoso e despossuído, para que os que se sentem inferiorizados se ressintam.

Mas uma outra condição deve estar presente aqui: é preciso também que a igualdade da lei democrática seja interpretada como dádiva paterna dos poderosos e não como conquista popular. O ressentimento na política produz-se na interface entre a lei democrática – antecipação simbólica de igualdade

⁷ Ver Hanna Arendt, *The human condition* (1958). Chicago: The University of Chicago, 1958.

⁸ O conceito de privação será mais desenvolvido no capítulo 1, “O ressentimento na psicanálise”.

⁹ M. Scheeler, p. 21.

de direitos – e as práticas de dominação paternalistas, que predisõem a sociedade a esperar passivamente que essa igualdade lhes seja legada como prova do amor e da bondade dos agentes do poder. No Brasil, em que essas duas condições se combinam de maneira frequentemente perversa, os movimentos sociais oscilam entre as proposições *ativas* de transformações sociais e as manifestações *reativas*, ressentidas, que expressam insatisfação popular, mas não levam a nenhum resultado efetivo no sentido do aperfeiçoamento dos dispositivos da democracia.

Não creio que o presente livro possa responder à questão sobre as condições em que uma rebelião adiada produz o ressentimento; a ação política, mesmo que atravessada pelo campo de forças do inconsciente, tem sua especificidade em relação à psicanálise. Se enumero essas questões é porque elas estão associadas ao tema do ressentimento e não podem deixar de ser pelo menos formuladas, de modo a evitar um certo reducionismo psicanalítico no trato desse tema tão atravessado pelo campo da política.

Os ganhos subjetivos do ressentimento

Talvez seja possível afirmar que o derrotado só se torna um ressentido quando ele deixa de se identificar como derrotado e passa a se identificar como vítima, sobretudo de vítima *inocente* de um vencedor que, nesses termos, passa a ocupar o lugar de culpado. É no lugar da vítima que se instala o ressentido,

cujas queixas e acusações dirigidas silenciosamente ao outro funcionam para reassegurar sua inocência e manter sua passividade. A manutenção ativa do ressentimento faz par com a posição passiva que ele ocupa diante do Outro; com isto, a suposta vítima obtém o ganho secundário de desincumbir-se moralmente de qualquer responsabilidade pela situação que o ofendeu. Na clínica, entretanto, observamos com frequência que as manifestações de ressentimento referem-se a um prejuízo pelo qual o sujeito foi corresponsável – no mínimo por ter cedido sem lutar, sobre algo que dizia respeito a seu desejo.

O ressentimento seria, nesse caso, o avesso do arrependimento; é uma cobrança indireta de um bem cedido ao outro por submissão ou covardia. Instalado no lugar de queixoso, o ressentido não se arrepende: acusa. Sua reivindicação não é clara: ele não luta para recuperar aquilo que cedeu e sim para que o outro reconheça o mal que lhe fez. No entanto, não espera obter reparação: o que ele quer é uma espécie de vingança. Uma vingança imaginária, escreve Nietzsche. Uma vingança sempre adiada, que ele prefere gozar na fantasia a executar.

O aspecto clínico do ressentimento articula-se a um aspecto ético, que Freud batizou de "covardia moral"¹⁰. O ressentido seria aquele que renuncia a seu desejo em nome da submissão a um outro (identificado desde o lugar do *supereu*), mas depois vem cobrar, insistentemente, pelo desejo negado.

¹⁰ A expressão é utilizada por Freud no relato do caso de "Miss Lucy R." em: J. Breuer e S. Freud, *Estudos sobre a histeria* (1893-1895). Rio de Janeiro: Imago, 1987, tradução de Christiano Monteiro Oiticica.

Ele não se arrepende – ele acusa. O afeto do ressentimento, mantido laboriosamente pelo sujeito, faz função de resistência, a um só tempo: 1. Contra o desejo recusado; 2. Contra o arrependimento ou outra expressão da responsabilidade do sujeito por esta recusa; 3. Contra os "maus sentimentos" vingativos que o ressentido, que se imagina melhor que os demais, não quer admitir – aqui se encontra o elemento narcísico do ressentimento.

Não devemos, entretanto, confundir o ressentimento com as expressões da mágoa e da raiva. A mágoa é a dor de uma ferida narcísica que ainda não deixou de sangrar. Pode ser comparada ao luto: tempo de reparação de uma perda, de desligamento da libido em relação a um objeto perdido, de reconstituição do narcisismo secundário depois de uma queda, uma perda, um fracasso. O trabalho da mágoa, como o do luto, requer recolhimento; ele incapacita a pessoa magoada para fazer novos investimentos, porque toda libido está concentrada na cicatrização da ferida. É a "alma que se concentra no buraco de um molar" a que se refere o irônico poema de Heine, citado por Freud na "Introdução ao narcisismo".

A mágoa é um tema presente na literatura, na poesia, na música popular. Tomo o exemplo do samba de Cartola¹¹ em que o poeta lamenta ter se envolvido com um "amor proibido". A letra do samba acusa a esposa infiel de um amigo, que seduziu o cantor: "fácil demais fui presa/ servi de pasto/ em sua

¹¹ Cartola, "Amor proibido".

mesa". A sedução cria uma situação propícia ao ressentimento. O seduzido não sente que agiu por sua livre escolha, mas por efeito dos poderes de encantamento do sedutor que fez dele seu objeto, seu brinquedo. O seduzido é, por definição, inocente; se for abandonado, estará feita a cama para o ressentimento.

Mas o narrador deste samba percebe o engano e decide partir – “com os olhos rasos d’água/ e o coração ferido”. A mágoa não o impede de reconhecer o próprio erro e perdoar sua ingenuidade, fechando o samba assim: “Mas vou limpar a mente/ sei que errei/ errei inocente”. O ato de partir encerra o caso: o poeta não é mais vítima nem culpado. Apesar da mágoa, a decisão de partir coloca o amante enganado em condições de “limpar a mente” e perdoar seu erro. “Errei inocente”, canta Cartola, afirmando ao mesmo tempo sua responsabilidade no envolvimento com a mulher do amigo e a inocência moral própria de quem erra por amor.

Devemos também separar o ressentimento da raiva e da decepção de quem se vê logrado por alguém em quem pensou que poderia confiar. Mas a raiva também tem seu prazo de validade, e deve encontrar resolução ou na vingança, ou no perdão. A vingança é um meio de gozo? Creio que sim: “Mas enquanto houver força em meu peito eu não quero mais nada/ só vingança, vingança, vingança aos santos clamar!”¹²... Só que a vingança se deve gozar de uma vez só – e é inútil clamar aos santos por ela. É inegável que a vingança seja uma

¹² Lupicínio Rodrigues, “Vingança”.

modalidade de gozo fálico – mas dela não se pode gozar sem sujar as mãos. O vingativo que não se vinga, que espera ser ressarcido pela justiça divina sem se implicar com seu desejo de vingança está se condenando ao ressentimento. Neste sentido, discordo da posição de Max Scheler para quem o desejo de vingança por si só configura o ressentimento. Para que isso ocorra é preciso que o ofendido se mantenha em um eterno adiamento da resolução do agravo, sem se atrever a vingar-se e sem perdoar a ofensa. O perdão propicia o esquecimento, mas só é possível se as razões do responsável pela ofensa forem compreendidas ou se o ofendido conseguir superar o agravo até que suas consequências se tornem insignificantes. É a “volta por cima”, popularizada pelo samba de Paulo Vanzolini¹³, na qual o sujeito que sofre um golpe se levanta e “sacode a poeira”, ou seja: livra-se dos resquícios do tombo e segue em frente. Em debate sobre o ressentimento¹⁴, uma pessoa da plateia sugeriu que uma versão mais interessante da vingança seria tomar o verbo “vingar” não no sentido de “fazer mal” a um suposto agressor, mas no sentido de crescer, desabrochar, como se diz de uma planta que “vinga” porque já não corre mais o risco de fenecer. A melhor vingança não consistiria em produzir sofrimento naquele que nos ofendeu, mas em exibir diante do agressor um bem conquistado, um sucesso, um momento de felicidade. Alguns para

¹³ Paulo Vanzolini, “Volta por cima”.

¹⁴ Ocorrido na PUC de São Paulo a 24 de outubro de 2003.

choques de caminhões exibem o dito popular: "sua inveja é minha vingança".

Só que o projeto de vingança do ressentimento não se consuma nunca. Como toda solução de compromisso, este pode ser visto como um meio de gozo. Nesse ponto, devemos buscar entender sua articulação privilegiada com a melancolia¹⁵. É um gozo adiado e deslocado, mas nunca renunciado. O que indica a presença do gozo, obviamente, é a repetição, a insistência da queixa e da acusação ressentidas.

Embora o ressentido se coloque sempre em posição de vítima inocente de uma injustiça, uma ofensa, um complô, sua posição não é tão ética quanto ele pretende, pela simples razão de que ela sustenta a recusa do sujeito em responsabilizar-se por suas escolhas. O que o ressentido não arrisca, acima de tudo, é seu narcisismo. É o que faz dele um fraco, no sentido nietzschiano da palavra.

O arrependimento seria uma saída possível do ressentimento: aquele que se responsabiliza por uma escolha que redundou em fracasso ou sofrimento pode arrepender-se, sem precisar culpar ou acusar alguém pelo prejuízo. Mas o arrependimento também pode se transformar em lamento sem fim, em meio de gozo equivalente ao ressentimento. Também pode ser um modo de não aceitar as consequências de uma escolha, os erros e descaminhos percorridos ao longo de uma vida que nunca é perfeita. O arrependimento, em suas formas extremas,

¹⁵ Ver capítulo I.

também sinaliza uma recusa narcisista da determinação inconsciente. Só quem se julga inteiramente senhor de todos os seus atos não se perdoa por uma má escolha.

Neste sentido, vale tomar o ensaio de Michel de Montaigne sobre o arrependimento, em que esse pensador que levou os últimos anos de sua vida a examinar-se o mais honestamente possível afirma que não se arrepende de nada justamente porque não se pretende infalível.

Explicamos aqui o que repito constantemente: só de raro em raro me arrependo, e minha consciência contenta-se com seu próprio testemunho, não o de uma consciência de anjo ou animal, mas uma consciência humana. [...] não se trata aqui de simples palavrório e sim de um ato de humildade completa e absoluta¹⁶.

De que humildade absoluta se trata? Da mesma que permite a Montaigne escrever mais de uma centena de *Ensaio*s tendo como objeto a si mesmo, "vida das mais vulgares", sem brilho, sem feitos grandiosos. Só que para ele, filósofo herdeiro dos grandes humanistas, a vida de um homem comum vale tanto quanto a dos indivíduos mais notórios e brilhantes. Sua humildade consiste em não pretender para si maior glória ou

¹⁶ Michel de Montaigne, "Do arrependimento" em: *Ensaio*s (livro III). São Paulo: Abril Cultural (coleção *Os pensadores*), 1987-88, p. 92. Tradução de Sérgio Milliet.

maior notoriedade, mas elevar, pela escrita, sua vida reclusa à condição mais alta – que no entanto não é superior a qualquer condição humana. Consiste também, essa humildade, no amor pela vida e na intenção de gozá-la na medida do possível, sem ferir os princípios da ética cristã. Como é possível existir ressentimento em quem escreve assim:

Prefiro ter menos êxito póstumo, e não me interesso pelo mundo senão na medida em que tiro algum proveito. *Aliás, considero que estamos quites*¹⁷.

Quites, o mundo e o escritor. Não pretendeu ser mais do que foi, mas tirou disso algum proveito. Não responsabiliza os outros por seus erros, mas não abre mão do bem viver que, para ele, é a felicidade do homem.

Pessoalmente posso desejar, de uma maneira geral, ser diferente do que sou; posso condenar-me e pedir a Deus que me modifique de todo e desculpe minha fraqueza natural; mas não chamo a isso arrependimento, como não o chamo ao desprazer de não ser anjo nem Catão. Meus atos condicionam-se ao que sou; não posso fazer mais nem melhor, e o arrependimento não se aplica às coisas que estão acima das nossas forças. [...] Imagino que existem naturezas infinitamente mais elevadas do que a minha e mais perfeitas; isso não faz

¹⁷ Idem, p. 93. Grifo meu.

que possa aperfeiçoar a minha. [...] Se imaginar e desejar agir mais nobremente tivesse como resultado arrepender-nos do que já fizemos, teríamos que nos arrepender das ações mais inocentes, pois uma natureza melhor do que a nossa as houvera executado com maior perfeição e dignidade, e gostaríamos de ter agido da mesma forma¹⁸.

A leitura deste ensaio de Montaigne nos faz pensar que aquele que se atormenta pelo arrependimento não sabe medir a distância entre os ideais do eu e o Eu Ideal, e passa a vida a comparar seus atos com os de uma suposta perfeição, fora do seu alcance. O arrependimento nesse caso toma a forma de um ressentimento, não contra o outro, mas contra si mesmo, contra os limites humanos da sua condição. O filósofo que afirmou só de raro em raro arrepender-se é o mesmo que assumiu, a um só tempo, a pequenez e a vastidão de seu ser, ao afirmar: trago em mim a forma inteira da condição humana.

O ressentimento em Nietzsche e em Freud

Para além do ressentimento na política mencionado acima, a constelação psíquica do ressentimento talvez tenha estado muito presente nas sociedades burguesas da Europa oitocentista; faria parte das formações reativas necessárias

¹⁸ Idem, p. 93-94.

para manter as severas exigências de renúncia pulsional que a modernidade cobrava dos homens e das mulheres no século XIX e início do XX. Foi Nietzsche, e não o pai da psicanálise, quem percebeu a importância do ressentimento e propôs, para explicá-lo, conceitos como a retração em direção ao *eu* dos "instintos" vitais inibidos, ou a relação entre os sentimentos de culpa e o masoquismo. O filósofo, doze anos mais velho do que Freud, produziu toda sua obra antes que o inventor da psicanálise publicasse *A interpretação dos sonhos*. Nietzsche escreveu seus doze livros entre 1871 e 1888, quando foi internado por problemas mentais até sua morte em 1900, quando Freud estava apenas começando a elaborar a ideia do inconsciente.

Freud tomou muito pouco conhecimento da obra de Nietzsche. Reconheceu a potência do pensamento de seu contemporâneo, mas não se envolveu com as ideias dele, nem mesmo para contestá-las. Talvez uma proximidade excessiva entre o pensamento de ambos, a partir de paradigmas diversos, fosse perturbadora para Freud; perturbação característica (ele poderia reconhecer) do *narcisismo das pequenas diferenças*. Ainda assim, é intrigante que o inventor da psicanálise não tenha se debruçado nem por um instante sobre a participação das formações próprias do ressentimento nos quadros do sofrimento mental. O termo *ressentimento* não é nem ao menos mencionado no *Vocabulário da psicanálise* de Laplanche e Pontalis. Como explicar essa ausência?

É possível que o ressentimento se revele sob outros conceitos na obra freudiana; é o caso, por exemplo, da queixa melancólica, que abordarei no capítulo 1. Mas é possível também que o prestígio moral dessa constelação afetiva tenha contribuído para camuflar o aspecto patológico do ressentimento, que se tornou imperceptível justamente por ocupar um lugar central entre as formações sociais que compunham a moral burguesa que Freud criticou, sim, mas com muito menos reverência do que Nietzsche.

O fato é que foi Nietzsche, e não Freud, o grande teórico do ressentimento. As duas primeiras teses da *Genealogia da moral* são imprescindíveis para a compreensão desse afeto, e têm grande afinidade com o ponto de vista da psicanálise. A afinidade, aliás, ultrapassa o campo da teoria do ressentimento. Frequentemente, em passagens da *Genealogia da moral*, do *Crepúsculo dos ídolos*, de *Além do bem e do mal*, e outros, o autor denomina-se "psicólogo", significando aquele que tem a coragem de revelar verdades acerca das motivações humanas que quase ninguém suportaria ver.

O ressentimento, para Nietzsche, é uma característica dos fracos. Tem parentesco com a covardia moral a que se refere Freud. O ressentido, vê em tudo aquilo que o oprime e fere, o "mal" no sentido moral, e em contrapartida elabora a imagem de si mesmo como "bom". Assim, o ressentido, em vez de fortalecer-se e lutar, sente-se moralmente autorizado a demandar do seu opressor *que não seja forte*.

A ética nietzschiana não contrapõe os bons e os maus, mas os fortes e os fracos, no sentido daqueles que lutam pelo que desejam e aqueles que se submetem. Sua máxima moral é o "torna-te quem tu és". Vale a pena considerar esta máxima do ponto de vista da psicanálise, segundo a qual não existe um "quem tu és" prévio àquilo em que o sujeito se tornou. O que seria, na psicanálise, equivalente a este "ser" da moral nietzschiana? Talvez o compromisso com o desejo. Mas – a discussão deve continuar – para Nietzsche, nenhum desejo é maior do que o desejo de submissão. Onde a psicanálise fala em "não ceder de seu desejo" (Lacan¹⁹), Nietzsche fala em uma vida potente como vida do "desejo superado".

O que seria, para a psicanálise, o equivalente à superação do desejo em Nietzsche? O atravessamento do fantasma, em que o sujeito se depara com o vazio ali onde ele esperava que houvesse um Outro a quem servir, um Outro que pudesse lhe responder à indagação – o que deseja de mim? O "desejo superado" nietzschiano encontra seu equivalente na condição desejante do sujeito da psicanálise: é porque não há o Outro que possa tomá-lo como objeto de seu gozo que o neurótico²⁰, em fim de análise, assume a condição paradoxal de ter de se responsabilizar por um desejo que só encontrará realização fugaz em suas expressões significantes. O atravessamento do fan-

¹⁹ Lacan, *O Seminário 7 – A ética da psicanálise* (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. Versão para o português de Antonio Quinet.

²⁰ O que nos permite dizer que o objeto perdido (do desejo) é o próprio sujeito, na posição de objeto do gozo do Outro.

ta permite que o sujeito da psicanálise renuncie ao desejo de submissão ao gozo do Outro²¹.

O ressentido, escreve Nietzsche, sofre de uma memória reificada, de um impedimento a esquecer. O que ele não pode esquecer? O agravo. Por isso, não pode entregar-se ao fluxo da vida presente. Em Nietzsche, a memória é uma doença. O tempo não pode ser detido; a vontade não pode "querer para trás", isto é, corrigir o curso de suas escolhas passadas. A vida, para Nietzsche, jamais poderia ser esmagada pelas promessas de uma vida futura. A vida imortal é essa, que vivemos agora. O ressentido sofre porque se dá conta de que deixou de viver o que o momento lhe oferecia, e quer acusar os fortes, que não podem dizer "sim" à vida, do prejuízo pelo qual ele é o único responsável.

A atualidade do ressentimento

O ressentido pode ser visto como o sujeito característico dos impasses ocorridos em muitos conflitos sociais contemporâneos. Pode representar o estado de espírito das pessoas que se sentem "passadas para trás" na luta por um lugar ao sol que caracteriza a vida profissional e social nas sociedades capitalistas. É o que ocorre quando um perdedor não se vê como

²¹ A ideia do desejo como desejo de submissão está mais desenvolvida em: Maria Rita Kehl, *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

perdedor, mas como "prejudicado". O afeto é resistente porque conta com o que se chama de "covalidação social", ou mesmo com uma covalidação "real": as sociedades capitalistas frequentemente produzem as condições para que grandes contingentes de trabalhadores sejam *de fato* prejudicados e lançados à margem do campo de possibilidades efetivas de inserção, em razão de uma ordem tão injusta que não se pode atribuir a eles a responsabilidade pelo prejuízo de que são verdadeiramente vítimas. Nessas condições em que não se pode separar as verdadeiras vítimas daqueles que são corresponsáveis por seus fracassos, o ressentimento adquire prestígio e convoca identificações e simpatias, e o ressentido sempre encontra motivos para se mostrar coberto de razões em suas queixas.

Encontramos a presença do ressentimento, na cultura política brasileira, em pelo menos dois aspectos.

Primeiro, como efeito de séculos de autoritarismo paternalista, que geraram a expectativa popular de que os líderes tenham o poder e a obrigação de "resolver" os problemas que afligem a sociedade. A passividade produzida a partir dessa expectativa e a dificuldade de grande parte da população engajar-se como agentes da ação política favorece várias modalidades de cobranças ressentidas quanto ao que "não foi feito" pelos governantes. Mas é importante diferenciar o conformismo ressentido dos movimentos de reivindicação e luta populares, como formas ativas de engajamento dos sujeitos sociais na ação política.

No Brasil, o ressentimento na política é diretamente proporcional ao afã das pessoas em esquecer as injustiças de que foram de fato vítimas e à pressa em "perdoar" os corruptos, os ditadores e os políticos irresponsáveis. Perdoamos, esquecemos, mas não deixamos de nos ressentir contra nossa condição de vítimas de nossa própria omissão. Por outro lado, desejosos de nos conformar com os casos em que as condições injustas eventualmente nos beneficiam, chamamos de "ressentidos" os que teimam em lutar para reparar agravos que não devem ser esquecidos nem banalizados. Foi o que ocorreu durante a década de reconstrução da democracia, nos anos 1980, quando uma parte das elites e das classes médias beneficiadas pela abertura da economia ao mercado internacional voltaram-se contra setores da militância que teimavam em retomar algumas reivindicações de justiça social, ou em recuperar a memória das vítimas da ditadura militar. Nesse caso, a acusação de ressentimento é feita de má-fé.

Em segundo lugar, o ressentimento surge por efeito de um certo purismo na esquerda e da conseqüente incapacidade de autocrítica por parte de militantes históricos, que não conseguem analisar o aspecto de sua responsabilidade pelas derrotas sofridas e assumem uma atitude – para a qual não faltam simpatias populares – de "acusar os fortes pelo uso de sua força", como pensaria Nietzsche. Como se vê, o ressentimento é um afeto que "não ousa dizer seu nome". Quando nomeado, revela sua face negativa, de envenenamento psíquico e moral; mas,

quando é velado por uma pretensa pureza moral, goza da adesão e da simpatia da maior parte das pessoas.

Por fim, em função de sua atualidade e das soluções de compromisso que ele possibilita, o ressentimento é um forte *leitmotiv* dramático na arte contemporânea²². O personagem ressentido atrai simpatias, pois parece revestido de uma superioridade moral inquestionável. É o personagem sensível, passivo, acusador silencioso de um outro mais forte diante do qual ele se apresenta "coberto de razões". A ele se atribui uma sensibilidade especial, que o torna incapaz de se adequar à dureza da vida em sociedade. O personagem ressentido é eficiente para mobilizar tanto a identificação (do leitor, do espectador, etc.), quanto a má consciência. Alguém sempre há de sentir-se culpado pelo silêncio acusador do personagem ressentido.

Ele aparece como alguém que permaneceu "fiel a si mesmo", atitude que, no entanto, não tem nada a ver com o "torna-te quem tu és" nietzschiano. É um personagem que não se "corrompe", não "se mistura" com os outros, não se banaliza, não se deixa consolar e não aceita substituições para os objetos que perdeu. *Parece íntegro*. Será? A pergunta é: o ressentido é inteiro com o quê?

O personagem ressentido convém a certa dramaturgia popular de qualidade mediana, pois não carece de grande consistência psicológica para ter credibilidade. Não é (como nas grandes tragédias) um sujeito atormentado por seus conflitos

²² Ver capítulo 3, "A estética do ressentimento".

de consciência (Hamlet) ou arrependido tardiamente por suas escolhas de destino (Édipo, MacBeth). O ressentido não duvida de si mesmo; não coloca em questão a justeza de seus atos e suas motivações. Do ponto de vista do ressentimento, quem está em questão é sempre o outro. Muito da filmografia hollywoodiana norte-americana tem no ressentimento o ponto crucial, explicativo (revestido de uma compreensão "psicológica", pseudointeligente) para os atos de um personagem. É o personagem violento cuja maldade se explica quando se revela que teria sido abusado na infância, por exemplo. Ou o policial vingativo que se arroga direitos acima da lei, uma vez que teria sofrido a perda de um ente querido nas mãos de um criminoso. O ressentimento, nesse caso, reveste o arbítrio individual e a violência, grandes recursos de bilheteria, de uma superioridade moral aparentemente inquestionável. Sempre se há de encontrar um culpado conveniente para inocentar o herói ressentido.

Mas é importante ressaltar que existe uma ambiguidade do ponto de vista da recepção do público quanto ao herói ressentido: ele é bem visto, contanto que não se nomeie seu ressentimento. O prestígio do ressentimento depende de que ele seja velado por uma face moral. Este o sentido do afeto que "não ousa dizer seu nome". A constelação de atitudes – todas reativas, escreveu Nietzsche – ligadas ao ressentimento, associa-se à pureza moral e à integridade do personagem de ficção, contanto que ele não seja abertamente caracterizado como ressentido. O significativo, nesse caso, parece mais comprometido do que o que ele designa. Tome-se o exemplo de

Ada, protagonista do filme *O Piano*, de Jane Champion (1994), ou de Carl, poeta suicida de *As Horas*, filme de Stephen Daldry (2002): para que a nobreza psicológica e moral do personagem ressentido seja convincente, é preciso que a trama em torno dele seja construída sem nenhuma ironia. A narrativa deve fornecer boas razões ao personagem ressentido para que o público o ame e se identifique com ele sem, no entanto, identificar sua atitude como ressentimento.

Cabe ao crítico – ou ao psicanalista – desfazer a armadilha do ressentimento, que transforma o interlocutor (ou o público) em uma espécie de escravo por dívidas de má consciência.

No entanto existem obras de grande estatura centradas no tema do ressentimento, em que o autor não pretende que o público se identifique com o personagem ressentido. Raskolnikov, o anti-herói de Dostoiévski em *Crime e Castigo*, é abordado pelo narrador a partir de uma distância crítica. O livro, que pretendo examinar no capítulo 3, é um dos tratados mais complexos sobre a psicologia do homem comum em uma sociedade em transição para a modernidade. Raskolnikov é, ao mesmo tempo, ignorante e pretensioso, pobre e inconformado, cidadão e provinciano, medíocre e sonhador. Os ideais burgueses de igualdade, as ressonâncias mal compreendidas das ideias de emancipação iluministas em uma Rússia católica e atrasada repercutem de maneira confusa em sua mente e produzem um crime extravagante, deslocado em relação aos objetivos do personagem. Para Dostoiévski, só a culpa redime a maldade de seu personagem.

Pretendo discutir também *Ricardo III*, de Shakespeare, tragédia em que todos os atos do personagem central *parecem* motivados pelo ressentimento. Vejamos se esta impressão se confirma.

O mesmo tema aparece com outras tintas em *São Bernardo*, de Graciliano Ramos, em que o personagem Paulo Honório vai ficando à margem das mudanças que se produzem a seu redor, sem conseguir entender, nem modificar, as razões de seu isolamento.

Por fim a novela *As Brasas*, do escritor húngaro Sándor Márai, exemplifica com perfeição o conjunto de recursos narrativos que vou nomear como “estética do ressentimento”.

A estética do ressentimento também tem sua contrapartida crítica. Tomo de Max Scheler a expressão “crítica do ressentimento” para designar a atitude condenatória que não visa de fato a uma mudança na situação contra a qual investe, mas, ao contrário, prefere servir-se do “mal” como pretexto para suas invectivas. A negatividade crítica, quando levada a tal extremo, funciona para preservar a pureza dos ideais daquele que se serve dela, evitando que ele se contamine no diálogo com o objeto criticado.

A “crítica do ressentimento” representa, nesse caso, o enterro da dialética.

1.

○ RESENTIMENTO NA PSICANÁLISE

Ressentimento, narcisismo e melancolia

O ressentimento não é uma categoria da clínica psicanalítica. Participa do senso comum, e pertence ao campo dos afetos. Neste campo, o que o diferencia de outros afetos é a possibilidade de ser acionado por um ato de vontade ligado ao domínio do *eu*. O ressentido traduz a falta como *prejuízo* cuja responsabilidade é sempre de um outro contra quem ele dirige insistentemente um rosário de queixas e de acusações. A insistência na repetição da queixa ressentida não me parece ter o caráter compulsivo e descontrolado de afetos como os ciúmes, por exemplo, com seu componente persecutório que o sujeito não consegue evitar. Não é espontâneo, como a ira e a alegria, nem inominável como a angústia. Embora as queixas repetitivas do ressentimento não escapem à determinação inconsciente, servem, acima de tudo, aos mecanismos de defesa do *eu*. Isto significa que, em um processo de análise, as queixas ressentidas trabalham contra a associação livre e, acima de tudo, impedem a implicação subjetiva do analisando. O ressentido reconhece

seu sofrimento, mas atribui toda a responsabilidade ao outro, mais poderoso que ele, suposto agente do mal que o vitimou.

Na clínica, o ressentido dirige ao analista um lamento monótono contra uma injustiça, um agravo, uma ofensa da qual teria sido a vítima inocente. Bem depressa o analista percebe a impossibilidade de conduzir uma análise com alguém que se instala nessa posição: ainda que a ofensa tenha realmente ocorrido, ainda que um outro tenha de fato responsabilidade quanto ao dano que o ressentido denuncia, a atitude queixosa conduz o processo analítico a um beco sem saída. Se o sujeito está convicto de que sofre porque não pode esquecer o mal que lhe fizeram nem apagar as consequências do agravo, sua implicação no processo analítico fica comprometida. Isto é o que o ressentido quer, do ponto de vista das resistências próprias do narcisismo do *eu*. Mas não foi o que o conduziu a demandar a escuta de um analista.

Quanto mais os motivos da queixa encontrem validação na realidade social a que pertence o sujeito ressentido, mais difícil é fazer com que ele se desloque do lugar de vítima para começar a indagar-se sobre sua responsabilidade quanto ao que o faz sofrer. Foi o que Freud percebeu ao escutar as queixas de sua paciente Dora; se ele aceitasse, em consonância com a moral da época, a posição de vítima de um complô masculino a partir da qual a adolescente se queixava ao médico, qualquer possibilidade de investigação analítica ficaria bloqueada. Foi preciso que Freud desconfiasse das queixas de Dora quanto ao assédio do Sr. K: seria "normal", considerou ele, que uma moça sentisse

impulsa diante da manifestação do desejo de um homem? Esta impetiva, tanto ingênua quanto brutal, possibilitou a Freud interrogar a moça quanto à sua posição de vítima do complô entre o pai e K., no qual ela se queixava de ser usada como mero objeto de negociação. Não teria ela nenhum interesse em participar de tal negociação? Não seria Dora uma parte *ativa* em tal complô? A conduta de Freud permitiu que Dora se engajasse, ainda que precariamente, em um processo de análise¹.

Na clínica contemporânea, isto fica mais evidente com pessoas que pertencem a grupos reconhecidos socialmente como vítimas de injustiças e discriminações. É o caso das vítimas de racismo e de perseguições étnico-religiosas, das minorias sexuais ou políticas. É o caso de mulheres que se valem das denúncias compartilhadas pelos grupos de militância feminista. As identidades grupais, tão caras à cultura contemporânea, criam um campo de crenças socialmente compartilhadas que fortalecem a consistência imaginária do ponto de vista do queixoso e encobrem as manifestações do sujeito do inconsciente.

Por outro lado, o sofrimento sintomático não funciona como enigma para o ressentido; não serve de ponto de partida para uma atitude investigativa, mas como ponto de ancoragem de sua pretensa inocência. O ressentido apresenta-se, tanto diante do analista como diante de si mesmo, como alguém "coberto de razões". Não é fácil abrir mão de um sofrimento tão justificado:

¹ S. Freud, "Análise fragmentária de uma histeria: o caso Dora" (1901-1905) em *Obras Completas*, vol I., p. 933-1002. Biblioteca Nueva: Madrid, 1976, Tradução de Luiz Lopez-Ballesteros.

daí decorre o que denominei, de início, o *ato de vontade* que sustenta o ressentimento. A repetição da queixa é veículo de gozo, como toda repetição, mas trabalha também em defesa da integridade narcísica do *eu*. A possibilidade de retificação subjetiva depende de que o analista não se deixe impressionar demasiadamente pelas razões alegadas pelo candidato a análise, por piores que lhe pareçam. Depende também de que ele não se iniba, diante da "justa causa" de que se lamenta o ressentido, para lhe dirigir algumas indagações simplórias capazes de abrir uma brecha na feroz convicção que sustenta sua posição de vítima passiva. A indagação analítica a respeito da responsabilidade pelo agravo é capaz de deslocar o ressentido do lugar de queixoso de modo a que ele passe a se indagar, afinal, sobre o que ele tem a ver com isso.

Como a psicanálise pode nos ajudar a compreender o processo de formação e instalação do ressentimento? Freud não trata diretamente do tema, mas dois dos textos mais importantes da metapsicologia nos oferecem elementos para pensar psicanaliticamente o ressentimento: *Introdução ao narcisismo*², de 1914, e *Luto e melancolia*³, de 1915.

Começo por este último em função da aparente semelhança entre as manifestações do ressentimento e as da melancolia. Ambos participam do que Freud denomina a "constelação

² S. Freud, *Introdução ao narcisismo* (1914) em OC vol. II, cit., p. 2.017-2.033.

³ S. Freud, *Luto e melancolia* (1915) em OC vol. II, cit., p. 2.092-2.100.

anímica da rebelião"⁴ – nos dois casos, trata-se da recusa ativa do sujeito em aceitar uma perda. O ressentido, assim como o melancólico, mantém uma atitude amarga e pouco esperançosa diante da vida, e parece tão preso ao passado quanto aquele, impossibilitado de esquecer as supostas causas de sua infelicidade.

Mas será que se trata da mesma perda, ou da mesma ofensa, para o ressentido e para o melancólico? Freud não menciona o ressentimento; compara a melancolia ao luto, como duas possíveis reações à perda de um objeto. A diferença mais importante entre os dois estados é a perda do amor-próprio, característica do quadro melancólico e ausente no luto dito normal.

O luto é o lento e doloroso processo de desligamento da libido de um objeto perdido. Durante o trabalho de luto as funções do *eu* ficam empobrecidas em razão do montante de energia (contra-catexias) que tal desligamento requer. Mas uma vez terminado o trabalho de desligamento, o *eu* retoma sua antiga disponibilidade para a vida, sem perder o amor-próprio. O mesmo não acontece na melancolia, na qual o sujeito permanece fortemente ligado ao objeto que o abandonou, e o *eu* desvaloriza-se como se fosse o culpado do abandono que sofreu. Além disso, a natureza da perda sofrida na melancolia é inconsciente; o sujeito sente que perdeu algo muito importante, mas não sabe o que foi. A natureza do objeto perdido,

⁴ Idem, p. 2.093.

neste caso, é mais *ideal* do que no caso do luto, onde o sujeito sofreu uma perda *real* – o que pode ser mais real do que a morte?

O interminável trabalho de luto efetuado pelo melancólico empobrece definitivamente o *eu* que termina por ter razão, diz Freud, em relação às insuficiências de que se acusa. O complexo melancólico é como uma "ferida aberta"⁵, que atrai para si grandes montantes de carga de libido do *eu*. A questão é que na melancolia o sujeito não está efetivamente tentando superar uma perda: está reagindo contra ela. Uma "enérgica fixação erótica"⁶ combina-se a uma "escassa energia de resistência da carga de objeto". Nisso consiste a "viscosidade da libido", ou a impossibilidade de desligamento, que Luiz Kancyper⁷ considera que também seja uma das condições econômicas do ressentimento. Na melancolia, tal adesão ao objeto sugere que o vínculo era de natureza narcísica, marcado pela forte ambivalência característica desse tipo de relação. Desta forma, o objeto cuja perda parece tão irreparável é também um objeto odiado.

As conclusões de Freud são bastante conhecidas entre os psicanalistas: o desligamento é impossível na melancolia porque o *eu* está identificado com o objeto perdido e odiado. Não se trata, nesse caso, do mecanismo de identificação reparadora subsequente a uma perda amorosa, no qual o *eu* incorpora

⁵ Freud, *Luto e melancolia*, p. 2.097.

⁶ Idem, p. 2.095.

⁷ Luiz Kancyper, *Ressentimento e remorso*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994 – Tradução de Júlio Marcelo de Souza Neto.

alguns traços do objeto perdido de modo a seguir amando em si mesmo o que lhe restou da lembrança de um outro. Na melancolia a identificação parece mais precoce, pois o objeto abrange todo o *eu*, que sucumbe diante dele. "A sombra do objeto recai sobre o *eu*", escreve Freud⁸. A forte ambivalência que rege a relação do *eu* com o objeto desta identificação inconsciente, revelada nos ataques e acusações que dirige contra si mesmo, também indica a precocidade da formação da estrutura melancólica – portanto, a precocidade da perda sofrida.

A ambivalência de tal vínculo agrava o sofrimento melancólico, pois o ódio do *eu* contra o objeto amado favorece o masoquismo moral diante do sadismo do *supereu*. As autoacusações do melancólico possuem a tenacidade de uma perfeita solução de compromisso: funcionam ao mesmo tempo como ataque do *eu* contra o objeto ao qual está identificado, e como acusação do *supereu* contra os "maus sentimentos" do *eu*. Como todo sintoma é também meio de gozo, resta-nos perguntar: de que lado está o gozo na melancolia? Do lado do sadismo do *supereu*, investido de uma autoridade moral que lhe permite torturar o *eu*. A complexa "autoridade" deste *supereu* sádico, aliado às evidências de precocidade da perda do objeto, indicam que esta retirada do objeto tenha se dado antes mesmo da passagem da identificação do sujeito, do *eu ideal* para os ideais do *eu*.

⁸ Freud, *Luto e melancolia*, p. 2.094.

Valho-me aqui de uma interessante observação da colega Maria Ângela Brasil, ao comentar o filme *As Horas*, de Stephen Daldry. Maria Ângela defende que o filme trata da melancolia, e interpreta a insistência do diretor em ressaltar os atrasos e adiantamentos de alguns personagens em relação aos pequenos e grandes compromissos de suas vidas, como referidos ao drama do melancólico: "o Outro se retirou cedo demais, e deixou apenas a moldura vazia do *ideal* para o sujeito se identificar"⁹.

De fato, no texto freudiano, vemos que se trata de uma perda sofrida no primeiro tempo do Édipo, estágio em que a criança ocupa o lugar de falo para o Outro em sua primeira encarnação imaginária: a mãe – como se esta tivesse perdido subitamente o interesse pelo seu bebê. Encontramos com frequência sujeitos melancólicos filhos de mães cronicamente depressivas, ou que sofreram de grave depressão pós-parto. Nesses casos, é como se o sujeito se acusasse de não ter sido capaz de se fazer amar. Na falta de reconhecimento do valor fálico de suas tentativas infantis de satisfazer o Outro, identifica-se com o olhar vazio que é dirigido a ele. Neste vazio, localizam-se a confirmação imaginária da perfeição do Outro e da insignificância do *eu* da criança. O *supereu* desautoriza os traços de identificação aos ideais e permanece fixado ao eu ideal. A fixação do *supereu* na posição do ideal é impossível de se sustentar a não ser às custas dessa desvalorização cruel de todas as identificações, por parte do *eu*, com traços que representam ideais. Isso não

⁹ Em conversa entre amigos em Porto Alegre, julho de 2003.

n significa que essas identificações não tenham ocorrido, mas, sim, que o sujeito seja incapaz de contentar-se com o ganho narcísico que elas possam lhe proporcionar.

O personagem melancólico de *As Horas*, por exemplo, é um poeta de grande talento, que na vida adulta já se mostrou capaz de realizar uma obra – eis a evidência dos traços de identificação aos ideais. A ação se passa no momento em que Carl está sendo premiado por sua obra; no dia da premiação, comete suicídio. A dramaticidade do roteiro é agravada pelo fato de que o personagem está doente, infectado pelo HIV, em adiantada fase de desenvolvimento dos sintomas. A doença "justifica" o suicídio, mas não a melancolia de Carl, que além de desvalorizar o prêmio e a obra premiada, realiza um ataque mortífero contra a amiga que cuida dele como se fosse... por que não? como se fosse sua mãe. Ele se atira pela janela diante dela, quando esta vai ajudá-lo a se arrumar para a festa da premiação.

Não se pode atribuir a um personagem de ficção nenhum "inconsciente" que não esteja presentificado no texto ou nas imagens a que se restringe sua existência. No caso de Carl, todos os elementos da melancolia estão presentes no roteiro¹⁰. Quando ocorre a cena do suicídio, o espectador já sabe que o poeta foi abandonado na infância por uma mãe depressiva. Mas muito antes que a mãe, incapaz de amar marido e filhos – ou de amar a si mesma como a dona de casa ideal que se esperava que ela fosse – abandonasse o lar, já havia perdido o

¹⁰ Escrito com base no livro *As horas*, de Michael Cunningham.

interesse pelo seu menino e pelo bebê do qual está grávida. As cenas mais pungentes do filme são aquelas em que o pequeno Carl tenta desesperadamente animar sua mãe, trazê-la à cena presente, ressuscitar este Outro que já se retirou, deixando em seu lugar uma espécie de bela casca vazia de si mesmo. Tanto mais bela quanto mais vazia: o que está mais perto da perfeição do ideal do que o vazio, a morte, o nada? Diante da mãe ausente, a criança se confronta com a face avassaladora do ideal, cuja perfeição é confirmada justamente em função do desinteresse dessa morta adorada – o que torna insignificantes todas as tentativas do menino de animá-la. Torna insignificantes, isto é, destituídas de significação, todas as tentativas que o filho faz de apresentar a ela suas pequenas habilidades, as pequenas conquistas capazes de sustentar o narcisismo secundário, trazendo para o campo do *eu* alguns atributos ideais.

A angústia do pequeno Carl diante da mãe deprimida, em *As Horas*, faz lembrar o ensaio sobre *A mãe morta*, de André Green¹¹, em que o autor nomeia de "depressão branca" a tristeza da criança na presença de um objeto que está mergulhado em luto, esta depressão infantil seria acompanhada de um sentimento de impotência que deve perdurar na vida adulta. A perda de interesse da mãe é vivida pelo filho como uma catástrofe que provoca neste uma perda de sentido, escreve Green¹².

¹¹ André Green, *A mãe morta*, em: *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta, 1988. Tradução de Cláudia Berliner.

¹² Idem, p. 256.

A hipótese do autor é de que o que se perde, para a criança, é o sentido do luto materno, que ele é incapaz de simbolizar. A este, acrescento a perda do sentido do que a criança representa para o Outro. Essa falta de sentido contamina todas as realizações do melancólico, já que permanecem endereçadas a um lugar vazio. Mesmo as eventuais realizações sublimatórias – indissociáveis de tal endereçamento – são incapazes de proporcionar ao sujeito a parcela de gozo fálico a que objetivam. "Neste campo, a ferida despertará uma dor psíquica, e assistiremos a uma ressurreição da mãe morta que dissolverá [...] todas as aquisições sublimatórias do sujeito, *que não se perdem*, mas ficam momentaneamente bloqueadas¹³".

Na vida adulta, Carl torna inútil todo o empenho que sua amiga maternal Clarissa (Meryl Streep) dedica a tentar animá-lo. Podemos nos valer (o que não é o mesmo que "interpretar" o personagem) da jogada final do poeta suicida, para fundamentar nossa compreensão do que seja, na melancolia, uma resposta destrutiva dirigida ao Outro – a qual, como nos adverte Freud, acaba por destruir o próprio *eu*. Identificado à sua "mãe morta" Carl não admite consolo nem perdão. Ao se atirar pela janela diante de uma incrédula Clarissa, reproduz em espelho, de forma invertida, o abandono da mãe que ele próprio não foi capaz de evitar. O suicídio é um ataque definitivo ao Outro, ao *eu* e àquela que se atreveu a oferecer-se como substituta diante de um sujeito que, submetido ao sadismo do

¹³ Idem, p. 260, grifo meu.

eu ideal, não aceita nenhum prêmio de consolação. A sobreposição das identificações em espelho possibilita que Clarissa represente também, no jogo das simetrias, o papel da criança abandonada. Por isso, seu testemunho é fundamental: Carl só é capaz de matar-se na condição de que alguém represente seu duplo na cena de modo a poupar imaginariamente a criança que ele foi, torturada por não ter sido capaz de impedir o desaparecimento do Outro.

A referência a esta passagem de *As Horas* nos interessa na medida em que demonstra a hipótese freudiana sobre a melancolia. O suicídio "assistido" de Carl talvez nos forneça pistas para entender de que maneira o ressentimento participa, ainda que secundariamente, da sintomatologia melancólica. O melancólico está identificado ao objeto odiado, e dirige suas recriminações contra o próprio *eu*. Já no ressentimento, o sujeito parece querer expulsar de si toda a responsabilidade em relação às causas de seu sofrimento. Ele preserva a convicção de sua integridade projetando as representações do mal no mundo à sua volta. Mas o melancólico não sofre em silêncio como os sujeitos acometidos de outras formas de depressão: o outro tem uma participação fundamental no sintoma. Não me refiro ao endereçamento de todo sintoma a um interlocutor imaginário, mas à presença concreta de uma pessoa que escute e tente inutilmente rebater as autorrecriminações do melancólico. O ressentimento manifesta-se na melancolia por intermédio da participação desse outro, fundamental para sustentar a repetição sintomática.

As autorrecriminações que o melancólico repete diante do analista são imunes ao consolo. Nenhuma palavra de apoio ou de incentivo o satisfaz, porque a queixa melancólica encobre uma agressão feroz ao Outro. O analista, ou um interlocutor importante na vida emocional do melancólico, ocupam o lugar do objeto amado/odiado que ele deseja atingir. A vingança imaginária e tardia do melancólico consiste em implicar um outro no jogo das acusações do *supereu* contra o *eu*; o que o melancólico promove nesse interlocutor é um sentimento de completa inutilidade. Ele acusa a si mesmo na presença de um interlocutor de modo a demonstrar a impotência deste em ajudá-lo, do mesmo modo que a criança incapaz de reanimar a "mãe morta". O testemunho impotente do outro possibilita a vingança imaginária e mantém, encoberta, uma demanda de amor que não visa à satisfação. Visa à *perpetuação da insatisfação*. Quando se manifesta na melancolia, como queixa e autoacusação repetitiva, o ressentimento revela a ambivalência da constelação psíquica do melancólico. A acusação velada contra o analista serve para manter a um só tempo a impotência e a onipotência do Outro, mãe primordial, "plena" porque não demandou nada de sua criança, mas impotente para reparar o mal que fez.

O Outro, no ressentimento, terá sempre essa presença duplicada? Se o ressentimento é tão presente na subjetividade contemporânea, a que outras estruturas clínicas ele serve? O ressentimento seria uma configuração sintomática que pode participar, de maneiras diferentes, dos quadros da neurose obsessiva e da histeria? É o que pretendo examinar a seguir.

O narcisismo primário e a falta de objeto

Em outras manifestações do ressentimento, também é possível detectar a perda de autoestima do *eu*; mas à diferença da melancolia, esse empobrecimento do amor-próprio fica encoberto pela reivindicação de reconhecimento. Reconhecimento em relação a quê? Não esperem que ele o diga: para o ressentido, isto deveria ser evidente por si mesmo, sem que ele tivesse de trabalhar para demonstrá-lo. Digamos que as evidências de seu valor não deveriam passar pela palavra – pela argumentação – nem pelas atividades próprias das conquistas de atributos fálicos. A reivindicação do ressentido é de que reconheçam que ele vale por si, pelo que ele “é”, sem que este valor precise se realizar no mundo, no espaço público, no trabalho, no vínculo com os outros. Dessa forma ele evita pôr à prova o alto conceito que procura manter a seu respeito, assim como os altos ideais aos quais pretende corresponder – ideais cuja “pureza” é diretamente proporcional ao sigilo com que o ressentido os preserva para uso próprio, na fantasia.

Estamos então, na clínica, diante de um sujeito cujo valor foi antecipado e garantido pelo Outro – diferentemente da melancolia, em que o Outro não ofereceu à criança nenhuma garantia quanto a seu valor. Além disso, as ruminacões silenciosas a que se entrega, não sem uma certa dose de prazer, o ressentido, são uma forma de reivindicação sem luta. A posição do ressentido é preferencialmente passiva, o que nos indica desde logo uma modalidade de gozo.

Isto não significa que o ressentido não possa também, preso na trama de impossibilidades que criou para si, suicidar-se como o melancólico. Mas se o ressentido se mata, sabe muito bem a quem deseja atingir com seu ato. Se houver um bilhete de despedida, o suposto “culpado” deve estar nomeado ou ao menos insinuado ali, à diferença do melancólico que acusa a si mesmo e desconhece o nome daquele que, inconscientemente, quer aniquilar. “O impulso ressentido”, escreve Kancyper¹⁴, “não visa destruir o objeto, mas sim castigá-lo”. A destrutividade do ressentido é menos radical que a do melancólico, e o ódio ao objeto é menos irredutível, o que nos faz pensar numa configuração afetiva que participa de estruturas menos precoces do que a da melancolia.

A impossibilidade de esquecer o agravo diante do qual o sujeito se coloca como vítima; as maquinações a respeito de uma vingança adiada; o investimento preferencial na queixa e nas modalidades passivas de vingança – todas essas atitudes empobrecem o *eu* que, entretanto, não parece se dar conta disso. O ressentido não acusa a si mesmo nem reconhece sua responsabilidade diante da perda sofrida. Seu valor não parece estar em questão para ele: o que o ressentido reivindica é o reconhecimento desse suposto valor, ou o exercício de um direito do qual acredita ter sido privado por alguém: no horizonte fantasmático do ressentido está sempre a figura de um usurpador.

¹⁴ Kancyper, p. 14.

Digamos que o ressentido conhece, desde o inconsciente, o que significa ter sido o falo para o Outro – e não foi capaz de simbolizar esta perda. Só que esta é uma generalidade que pode se aplicar a toda neurose: o que é preciso investigar é a que tipo de solução de compromisso serve o ressentimento.

Não se pode dizer exatamente que o ressentido tenha perdido um objeto; o que ele perdeu foi um *lugar*. A posição de vítima passiva desde onde ele formula suas queixas sugere que o lugar perdido não teria sido, a seu ver, um lugar conquistado e sim um lugar que, de direito, deveria ser seu. Para entender a natureza desse lugar e diferenciar a perda sofrida pelo ressentido da perda de objeto que caracteriza a melancolia, é preciso retomar algumas ideias de Freud na *Introdução ao narcisismo*.

O conceito de narcisismo primário fornece-nos uma pista para entender o núcleo sobre o qual se funda o ressentimento, a partir do lugar que a criança ocupa nas fantasias inconscientes dos pais. Antes mesmo de nascer o bebê deve representar, na fantasia dos pais, a possibilidade de realização dos ideais infantis de perfeição narcísica aos quais estes tiveram de renunciar.

Sobre o lugar de exceção que os pais destinam ao bebê, Freud escreve:

A enfermidade, a morte, a renúncia ao prazer e a limitação da própria vontade hão de desaparecer para ele, e as leis da natureza, assim como as da sociedade, deverão deter-se ante sua pessoa. Haverá de ser de novo o centro e o nóculo

da criação: *His Majesty the Baby*, como um dia nós mesmos estimamos ser. Deverá realizar os desejos não cumpridos de seus progenitores e chegar a ser um grande homem ou um herói em lugar de seu pai, ou, se for menina, a casar-se com um príncipe para tardia compensação de sua mãe. O ponto mais espinhoso do sistema narcisista, a imortalidade do *eu*, tão duramente negada pela realidade, conquista sua afirmação refugiando-se na criança. O amor parental, tão comovedor e infantil, no fundo, não é mais que uma ressurreição do narcisismo dos pais, que revela sua verdadeira natureza nessa transformação em amor objeto¹⁵.

O ideal de perfeição narcisista ao qual as “árduas circunstâncias da vida” forçaram os pais a renunciar persiste ativo no inconsciente – afinal, esta imagem de perfeição carrega, associada a ela, as moções de amor edípico recalçadas. É muito provável que a expectativa diante do nascimento de uma criança esteja carregada de moções desse desejo, do qual nunca se abdicou por completo. Assim todo sujeito, desde que tenha lugar no desejo de um dos pais – ou de ambos – vem ao mundo investido imaginariamente de qualidades e atributos que representam a um só tempo o fracasso dos ideais de perfeição de seus pais e a esperança de ainda conseguir realizá-los. É inevitável que, também para a criança, os ideais de perfeição fracassem, escreve Freud. Inevitável e necessário:

¹⁵ Freud, (1914), *Introdução ao narcisismo*, cit., p. 2.027.

O desenvolvimento do eu consiste num afastamento do narcisismo primário e dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação deste estado. Esse afastamento é ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do eu imposto de fora, sendo a satisfação provocada pela realização desse ideal¹⁶.

Já vemos aqui que a formação dos ideais do eu é uma solução de compromisso que serve, por um lado, à imposição do afastamento do narcisismo primário a que Freud se refere e, por outro, à "vigorosa tentativa de recuperação deste estado", ou seja, na recuperação da autoestima, que consiste exatamente na constituição do narcisismo secundário. Este, para ser obtido, depende do trabalho do *eu*. Se o *eu* se empobrece em função das cargas de libido que se destacam em direção aos objetos e aos ideais, igualmente se enriquece às custas da satisfação que encontra, tanto nas relações objetais (eróticas e afetivas) quanto nos sucessos relativos ao cumprimento dos ideais.

O ser humano encontra sua felicidade em voltar a ser seu próprio ideal uma vez mais, como era em sua infância, tanto com respeito às tendências sexuais como a outras tendências.

Tal recuperação imaginária de uma posição análoga, mas não idêntica, à do narcisismo primário, passa pelo campo das identificações e dos investimentos, e explica a "satisfação

¹⁶ Idem, p. 2.032.

provocada pela realização desse ideal", substitutiva daquela a que o sujeito foi forçado a renunciar.

Como sempre no terreno da libido, o homem se mostra aqui mais uma vez incapaz de renunciar a um prazer do qual já gozou.

O estudo da melancolia nos faz ver que a identificação do *eu* com os ideais, e a satisfação obtida pela realização de alguns deles, nem sempre é suficiente para deslocar o *supereu* de uma fixação tirânica ao eu ideal. O eu ideal é a tradução, para os termos do narcisismo primário, da imagem do próprio corpo cuja perfeição a criança descobre no mesmo momento em que se dá conta de que ela (imagem) não lhe pertence – pertence ao olhar do Outro, do qual o sujeito se torna eternamente dependente: "o que 'ele' deseja de mim?".

A distância, jamais inteiramente abolida, entre o sujeito da experiência e sua imagem ideal, é preenchida pelos marcos identificatórios dos ideais do eu. No caso da melancolia, o *supereu* parece prender-se às exigências impossíveis do eu ideal a partir das quais destrói continuamente o valor das conquistas do *eu* e mantém, à maneira sádica, o mesmo imperativo de gozo característico do primeiro tempo do complexo de Édipo.

Também no caso do ressentimento a relação entre o eu ideal e os ideais do eu é problemática, e passa por uma modalidade singular de "resolução" (aspas necessárias) da perda de

objeto. Para Luiz Kancyper, os pais são considerados pelo ressentido como os primeiros responsáveis e, sobretudo, como os principais devedores da unidade narcísica perdida à qual ele deseja retornar:

e constituem-se num mesmo movimento: nos primeiros heróis que povoam seu eu ideal e na matriz sede de seu ressentimento.

Aquilo que a criança representa no desejo inconsciente dos pais precede seu nascimento e lhe confere um lugar que ela virá a sentir como de direito, o seu lugar no mundo. Este é o lugar de onde se constitui a certeza imaginária a respeito do que ele é. *Ser*, neste caso, equivale a *ser o falo para o Outro*. Ser o objeto que falta ao Outro, capaz de impedir que a falta se evidencie – no Outro e, conseqüentemente, na criança. Para o humano, *ser o falo para o Outro* é o gozo dessa posição, predestinada à perda – e o fantasma é o artifício de que ele se vale para reconstituir o lugar perdido, sua hipótese particular e inconsciente sobre aquele lugar de onde ele seria supostamente capaz de responder à demanda de falo do Outro.

Cito Marie Hélène Brousse:

A posição de gozo de todo sujeito é algo que se constitui bem cedo na história de cada um e que constitui na seguinte operação: desde a tenra infância, o sujeito se constitui como

objeto em sua relação com o Outro. Ele faz-se de objeto para o Outro, objeto do gozo do Outro. Isso é o fantasma, pelo menos no caso dos neuróticos¹⁷.

O que o neurótico reconstitui no fantasma, sua posição de gozo, é justamente o que ele já perdeu – em nome do Pai.

As estruturas neuróticas recobrem e fazem valer o fantasma, por meio das representações da fantasia, ao preço de um vasto terreno cedido à pulsão de morte – a qual se manifesta nas repetições sintomáticas e se fortalece em função do inevitável empobrecimento na qualidade da satisfação obtida pelas relações com os outros, objetos da vida erótica e amorosa (no sentido amplo) dos neuróticos.

A perda do lugar de gozo pela introdução da função paterna propicia a emergência do sujeito (\$). Dessa operação em que o *ser* perde definitivamente sua completude imaginária resulta um resto, uma sobra, que a psicanálise designa como *a*, objeto causa do desejo¹⁸. É fácil deduzir daí que a *causa* do desejo é a perda do gozo, representada por um objeto perdido – objeto que não é senão o próprio sujeito, em posição de objeto do gozo do Outro. Lacan, no seminário sobre as relações de objeto¹⁹,

¹⁷ Marie-Hélène Brousse, *O inconsciente é a política*. Seminário da Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo, EBP, 2003, p. 75. Organização Carmen Silvia Cernelatti.

¹⁸ Ver J. Lacan, *O seminário*. Livro 17: *O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. Tradução de Ari Roitman.

¹⁹ Jacques Lacan, *O seminário*. Livro 4: *A relação de objeto* (1956-57). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada.

nos faz compreender que a perda desse lugar de gozo, lugar suposto pelo narcisismo primário que todo humano tem de perder para entrar na ordem da linguagem e se tornar sujeito de um desejo, é acompanhada de uma versão subjetiva sobre a falta do objeto. Falta que se traduz como perda – já que a partir dela se constrói retroativamente a suposição de uma totalidade. Se a perda do objeto e a perda de um lugar são indissociáveis, este objeto será sempre uma das versões do falo, pois é isto o que confere ao sujeito um lugar junto ao Outro. Que o falo seja a um só tempo representado *pelo sujeito e por um objeto de posse do outro*, isto é, por um objeto (com o qual a criança se identifica!) de posse da pessoa que circunstancialmente, na dialética do amor e das identificações, representa uma face imaginária do Outro, é próprio do jogo de identificações cruzadas que se constitui na inauguração do complexo de Édipo, quando a criança ainda oscila entre a identificação com sua posição e com a posição do outro. Ou – o que é outra forma de dizer o mesmo – quando a criança começa a ter uma percepção de si mesma, tanto a partir de suas tensões internas quanto a partir de sua imagem no espelho, a qual lhe oferece o ponto de vista de um outro a seu próprio respeito.

Luis Kancyper constrói uma hipótese semelhante a esta ao incluir, entre os elementos determinantes da formação do núcleo do ressentimento, a frustração da certeza imaginária sobre a soberania do *eu*, que ocorre quando “a realidade da vida” (como diria Freud) faz com que o sujeito se perceba muito aquém do que o Outro lhe fez acreditar que ele fosse.

Nesse caso, uma decepção a respeito de si mesmo traduz-se em decepção com relação a esta certeza antecipada que se fundava no desejo dos pais. Ao medir a distância entre sua insuficiência e a perfeição sonhada pelos pais, o ressentido não pensaria: “eu me enganei”, e sim: “fui enganado”. A acusação contra o outro – seja porque o teria enganado quanto a seu valor, seja porque estaria usurpando um lugar que lhe pertence de direito, seja, enfim, por lhe recusar reconhecimento – é uma estratégia do ressentido contra a culpa de que o neurótico reveste suas fantasias de castração. Ao contrário da justificativa que o neurótico oferece a si mesmo diante da perda do objeto – perdi porque agi mal/ perderei se agir mal, etc. – o ressentido acredita que perdeu, injustamente, porque lhe tomaram. Dessa maneira, sua pureza moral e sua relação com o ideal ficam fora de questão.

O núcleo arcaico do ressentimento, indissociável da condição humana, origina-se aí. Sua cristalização pode se precipitar a partir da entrada do semelhante – um irmão, um pequeno rival – no campo narcísico da criança, resignificando a crise que se inaugura quando o *infans* se depara com a primeira evidência de sua falta de unidade, no chamado “estágio do espelho”²⁰. A identificação com o outro, a duplicação da percepção de si mesmo que se dá neste momento, impedindo, como escreve Lacan, que o eu se reduza à sua identidade vivida²¹, abre para

²⁰ J. Lacan, “O estágio do espelho como constitutivo das funções do eu” (1949) em *Escrito*, vol. 1. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1994, p. 87-93.

²¹ Jacques Lacan, *La agresividad en psicoanálisis* (1948) em *Escritos*, vol. 1. (cit), p. 94-116.

sempre a possibilidade de confundir os momentos em que o sujeito nega reconhecer a si mesmo ("eu não sou este/ eu não fiz isto") e aqueles em que responsabiliza o outro por seus atos ou desejos ("foi ele quem fez/ eu fiz porque ele quis").

Quando Lacan afirma, no capítulo dedicado aos irmãos em seu livro sobre os *Complexos familiares*²², que o fundamento do ciúme fraterno é que a entrada de um semelhante no campo narcísico inaugura para a criança uma rivalidade em relação à sua própria imagem, está nos oferecendo a possibilidade de pensar que a dualidade primordial não é a que se estabelece entre o sujeito e um outro qualquer, mas entre ele e esta duplicação alienante, que lhe diz respeito e no entanto não lhe pertence inteiramente, que é a representação que ele oferece inadvertidamente ao Outro. A descoberta desse desdobramento do "si mesmo" é, ao mesmo tempo, "jubilosa", na expressão empregada pelo autor ao descrever o estágio do espelho, e angustiante, porque lhe oferece o vislumbre de que ele teria sido este objeto ideal presentificado pela imagem, no momento mesmo em que ele é arrancado deste lugar. É como se o humano só estivesse plenamente em conformidade com a "perfeição" que ele eventualmente representa para um Outro, antes de descobrir-se identificado com, e separado da, imagem perfeita que ele oferece aos olhos desse Outro. Esse tempo *antes*

²² J. Lacan, *Os complexos familiares* (1938). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. Tradução de Marco Antonio Coutinho Jorge.

não é o tempo da experiência; é o tempo mítico ressignificado *après coup*, no estágio do espelho, e eternizado no fantasma.

A matriz de todas as modalidades de ressentimento talvez seja inaugurada diante da descoberta da criança de que ao tomar posse da imagem do que ela "poderia ter sido", já terá perdido a oportunidade de sê-lo. A impossibilidade de esquecer o agravo, a que se refere Nietzsche²³, o apego do ressentido a um passado ideal, a certeza imaginária de que é de seu direito recuperar alguma coisa que ficou para trás, tudo sugere que o núcleo do sofrimento ressentido consiste na nostalgia de um tempo em que ele acredita ter formado uma unidade com sua própria imagem, e se alimenta da possibilidade que se abre, a partir de então, tanto de reconhecer-se em um outro, um semelhante, quanto de negar reconhecer-se às custas desse outro.

A superação do ressentimento passa necessariamente pela elaboração desta ambivalência – o outro sou eu, mas ao mesmo tempo o outro é aquilo que eu quero expulsar de mim – de modo a que o semelhante possa ocupar um outro lugar na vida psíquica do sujeito; lugar de *semelhante na diferença*, que não se confunde nem com uma duplicação do *eu* nem com o absolutamente estranho. Menos contaminado pela ambivalência característica do momento de sua entrada na vida psíquica, o semelhante poderia se tornar parceiro nas moções de desejo de um sujeito, cúmplice nas experiências de transgressão aos limites, tão necessárias aos processos de singularização. A relação com

²³ Ver o capítulo 2.

o semelhante na diferença é essencial para fornecer a medida, ao mesmo tempo, da grandeza e da insignificância de cada um. Mas a ambivalência continuará participando da relação com o semelhante, e o núcleo que possibilita o desencargo do *eu* sobre o outro e o retorno na forma de ressentimento estará sempre a postos para funcionar em caso de necessidade.

Kancyper centra suas hipóteses sobre o ressentimento na abordagem kleiniana da inveja, que pressupõe um conceito de objeto diferente daquele de que estou me valendo aqui. Mas tomo uma afirmação sua que serve bem a meu argumento; ele afirma que o sujeito ressentido se sente injustamente privado de um "bom" objeto, que "legalmente" (aspas do autor) espera ainda reconquistar. Nessa esperança de represália, escreve ele, "o sujeito ressentido credor anula a passagem do tempo"²⁴.

Essa paralisia da passagem do tempo não é característica da tentativa do sujeito fixar-se numa identificação com a própria imagem? O ressentimento não seria um modo de reivindicação que busca alcançar um efeito retroativo sobre a passagem do tempo, e com isso anular o acontecimento mais decisivo de sua subjetivação que foi, para ele, a evidência da falta no campo do Outro? Faz sentido que esta falta se evidencie no mesmo momento em que se precipita, para o sujeito, a identificação com sua própria imagem: é esta a primeira modalidade de triangulação que vem romper a complementaridade ideal entre o sujeito e o Outro. De onde se conclui que, em psicanálise,

²⁴ Luis Kancyper, cit., p. 15.

não apenas é necessário saber contar até quatro como também é preciso saber passar diretamente do um ao três: uma relação dual, isto é o que não existe para o psiquismo, pois onde não existe o terceiro, dois fazem uma unidade.

Assim, o ressentido pretende anular o efeito de uma perda que já aconteceu – mas com isso ainda não dissemos nada que não se aplique, de maneira geral, a todo neurótico. Ainda não respondemos se o ressentimento introduz algum diferencial na estrutura das neuroses e teria um papel significativo entre os mecanismos de defesa.

Perder um objeto e com isto, simultaneamente, perder um lugar, equivale a perder, ao mesmo tempo, algo da ordem do *ser* e algo da ordem de um atributo cujo valor consista em sua capacidade de obturar, relativamente, o buraco da *falta a ser*. O apego dramático, às vezes trágico, dos humanos a seus objetos de estima não se explica simplesmente pelo prazer que eles proporcionam (o amor seria a relação do *eu* com seus objetos de prazer, escreveu Freud, com certa candura). A superestimação do valor dos seres amados se dá, sobretudo, em função da possibilidade de uma retomada imaginária, a cada relação amorosa, de um lugar nesse campo narcísico, perdido no primeiro e definitivo enfrentamento com o pai, representante da Lei.

O ressentimento é uma das manifestações possíveis de inconformidade com essa perda inevitável. Ele se apresenta, portanto, após a passagem pelo Édipo, seja qual for a maneira com que o sujeito se estruturou ali; arrisco afirmar que não se encontram manifestações importantes do ressentimento

nas psicoses. Retomemos o *Seminário 4* de Lacan para tentar entender, das três modalidades da falta de objeto, qual delas caracteriza a reação do ressentido. Essas modalidades são a privação, a frustração e a castração. A castração é a perda simbólica de um objeto imaginário, efetuada pela intervenção de um agente real: o pai. Se foi possível simbolizar a perda, não há contra o que ressentir-se – estamos no domínio da dívida simbólica e das investidas incansáveis que o sujeito faz para tentar saldá-la. Na melhor das hipóteses, trata-se de investir na conquista de equivalentes imaginários do objeto perdido, numa luta que nunca estará livre dos sinais de angústia a avisar o sujeito daquilo que ele já sabe, mas não quer saber: que o tal objeto perdido nunca existiu, ele é apenas o que restou da operação que deslocou o *infans* da posição de falo para o Outro.

O que dizer da frustração? É um dano imaginário. Perda imaginária de um objeto real – o seio primordial, com o qual a criança *teria tido* uma relação de plenitude – efetuada por um agente simbólico que é a própria linguagem. Na neurose, essa versão da falta de objeto é vivida como dano, como prejuízo – o que poderia nos indicar que esta seria a versão própria do ressentimento. Pensemos na menina que se depara com a diferença sexual e reivindica de alguém – a mãe simbólica de sua história pré-edípica – o pênis desejado que nunca virá. Mas a frustração não produz a passividade impotente e lamuriosa, característica do ressentimento; ao contrário, mobiliza uma intensa atividade reivindicativa:

“A frustração é por si mesma o domínio das exigências desenfreadas e sem lei”²⁵, porque o objeto desse dano imaginário é um objeto *real*. Ao menos do ponto de vista fenomenológico, tais “exigências desenfreadas e sem lei” não se parecem com as manifestações mais comuns do ressentimento. Na frustração, o objeto perdido é real, “por mais imaginária que seja a frustração”²⁶. O objeto é o seio, é o pênis – um objeto que “existe”, daí a persistência das reivindicações. Embora muitos autores digam que as mulheres, no caso da inveja do pênis, sentem-se “privadas” do órgão, me parece mais exato inscrever essa modalidade de falta de objeto, característica das reivindicações fálicas da histeria, como sendo da ordem da frustração.

Qual a falta de objeto à qual o sujeito reage com ressentimento? Não é a de um objeto real. Se o que falta ao ressentido é *ser* o objeto que representaria o falo para o Outro, este é um objeto que nunca existiu. É um objeto simbólico. No ressentimento, a perda de que o sujeito se queixa é sentida como privação.

A privação é uma falta real de um objeto simbólico, o que parece a princípio um paradoxo. No real, escreve Lacan, não falta nada.

²⁵ Lacan, *O Seminário 4*, cit., p. 36.

²⁶ Idem, p. 37.

Tudo o que é real está sempre e obrigatoriamente em seu lugar, mesmo quando se o perturba. O real tem por propriedade carregar seu lugar na sola dos sapatos. [...] A ausência de alguma coisa no real é absolutamente simbólica. É na medida em que definimos pela lei o que deveria estar ali, que um objeto falta no lugar que é seu²⁷.

Ele exemplifica com o caso de um livro que não se encontra em seu lugar na biblioteca. Nada obriga a que tal livro estivesse naquele lugar, a não ser a ordem determinada pelo bibliotecário. É a *precedência do simbólico* que representa o tal livro que não está lá como faltante. Do contrário – “como é que alguma coisa poderia não estar em seu lugar, não estar num lugar onde, justamente, não está?”²⁸.

Do mesmo modo, na inveja, basta que um objeto pertença a um outro para que ele adquira o estatuto de invejável, isto é, para que o sujeito sinta-se *privado* dele. Este outro deve ser alguém que o invejoso represente como um semelhante, em condições de suposta igualdade – uma igualdade antecipada pela ordem simbólica, portanto. Não é a fortuna do imperador de um reino distante, mas o modesto enriquecimento de seu vizinho que parece intolerável ao invejoso. *Não é o pênis do pai que a menina inveja: é o de seu irmão* – supostamente tão amado, tão valioso aos olhos dos pais quanto ela. Só a suposição de uma

²⁷ Idem, p. 38.

²⁸ Idem, idem.

igualdade entre meninos e meninas, a que chamamos de premissa fálica, faz com que a menina represente seu corpo como privado de uma parte que nunca esteve ali.

A privação parece uma boa pista para se compreender a natureza da falta no ressentimento porque, ainda no dizer de Lacan, se a falta está no real, “isso quer dizer que ela não está no sujeito²⁹”. Isto se parece muito com a convicção do ressentido.

Para que o sujeito tenha acesso à privação, é preciso que ele conceba o real como podendo ser diferente do que é, isto é, que já o simbolize. A referência à privação, tal como formulada aqui, consiste em situar o simbólico antes – antes que pudessemos dizer coisas sensatas. Ela se opõe, assim, à gênese que nos é habitualmente dada do psiquismo³⁰.

A privação é, para Lacan, a referência necessária para que possamos compreender o psiquismo, formado em resposta a uma estrutura que se organiza em torno da falta de objeto. Não se trata de uma privação “experimentada” e sim suposta pelo sujeito.

Mas dizer que a falta, no caso do ressentimento, é sentida como privação, ainda não nos faz avançar muito. Se a falta no real é determinada porque a lei pré-ordenou o simbólico, que lei faz com que o ressentido acredite que seu lugar deveria ser aquele que ele jamais ocupou? Não é, certamente, a Lei

²⁹ Idem, p. 54.

³⁰ Idem, p. 55.

que ordena a interdição do incesto, pois de acordo com esta o lugar do sujeito não seria jamais o de falo para o Outro. Como é possível que o simbólico preceda, para o sujeito, a esta separação, de modo a que ele permaneça aferrado à convicção de que aquele lugar perdido lhe pertencia, no dizer de Kancyper, "legalmente?". O aspecto simbólico de que se trata, no caso da privação, é aquele que indica à criança seu lugar no desejo do Outro.

A privação está, no real, completamente fora do sujeito. Para que o sujeito apreenda a privação, é preciso inicialmente que ele simbolize o real³¹.

A simbolização do real na privação é feita a partir de uma suposição fantasmática sobre o lugar da criança no desejo do Outro. É um agente imaginário – o pai do segundo tempo do Édipo – quem desloca a criança do lugar que ela supõe, por direito, lhe pertencer.

Talvez então, nesse caso, o ressentido tenha razão ao se queixar de que foi enganado. Tomemos, por exemplo, o caso de um filho primogênito que teria entrado no segundo tempo do Édipo em função do nascimento de um irmãozinho. Nesta família, o primeiro filho foi muito desejado pelos pais, mas o segundo teria vindo depressa demais, ou como costumam

³¹ Idem, idem.

dizer, "por acidente". É possível que os próprios pais, ou um dos dois, não suportasse ver o filho mais velho ser destituído tão precocemente de seu trono majestático, e tenha feito de tudo para reparar tal perda. É possível imaginar que o discurso dos pais, no sentido daquilo que organiza simbolicamente os lugares na constelação familiar, tenha indicado a esta criança que o intruso não deveria estar onde ele está. E que, por sua vez, esta criança mais velha deveria continuar ocupando seu lugar de única. Só que este lugar, no real, já não existe mais. A chegada do irmãozinho já indicou a esta criança alguma coisa a respeito, por exemplo, da diferença e do desejo sexual entre seus pais. Por mais que ela se sinta legalmente autorizada a reivindicar, ou a esperar, o que lhe foi simbolicamente antecipado como um direito seu não deixará de registrar que alguma coisa já está irremediavelmente perdida.

É importante observar que o modo como os pais apresentaram a ordem familiar à criança depois do nascimento do irmão é uma tentativa de reparar uma perda *já ocorrida*, pois não se trata de uma criança psicótica. A chegada do irmão precipitou sua entrada na segunda fase do Édipo porque ressignificou algo que já estava marcado para ela: a impossibilidade de satisfazer de maneira absoluta sua mãe. É provável que se trate de uma mãe obsessiva, dessas que faz o impossível para acreditar – e estender o truque até seu filho predileto – que é possível levar a vida sem perdas, sem que seja preciso deixar nada para trás. Assim, o menino acusa o golpe da chamada

castração, mas mantém diante dela uma esperança de que a reparação – observem que esta é a fantasia de seus pais – venha a fazer o efeito de anular o acontecido.

A passividade com que ele mantém sua expectativa e a recusa em se arriscar em qualquer empreendimento fálico (ou falicizante) que repare sua perda é correlativa do fato de que os agentes dessa falta foram os pais imaginários, que ele supõe capazes de lhe restituir o que foi perdido. A "lei" que pré-ordenou o real – pois o sexo entre os pais e o nascimento de um irmãozinho são, para a criança, da ordem do real –, de modo a fazer supor que o que falta ali não deveria faltar, é a lei mantida por um agente imaginário. Por isso não garante a plena vigência simbólica da interdição do incesto. E o que faltaria no real que não deveria faltar diante da ordenação simbólica apresentada à criança? Faltaria a ela *ser* – o quê? o falo (isto está ficando repetitivo) para quem? para sua mãe. Coisa que ela não é mais, ou melhor: nunca foi. Diante disso, já podemos antecipar que a expectativa de nossa criança mais cedo ou mais tarde vai lhe causar uma grande decepção, mas nem por isso ela deixará de esperar, ou de reclamar, por justiça.

Além disso, se o que se perdeu foi um lugar, que confirma o *ser*, não é o caso de, como ocorre com a castração simbólica, sair correndo atrás do prejuízo. No plano do *ser* não há nada a ser feito, ou conquistado. O *ser* não faz: o *ser* é. Como os lírios do campo, disse Lacan no *Seminário 17* – que não precisam fazer nada para que Deus lhes dê tudo o de que necessitam.

Covardia moral

Nenhuma expressão se aplica tão bem ao ressentimento quanto esta. Ao discutir o caso de sua paciente Miss Lucy R., Freud faz um breve comentário sobre as defesas adotadas na histeria:

Assim, o mecanismo que produz a histeria representa, por um lado, um ato de covardia moral e, por outro, uma medida defensiva que se acha à disposição do ego. [...] com maior frequência, naturalmente, temos que concluir que uma dose maior de coragem moral teria sido vantajosa para a pessoa em causa³².

A "coragem moral" de que se trata aqui, e que poderia ser vantajosa a uma pessoa como Miss Lucy, é a coragem de arcar com a responsabilidade pelo seu desejo. O que não é o mesmo que dizer que ela deveria ser capaz de *satisfazer* seu desejo, já que a impossibilidade de satisfação está inscrita na própria natureza do desejo que, como sabemos, só se realiza, no sentido que Freud atribui ao termo na *Interpretação dos sonhos*, por meio de suas expressões significantes. Aquilo de que o neurótico abre mão não é de satisfazer seu desejo, mas de comprometer-se com

³² Freud, "Miss Lucy R." em: Freud e Breuer, *Estudos sobre a histeria*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, tradução (do inglês) Christiano Monteiro Oiticica, p. 141.

o desejo, tomado como *causa*³³. A expressão "covardia moral" pode ser entendida de duas maneiras, que não se excluem. Primeiro: sendo uma covardia, é no plano moral que vamos avaliá-la. Segundo: é uma espécie de covardia que se justifica com argumentos morais.

A covardia moral não é exclusividade da histeria; em outras perturbações neuróticas, escreve Freud, ela também revela a impossibilidade do *eu* colocar-se em consonância com "alguma ideia a ele apresentada". A conversão somática, no caso da histeria, ou o sintoma de maneira geral, substituiria a ideia inaceitável da qual o *eu*, covardemente, não quer tomar conhecimento. O ressentimento expressa a tentativa do *eu* de evitar confrontar-se com sua própria covardia e com os prejuízos que ela lhe causou.

A relação entre a operação que produz a covardia e o ressentimento pode ser entendida a partir do conceito freudiano de masoquismo moral, uma das três expressões do masoquismo analisadas por Freud³⁴. O masoquismo moral é secundário – produz-se a partir do retorno do sadismo sobre o *eu*, e certamente é fortalecido pelo masoquismo primário que lhe é subjacente.

³³ O desejo tomado como *causa*, isto é, como aquilo que determina as manifestações do inconsciente e também as ações, as buscas, tudo aquilo que, traduzido como "querer", ou "vontade", busca satisfação. O objeto *a* como *objeto causa do desejo* indica que ele não satisfaz o desejo – já que inexistente – mas, a partir de sua própria falta, o *causa*.

³⁴ Freud, *O problema econômico do masoquismo* (1924) em: OC vol. III (cit), p. 2.752-2.759. As outras formas do masoquismo são o erógeno e o feminino.

O que significa que, no masoquismo moral, encontramos o mesmo desejo de submissão, comandado nesse caso pelos processos secundários que o tornam mais adaptado às exigências da cultura. Freud encontra no masoquismo moral uma ligação muito menos estreita com a sexualidade do que no masoquismo erógeno e no feminino. Ainda assim, podemos considerá-lo como uma forma de gozo, regido pela compulsão à repetição:

[...] o verdadeiro masoquismo oferece a face a toda possibilidade de receber um golpe³⁵.

O gozo masoquista produz forte resistência à cura em um processo analítico. Analogamente, o apego do ressentido a seu sofrimento, condição para que ele reitere suas queixas e acusações contra o outro, também podem determinar a mesma recusa a curar-se que Freud denominou "reação terapêutica negativa".

Todo o sofrimento do neurótico – que exige de si mesmo uma completa submissão aos rígidos princípios que regiam a moral burguesa da época de Freud – é analisado por ele como consequência de dois fatores: de um lado o sadismo do *supereu*, e de outro o masoquismo do *eu*. O interessante quanto ao conceito de masoquismo moral é que, nesse texto, Freud nos permite pensar uma articulação entre a moral e o

³⁵ Idem, p. 2756.

gozo – articulação que, com outro nome, aparece na filosofia de Nietzsche para explicar a essência da moral³⁶.

Não é por sentir-se culpado que o *eu* quer se fazer castigar pelo *supereu*; é porque ele *gosta* disso. O castigo ressexualiza aquilo que o complexo de Édipo dessexualizou. No texto sobre o masoquismo, Freud remete o leitor às fantasias recorrentes de ser maltratado pelo pai, analisadas anteriormente em *Bate-se em uma criança*³⁷:

Sabemos também que o desejo de ser maltratado pelo pai, tão frequente nas fantasias, se acha muito próximo ao de entrar em uma relação sexual passiva (feminina) com ele, sendo só uma deformação regressiva do mesmo. [...] A consciência moral e a moral nasceram da superação e a dessexualização do complexo de Édipo; o masoquismo moral sexualiza de novo a moral, reanima o complexo de Édipo e provoca uma regressão da moral ao complexo de Édipo³⁸.

A culpa, com todo o seu infundável elenco de argumentos morais, viria depois da submissão masoquista, para justificar o gozo. A submissão ao *supereu* presente no masoquismo moral, e o gozo que ela proporciona, cobram do sujeito o preço da

³⁶ Tratarei do ressentimento em Nietzsche, no capítulo 2.

³⁷ Freud, *Bate-se em uma criança* (1919) em: OC vol. III p. 2465-2480.

³⁸ Freud, *O problema econômico...*, p. 2.758.

culpabilidade. É porque o sujeito goza com o excesso de rigor moral do *supereu* que ele se sente culpado, e não o contrário.

Mas para que esta submissão à face moral do *supereu* seja possível, o masoquista precisa renunciar a boa parte do inumerável elenco dos pequenos e grandes prazeres à disposição das pulsões de vida. Para que esta submissão seja possível, é necessário que o masoquista acredite no código de restrições que fundamenta seu sentimento inconsciente de culpa - código cujo rigor não tem limites, como não tem limites o sadismo do *supereu*. A rígida exigência moral do masoquista o impele a sacrificar uma série de investimentos libidinais do *eu* cujo retorno proporcionaria não só compensações sexuais, mas também narcísicas: poder, reconhecimento, dinheiro, honrarias. O ressentimento revela-se, nesse caso, em face do prazer desfrutado pelos outros, que o sujeito condena amargamente porque lhe apresenta as "tentações" a que ele, voluntariamente, renunciou, mas que não cessam de lhe atormentar.

O valor teórico do masoquismo moral é que ele nos permite compreender a fusão das pulsões, escreve Freud na conclusão desse pequeno texto. É importante ressaltar, assim, o papel da agressividade renunciada, que nos permitirá aproximar a compreensão psicanalítica do ressentimento das proposições de Nietzsche.

O sadismo do supereu e o masoquismo do eu se completam mutuamente e se unem para provocar as mesmas consequências. A meu juízo, só assim pode-se compreender que do subjugamento das pulsões resulte também [...] um sentimento de culpa, e que a consciência moral se faça tão mais rígida e suscetível quanto mais amplamente o sujeito renuncia a toda a agressão contra os outros³⁹.

A agressividade renunciada retorna, no ressentimento, sob a forma da acusação moral contra os outros, esses que se permitem gozar de prazeres que o masoquista não se permite. A amarga condenação moral é a modalidade de sadismo que o masoquista se permite dirigir contra o mundo externo – uma modalidade disfarçada e justificada em nome dos “altos ideais” propagados por este que se considera moralmente superior a todos os que o rodeiam, mas não consegue evitar de se sentir prejudicado por sua nobre escolha.

A renúncia à satisfação pulsional, tanto erótica quanto agressiva, é anterior à moralidade, escreve Freud. A partir dessa imposição produz-se a moralidade, que por sua vez autoriza o supereu a exigir cada vez uma renúncia maior; “quanto mais eu rezo”, diz o adágio popular, “mais assombrações me aparecem”.

Podemos tomar o masoquismo moral como paradigma para esboçar a metapsicologia do ressentimento. Não vou me deter longamente a repassar a lição da teoria psicanalítica das

³⁹ Idem, idem; grifo meu.

neuroses. Para o que nos interessa investigar aqui, é importante apenas reter que o neurótico recua de sua condição desejante, e não exatamente de seu desejo, que sendo por definição inconsciente, não lhe é acessível. Recua em nome de uma submissão aos imperativos do supereu, instância psíquica herdeira do complexo de Édipo. Que imperativos são estes, e por que se formaram no atravessamento do complexo de Édipo? São imperativos de gozo: gozo que a criança perdeu pela intervenção da Lei. Que o sujeito reponha como puder essa parcela de gozo perdido, é isto o que lhe exige o supereu. A dívida para com esse gozo, que é a dívida para com o supereu, é outra versão da dívida em relação à aposta de perfeição empreendida por seus pais.

Neste caso, é possível que o sujeito reponha uma parcela desse gozo perdido, como sugere Freud, por meio dos sucessos que for capaz de obter no plano dos ideais, ou pelo prazer dos investimentos libidinais correspondidos, tentando “voltar a ser seu próprio ideal uma vez mais”⁴⁰. Mas o acesso à castração simbólica é justamente o oposto da condição do neurótico. Ela é a via de acesso do sujeito à falta, ou seja: à sua condição desejante. É por outros caminhos, que não o da dívida simbólica, que o neurótico vai buscar atender aos imperativos do supereu.

Um desses caminhos, que pode nos ajudar a compreender o ressentimento, é a submissão, não à Lei, que a essas alturas já terá feito, bem ou mal, sua intervenção, mas, no caminho inverso ao da separação efetuada pela Lei, uma submissão ao

⁴⁰ Freud, *Introdução ao narcisismo*, cit., p. 2032.

suposto desejo de um outro – tentativa de fazer-se objeto para o desejo de um outro (agora com minúscula, o que indica que o Outro pode ser representado por um semelhante que ocupe um lugar central na vida amorosa), na esperança de recuperar o tal gozo perdido. Até aqui não fiz mais que repetir a lição: o neurótico abre mão do desejo porque ainda aposta no gozo, mas como já está separado do gozo pela intervenção da Lei, só lhe resta gozar por meio das soluções de compromisso próprias do sintoma.

A renúncia a que Freud se refere quanto à covardia moral do neurótico não é a renúncia ao narcisismo primário, que é o mesmo que dizer: às pretensões incestuosas da primeira infância. A covardia é a renúncia a responder pelo desejo enquanto *causa* das expressões do sujeito; o neurótico é covarde à medida que não reconhece que as manifestações do inconsciente lhe dizem respeito. Ele não se identifica com as expressões significantes que o representam como sujeito de um desejo; em troca, procura se colocar de acordo com o que supõe atender ao desejo do outro. Ou do Outro, para nos mantermos mais próximos às instâncias de poder, encarnações imaginárias do Outro no espaço público em que transitam, bem ou mal, os adultos.

O ressentimento expressa, em qualquer estrutura neurótica, o fracasso do fantasma. É quando a submissão não rende o gozo esperado que o neurótico vem cobrar, daquele(s) que elegeu como representante(s) imaginário(s) do Outro, os prazeres e as conquistas a que teria tido "direito" e dos quais,

voluntariamente, abriu mão. Pois abriu mão do desejo como causa de seus atos e de sua expressão. O desejo não se sacia, mas se realiza no significante que representa o sujeito em todos os atos de troca com seus semelhantes, nos atos de criação acessíveis a todo ser falante quando o sujeito da enunciação se faz presente em seus enunciados.

O ressentimento na histeria

O(a) histérico(a) submete-se empenhando seu corpo – ou um representante metafórico dele – para satisfazer, eroticamente ou não (há histeria na vida intelectual, por exemplo – quem não sabe disso?) os desejos de um Mestre que será destituído e substituído assim que lhe revelar sua falta, ou seja: seu desejo. Se a histeria é equiparada tão frequentemente na psicanálise à feminilidade, é porque sua manifestação mais proeminente em relação à falta de objeto é a inveja – típica da relação imaginária estabelecida pelas mulheres com o pênis na condição de falo.

A inveja parece o ressentimento, e podemos considerar se não se alia a ele – mas não é a mesma coisa. A inveja origina-se da constatação de uma falta no sujeito, por comparação com um outro, supostamente possuidor do objeto. Ela inaugura um movimento para diante, tanto no sentido de tentar obter o que falta quanto no de destruir o que é do outro de modo a eliminar, pelo menos, a dor da comparação, produzindo uma falta no outro. Aqui já se observa uma importante diferença

em relação ao tipo de atividade psíquica do ressentimento, que se caracteriza por uma recusa da ação e um lamento referido a um dano passado. A inveja mobiliza a demanda; o ressentimento, uma queixa que não visa à reparação.

A inveja – tomemos mais uma vez o caso da menina em relação à sua falta de pênis – é a reação a um dano imaginário que impôs a falta de um objeto real. É quando a menina vê o órgão masculino e se compara com ele, que passa a se considerar prejudicada, mas para isso é preciso que o pênis tenha o sentido imaginário do falo. O interessante na hipótese freudiana sobre a inveja na feminilidade é que não é a menina que interpreta a diferença sexual como atestado de que ela teria feito por merecer a perda do órgão: esta é a versão *do menino*, movido pela angústia de castração, na esperança de encontrar um lugar seguro para si. Ou seja: na esperança de que a submissão ao *supereu* possa poupá-lo da perda. No caso da menina, a inveja inaugura outra forma de esperança: a de que, conquistando o amor do pai, ela algum dia venha a receber um "faz pipi" tão bonitinho quanto o de seu irmão. Ou um bebê, que bem serve como prêmio de consolação. Ou então, por efeito de contiguidade, ela passa a apostar na conquista de um grande amor, falo da mulher.

Se há ressentimento na menina em função da inveja do pênis, ele vai se manifestar na relação com a mãe. É de sua mãe, que no inconsciente é sempre completa, que a menina vem reivindicar o objeto que imagina que lhe falte e do qual teria direito, a julgar pela premissa universal do falo que rege

as teorias sexuais infantis. Em *Algumas consequências psíquicas da diferença sexual anatômica*⁴¹, Freud sugere que a primeira consequência da constatação da diferença sexual, para a menina, é o sentimento de inferioridade; mais tarde, ao perceber que a falta de pênis é comum a todas as mulheres, o sentimento de inferioridade pode levar a menina a desenvolver uma espécie de misoginia, aliando-se aos homens como se estivesse mais identificada com eles do que com as outras mulheres.

A segunda consequência seria o ciúme: Freud retoma aqui as fantasias analisadas no texto *Bate-se em uma criança* e sugere que o ciúme tenha um papel mais importante na vida das mulheres do que na dos homens porque é reforçado por um deslocamento da inveja. Ele termina esta consideração com a hipótese de que talvez a criança espancada/acariciada da fantasia em questão seja um substituto do clitóris que a menina acaricia na masturbação, hipótese que me parece um pouco bizarra. Por uma questão de parcimônia prefiro deter-me na afirmação anterior, de que o ciúme talvez jogue um importante papel na vida afetiva das mulheres porque o amor sexual, por deslocamento e contiguidade, tem valor especial entre os vários desdobramentos metafóricos do falo.

Voltemos às *Consequências psíquicas da diferença...*:

⁴¹ Freud, *Algumas consequências psíquicas da diferença sexual anatômica* (1925) em: OC (cit), v. III, p. 2896-2903.

Uma terceira consequência da inveja do pênis parece ser um afrouxamento da relação afetiva da menina com seu objeto materno. A situação como um todo não é clara, contudo pode-se perceber que, no final, a mãe da menina, que a enviou ao mundo assim tão insuficientemente aparelhada, é quase sempre considerada responsável por sua infelicidade⁴².

Neste caso o ressentimento não se confunde com a inveja, mas surge como consequência dela. Observem que a posição da menina ressentida em relação à mãe é passiva: ela responsabiliza a mãe por tê-la "enviado ao mundo insuficientemente aparelhada": eis a privação, falta real (o pênis que a menina de fato não tem) a partir de um pré-ordenamento simbólico (a premissa universal do falo), efetuada por um agente imaginário, a mãe que supostamente poderia ter legado um pênis à sua filha. A corrente do ressentimento parece-me menos determinante da resolução do complexo de castração da menina do que a da inveja. Em primeiro lugar porque essa mesma mãe, contra a qual ela se ressentente, fornece a base identificatória para que ela constitua sua própria versão da feminilidade, na esperança – se é que é assim – de obter outro desdobramento metafórico do falo, um bebê filho de seu pai.

Além disso a inveja, a exemplo do que ocorre com a menina, inaugura toda uma série de atividades de afirmação e de

⁴² Idem, p. 2.900.

conquista, e associa-se às constelações afetivas do rancor mas também da esperança. Não faço com isto uma defesa da inveja; procuro diferenciá-la do ressentimento e poupar essa modalidade de mal-estar da contaminação moral do cristianismo, que se situa entre os sete pecados capitais. A face amarga da inveja, a destrutividade que sugere a presença da pulsão de morte⁴³ avançando sobre o terreno das pulsões eróticas, só se apresenta quando o(a) invejoso(a) sente que não dispõe de recursos para continuar a luta. Até que se veja definitivamente derrotado, o invejoso não se confunde com o ressentido; talvez lute mal, dada a ambivalência de sua relação com a falta de objeto – mas, ainda assim, é um lutador. A inveja não deixa de ser uma manifestação mais agressiva, mais erotizada, no sentido dos investimentos objetivos – e certamente mais sofrida – da ambição.

Se a inveja está na origem das configurações subjetivas próprias da histeria, o ressentimento está na linha de chegada, bem no lugar onde Freud imaginou que a histérica – nesse caso, quero particularizar a histeria nas mulheres – teria solucionado, bem ou mal, seu problema. Na clínica, encontramos o ressentimento justamente nas mulheres que representam a "terceira via" freudiana para a feminilidade: aquelas que renunciaram a todas as reivindicações fálicas em nome do amor. É quando a histérica consegue fazer-se "toda" objeto para o desejo de um homem, e mal suporta o terror de perceber que edificou seu ser na dependência do amor; é quando, na relação amorosa, ela

⁴³ Ver Melanie Klein, *Inveja e gratidão* (1957). Rio de Janeiro: Imago, 1974. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu.

cede de seu desejo para fazer-se a senhora fulano de tal, tributária das conquistas fálicas do homem que a tomou por esposa; é quando os bebês viram adultos – os bebês, este prêmio de consolação das mulheres que aceitam a condição da castração infantil como se fosse a versão da verdadeira feminilidade – e as mães perdem sua nobre função de sacrificar-se pelo bem-estar da família. Neste momento – as mulheres vêm falar aos psicanalistas de seu ressentimento. A famosa “mulher de trinta anos” que parecia tão envelhecida aos olhos de Freud, como se não tivesse mais para onde evoluir, “como se a árdua conquista da feminilidade tivesse esgotado todas as suas possibilidades⁴⁴”, talvez expresse o estado de espírito dessas que, tendo feito uma aposta que as colocou na dependência completa de um outro, deparam-se precocemente com o fim da linha. A observação de Freud data de 1933; mas ainda encontramos, na clínica, mulheres relativamente jovens que chegam para a análise e dizem, como já escutei mais de uma vez: “tenho 35 anos, sou casada, tenho um filho... (pausa)... e não sou nada”.

O ressentimento, nesse caso, não é o arrependimento por uma escolha que não conduziu ao fim esperado: é a recusa a implicar-se com a escolha feita. Se a mulher apostou todas as suas fichas na vida amorosa, na esperança de que o dom do amor pudesse reparar o dano imaginário, é do homem que ela vai cobrar a responsabilidade por sua frustração. O “domínio

⁴⁴ Freud, Conferência XXXIII das *Novas lições introdutórias à psicanálise* (1932-33); “A feminilidade”. OC vol. III p. 3.164-3.178. Trecho citado à p. 3.178.

das exigências desenfreadas e sem lei” a que Lacan se refere no *Seminário 4* a respeito da frustração transforma-se, quando a relação amorosa revela seus limites inevitáveis, no domínio das acusações silenciosas, da desesperança e das fantasias de “vingança adiada” a que se refere Nietzsche ao tratar do ressentimento. A mulher que se subjetiva como imaginariamente castrada – esta a equivalência a que me refiro, entre a castração feminina e a castração infantil, no caso daquelas que dependem do outro para fazer valer sua vontade e sua palavra – cede de seu desejo para fazer dele uma demanda dirigida ao homem; o ressentimento é a cobrança do engodo presente nessa negociação quando as compensações se revelam insuficientes. A acusação ressentida que a histérica dirige ao homem amado talvez seja uma retomada da primeira acusação dirigida à mãe, por tê-la feito mulher, privada não de falo, mas de um pênis – pois o marido não é, no começo da vida amorosa, um substituto da mãe no inconsciente?⁴⁵

O que a histérica não percebe é que o reconhecimento que ela demanda de seu amado – que ateste que ela *seja*, para ele, o falo – contribui para perpetuar sua privação.

“Só quando ele me perder é que vai me dar valor”: qual psicanalista nunca escutou uma frase assim? A intervenção mais produtiva nesse caso seria pedir à analisante que explique, então, de que valor se trata, desfazendo a fantasia de que existe entre ela e o(a) analista um pressuposto sobre a evidência de um

⁴⁵ Ver Freud, *A sexualidade feminina*, (1931) em OC, vol. III, p. 3.077-3.089.

valor que ela espera ver reconhecido *a priori*. O que o analista desfaz com sua pergunta sobre o valor é a coincidência que a histérica constitui, na fantasia, entre o falo e o *ser*. Com isto, o analista consegue manejar seu lugar na transferência, frustrando a demanda de que seja ele o próximo a reconhecer, nela, o valor – ou seja, o falo. Fazer reconhecer o falo, seja isso o que for, depende de que ela fale – o que já implica risco. A pergunta serve também de gatilho capaz de fazer disparar a dúvida, ali onde parecia existir uma certeza: será o outro que não lhe confere valor ou é ela que não faz valer... o quê? sua palavra; seu desejo; sua diferença; seus recursos... podemos seguir indefinidamente por aí até que ela perceba sua responsabilidade como *agente da privação fálica* em que se instalou.

É possível que o analista receba a princípio, como resposta à sua pergunta sobre o valor, uma enumeração das qualidades não dessa mulher, mas de seu parceiro. Possivelmente, será uma enumeração coberta de despeito e de tentativas de desqualificação; isto indica que o ressentimento terá cedido lugar à retomada da inveja, que rapidamente se deslocará para o analista, suposto "dono do falo", na expressão de Juan-David Nasio⁴⁶. Este é um bom ponto de partida para a atualização, na transferência, do complexo de Édipo.

⁴⁶ Juan-David Nasio, *Como trabalha um psicanalista?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. Tradução de Lucy Magalhães.

O paciente sente-se humilhado e derrotado pela revelação de que, na realidade, é o objeto o que contém as qualidades valiosas que ele havia atribuído a seus próprios poderes criadores. Na análise observa-se que quando diminuem as vivências de ressentimento e vingança, o paciente [...] sente inveja em forma consciente [...]⁴⁷.

A clássica acusação – “você tem, mas não me dá” – permite refazer o caminho de volta: do marido, objeto do ressentimento atual, ao analista; do analista ao pai do segundo tempo do Édipo; deste à mãe fálica do primeiro tempo do Édipo, até chegar – por efeito da renúncia do analista em satisfazer ou consolar sua analisante – à possibilidade de (re)simbolização da diferença sexual. Tantas vezes já se escreveu em psicanálise sobre a simbolização da diferença sexual que chegamos a perder a dimensão de suas consequências. Embora a resposta a essa questão pareça evidente aos analistas, ela ainda encobre uma confusão entre o campo da teoria psicanalítica e o das teorias sexuais infantis de onde Freud extraiu suas observações.

Penso que nós, analistas, poderíamos experimentar pensar a diferença sexual anatômica como a que ocorre entre um órgão que se dá a ver e outro que não se dá a ver. Enunciada a diferença dessa maneira, estaremos mantendo claramente suas implicações imaginárias, tributárias da visibilidade. Por outro

⁴⁷ H. Rosenfeld, *Una investigación de los aspectos agresivos del narcisismo* apud Kancyper, cit., p. 47.

lado, a mesma formulação, sem a necessidade de qualquer acréscimo conceitual, diz por si mesma que não há nenhuma essência diferenciadora entre a anatomia sexual de homens e mulheres além da visibilidade. Isto evitaria a contaminação dos enunciados psicanalíticos pelas teorias sexuais infantis – o que não é tão simples quanto parece. Toda vez que, na teoria, escrevemos sobre a “inferioridade do pequeno órgão sexual da mulher”, ou sobre a “falta” que caracteriza a anatomia feminina, etc., estamos inscrevendo a diferença sexual no conjunto de significações imaginárias próprias das teorias sexuais infantis. Mais, ainda: estamos alinhando automaticamente a falta (simbólica) de objeto, base de todas as relações de objeto para a teoria psicanalítica, à falta (real) de pênis na mulher, com todas as implicações (imaginárias) de inferioridade de um sexo em relação ao outro. No entanto sabemos que se um objeto falta, desde a origem, aos humanos, este objeto está muito além, ou muito aquém, do pênis, que não passa de mais uma expressão metafórica – privilegiada, não nego – deste objeto que é simbólico porque não há.

Voltando, então: imaginar a diferença sexual como evidência de superioridade de um sexo sobre outro só é possível se o sujeito organiza o mundo, à maneira infantil, como se fosse administrado por um Outro que distribui os dons e as faltas de acordo com suas preferências, o que é o mesmo que dizer: de acordo com quem se identifica mais ou menos com Ele. Isso não nos faz lembrar a imagem de Deus Pai do Velho Testamento, premiando e castigando seus filhos conforme trabalhem

para Sua maior honra e glória? Não faz pensar em Seus substitutos terrenos, os Monarcas, ou ainda no Pai imaginário, que regem as relações de poder do ponto de vista da fantasia?

Simbolizar a dialética das visibilidades sexuais como *pura diferença*, sem qualquer sinal de valor positivo ou negativo, implica destituir a face imaginária do Outro: a face do amor, das preferências (maternas/paternas), dos apelos à identificação. Implica também aceitar a condição mais radical de nosso desamparo: essa que decorre do fato de que vivemos sim em uma ordem simbólica, mas essa ordem é *impessoal*. Ninguém está acima das relações que homens e mulheres estabelecem entre eles; ninguém distribui prêmios e castigos, organiza os dons conforme os méritos e os deméritos, ninguém faz justiça por nós. A saída do ressentimento para a mulher histérica depende dela se fazer irmã do homem em sua orfandade comum – o que é quase impossível em uma análise se o analista não conhecer intimamente que esta também é sua condição, seja o analista homem ou mulher.

O apego ao dano nos obsessivos

Na clínica, tenho encontrado o ressentimento com muita frequência do lado da neurose obsessiva. Os obsessivos enganam. São capazes de manter pela vida afora uma frenética atividade: rivalidades, lutas, conquistas, empreendimentos. Mas

sua posição é fundamentalmente passiva. O obsessivo só é de fato ativo, no sentido da finalidade pulsional, quando é tomado por impulsos de controle sádico do objeto. De resto, toda sua atividade reduz-se a atender à demanda do Outro. Ele está, literalmente, nas mãos do Outro. No que diz respeito à posição subjetiva, não se pode chamar de ativa esta movimentação sem autonomia. Quando Freud se referiu ao montante de atividade necessário para a obtenção de uma finalidade passiva, poderia ter em mente não um masoquista clássico, mas um neurótico obsessivo.

Na origem da neurose obsessiva, Freud observou ter encontrado frequentemente a criança que foi a preferida de sua mãe. O filho, ou filha, que conheceu o prazer insubstituível de ter sido cumulado por um excesso de carinhos e cuidados. Conheceu o gozo da passividade que advém deste investimento libidinal um tanto excessivo – mas conheceu, sobretudo, a certeza de *ser*, para sua mãe, o objeto cujo valor não teve de se provar –, valor antecipado e garantido desde o lugar de onde se representa, para a mãe, a falta imaginária de objeto que a criança foi convocada a preencher. E como não poderia deixar de *ser*, o obsessivo também conhece a angústia decorrente dessa dupla posição passiva. Não me refiro apenas à angústia de castração, agravada, quando da rivalidade edípica com o pai, pelas fantasias passivas que acompanham a transferência de amor, da mãe castrada ao pai potente, no segundo tempo do Édipo. O obsessivo conhece uma angústia anterior a esta, a ameaça da

dissolução subjetiva decorrente do risco de ser tomado como objeto privilegiado de sua mãe.

A duplicidade da posição do sujeito na neurose obsessiva explica a ambivalência que marcará suas relações afetivas durante toda a vida. Ele fará tudo para repetir a experiência de gozo passivo na relação primordial com o Outro; tudo, desde que seja possível manter o pai em seu lugar de interdição, de modo a fazer da união impossível um encontro proibido.

Fará tudo; vamos separar os dois termos dessa expressão. Escrevo que fará, pois a atividade é fundamental para barrar, em ato, a posição passiva que ele ocupa no fantasma. Escrevo tudo, pois a pretensão de totalização fica mantida: o obsessivo não se contenta em fazer menos do que tudo o que lhe exige o *supereu*.

Neste sentido as expressões sintomáticas da neurose obsessiva, sobretudo no plano das racionalizações, podem ser confundidas com delírios paranoicos. Mas o obsessivo não passa de um *paranoico de pequenas causas*. A totalidade que ele pretende alcançar não é, como a do paranoico, a de um mundo no qual ele ocupe o centro. O que ele pretende é que o Outro não tenha falta nenhuma. Temendo aquilo que já sabe – que a Lei, para ele, a excessiva demanda materna está sempre periclitante, pois nada garante que mantenha o limite que convém –, o obsessivo se faz um defensor implacável da legalidade. Na falta de compreensão simbólica da Lei, é na defesa da legalidade que ele tenta garantir a potência do pai.

O sintoma obsessivo tenta refazer os poderes de um pai que o sujeito supõe ter assassinado – sozinho. Ele é o poeta do mito freudiano, filho predileto de sua mãe, que reinventa a narrativa da morte do tirano colocando-se no lugar do herói. Usurpador do lugar dos irmãos, o obsessivo se esquece de que a morte do pai resultou de um ato coletivo. Não sabe que a dúvida que o atormenta, da qual tenta se esquecer e que se atualiza no sintoma, não é para com o pai tirânico, legitimamente assassinado, mas para com a coletividade que matou o pai e instaurou a Lei, deslocando os homens da submissão à tirania do UM para a tirania do desejo inconsciente.

Preso de ilusões individualistas, o obsessivo acredita cumprir o ideal moderno do *self-made-man*; pensa-se como senhor de seu destino, portanto culpado do ato que libertou a todos os irmãos do jugo do pai da horda. Ao tomar a Lei ao pé da letra – atitude que cabia muito bem no contexto regido pelo rígido código burguês do século XIX, e que hoje parece ridiculamente ultrapassada – o que o neurótico obsessivo tenta anular é o caráter simbólico da interdição ao gozo. Seu desejo de ficar sozinho com a mãe, de ser seu homenzinho, é tão ameaçador que ele invoca não o pai da Lei, mas o velho patriarca castrador, tornado obsoleto nas democracias modernas.

A ambivalência que marca suas relações consiste em: de um lado, tentar se valer da insatisfação do outro para se oferecer como objeto complementar; ceder ao desejo do outro, nunca ao seu. De outro lado, interditar seu próprio gozo com um afã que sugere uma formação reativa, fortalecida pela tenacidade

própria das pulsões anais. Há uma jogada oportunista aí; o obsessivo conta em manter o pai a um só tempo potente o suficiente para castrá-lo, mas satisfeito com ele o suficiente para afastar esse risco. Como se contasse em gozar, só um pouquinho, quando o Pai se distrai. Não que sua inocência presumida não seja sincera: ele entraria em pânico se seu oportunismo fosse bem-sucedido.

É nos obsessivos que a covardia moral se revela com mais clareza; neles o ressentimento, quando falha a solução de compromisso, é mais resistente. O ressentimento serve bem a essa passividade que não se confunde com imobilidade; o ressentido parece ativo, mas suas ações são, de fato, reações. Vamos encontrá-lo sempre muito ocupado com seu *eu* (moi), que ele administra com zelo de quem tenta, em vão, evitar que um estranho penetre. Nenhum outro. Nenhum Outro. Tanto zelo conduz à inibição dos atos que poderiam abrir caminho para as representações recalçadas. Ou ao outro sentido da inibição, aquela recusa em pôr à prova, em ato, uma potência que fica sempre prometida na forma de *potencial*. Potência inflada na fantasia, que preserva eternamente a esperança depositada sobre o querido bebê: satisfazer plenamente a mamãe. Potência temida, frente a qual o obsessivo recua fazendo-se de impotente.

A interdição da produção de um ato que represente o sujeito do desejo traz como contrapartida uma interiorização do *eu*, resultado do trabalho das forças pulsionais poderosas que, impedidas de esgotar-se na ação, voltam-se para o pensamento. O pensamento, por sinal, é o palco da neurose obsessiva

– ao contrário do que acontece na histeria, cujo palco é preferencialmente o corpo, acompanhado de sintomas de vazio de pensamento. No pensamento, o obsessivo argumenta, justifica e reivindica alguma espécie de reconhecimento. No pensamento ele engendra vinganças contra aqueles que lhe negaram o devido reconhecimento (assim como se culpa por essas fantasias condenáveis). Reconhecimento "devido": pelo quê? Por quem?

Não é do campo materno que o obsessivo espera reconhecimento. Ao contrário: o olhar da mãe foi quem lhe garantiu, antecipadamente, seu valor especial. O que o obsessivo espera – nisso consiste seu oportunismo – é *fazer valer a lei da mãe no terreno do pai*⁴⁸. O que é a lei da mãe? O imperativo de gozo. Como contrabandeá-lo para o terreno do pai? Interpretando a Lei (que interdita o gozo) como se fosse o imperativo de submissão ao Outro, agora deslocado para o campo dos significantes associados ao Nome do Pai. Minha observação sobre este ponto, na clínica, me faz pensar que as moções de transgressão mantidas secretamente pelos obsessivos – na linha do que Freud denominou a "delinquência por sentimento de culpa" – não atendem unicamente às tentativas de se fazer castigar por suas fantasias incestuosas. São tentativas de tentar fazer valer a "lei" da mãe no terreno organizado, simbolicamente, pelo Nome do Pai.

⁴⁸ Nesse ponto vale retornar à hipótese sobre a privação, no trecho sobre o ressentimento na histeria.

O ressentimento articula-se, aqui, ao fato de que tudo isso é feito, como se diz, por baixo do pano – um bom lugar para, aliás, para quem quer realizar uma representação metafórica do incesto. O obsessivo quer trapacear com a Lei sem enfrentar o pai. Para enganá-lo (o que só é possível se enganar a si próprio) ele se faz legalista, mais realista que o rei. Sua atividade consiste em dar razão ao Outro em sua versão imaginária, de autoridade atenta a seu bom comportamento – daí o sentido da analogia freudiana, das formações obsessivas com as religiões⁴⁹. Desse lugar de bem-comportado, de quem tudo cede ao desejo do Outro, o obsessivo espera do pai um duplo reconhecimento. Que reconheça sua inocência. Mas que ateste, sem que ele tenha de provar, sua potência – aquela que lhe foi garantida por antecipação pelo olhar amoroso da mãe. Não duvidemos de que esse investimento materno transfere de fato potência fálica ao filho(a). Só que o exercício dessa potência o ameaça – dessa vez, no plano da angústia de castração.

A ambivalência dessa moção de reconhecimento na neurose obsessiva torna sua realização impossível. Pois o reconhecimento da potência desse filho singular, por parte do pai, colocaria em dúvida a inocência dele. E vice-versa: para que ele se apresente como tão inocente quanto pretende, precisa convencer o pai da falibilidade de sua potência. Neste sentido, o obsessivo está permanentemente a convocar seu próprio fracasso, e não é raro que denuncie as manifestações

⁴⁹ Em *Totem e tabu* (1914).

de sua potência como se fossem pretensões de onipotência. Só haveria um modo de ele realizar seu suposto valor: uma conquista inadvertida, obtida sem esforço, mas, sobretudo, sem que o sujeito tivesse de se expor. Ao quê? Ao fracasso – a decepção da mãe. Ou ao sucesso – a ira do pai.

Esse mesmo sujeito que aposta em segredo na chance de uma conquista sem riscos, enquanto se empenha em oferecer ao Outro segundas provas de dedicação a "causas" que não lhe interessam, há de queixar-se de que suas ações não recebem o mérito devido. O ressentimento denuncia a impossibilidade de sucesso dessa dupla empreitada. Se ele preserva sua pureza – que é também um modo de preservar a criança maravilhosa de sua mãe – isto lhe custa sua potência. Não é raro que o obsessivo se apresente como aquele cara legal, bonzinho e inofensivo. Um que "não faz questão". Nas mulheres, entre as obsessivas encontramos as mães mais dedicadas, as esposas mais sacrificadas; essas que não querem nada para si. Em silêncio, esperam pelo reconhecimento do seu sacrifício – esperam ser ressarcidos pela potência renunciada. Mas como alguém há de reconhecer, no neurótico obsessivo, um valor que ele preserva em potência e não se arrisca a colocar em ato? E como alguém pode indenizar toda uma vida vivida em nome da submissão ao desejo dos outros, que o obsessivo elege como representantes do seu?

Ganhar o jogo sem entrar no jogo

Felipe foi o primeiro filho de uma mãe doentia. De qual doença, não sabe me dizer: a família vivia na roça, os ataques da mãe tinham explicações misteriosas. Só se sabe que a mãe era muito nervosa, e precisava ser poupada de contrariedades. O pai, trabalhador, tinha um filho bem mais velho de um primeiro casamento. Com este moço, trabalhava duro na pequena propriedade, enquanto Felipe fazia companhia à mãe. Felipe foi um filho entregue à mãe; o pai, parece, não mostrava grande interesse por ele. Tinha o filho mais velho a seu lado. Só quando a mãe faleceu, na adolescência de Felipe, é que o terno amor por seu pai se revelou a ele. Mais tarde, quando o irmão primogênito se casou, cuidou carinhosamente do velho até a morte, com dedicação de mãe. Não foi difícil aproximar-se do pai inválido; difícil era afirmar-se diante do pai quando este ainda estava forte. Não sabe dizer se foi amado por ele.

Felipe não teve filhos. Aos 50 anos, vivia há dez com uma mulher mais velha, em uma relação de companheirismo sem atração erótica de parte a parte. Funcionário público em uma cidade pequena, candidatou-se, *por insistência de colegas de trabalho*, a um cargo político. O partido que representava estava em ascensão na época e Felipe não teve de se empenhar na campanha para ser eleito. Não foi sua escolha: foi o desejo dos outros – assim o ato de candidatar-se prescindiu do empenho da palavra do sujeito.

Quando seu mandato estava para vencer, Felipe procurou análise. Tinha sido, afinal de contas, um bom político. Agir em nome da lei era com ele mesmo. Agora, tratava-se de decidir se queria tentar reeleição. A conjuntura havia mudado; seu partido sofrera deserções, estava bem menor. Alguns correligionários se candidataram; agora seriam rivais. Felipe queria tentar a reeleição, mas não bancava a escolha. É importante registrar que o exercício de seu mandato foi muito sofrido para ele. Expor-se, na cena pública, era quase insuportável. Cada vitória obtida custava-lhe muitas noites sem dormir – não antes da briga, mas depois. Vencer era custoso. Fazer valer sua palavra, seu empenho, seu voto, despertava nele fantasias paranoides sobre a retaliação terrível dos rivais. A ambivalência aumentava. Era melhor sair da vida pública. Seu lugar era em casa, quietinho. Seu lugar: junto da "mãe". O espaço público – bem ou mal, terreno do pai – parecia ameaçá-lo. Mas o problema é que ele tinha gostado da briga. Tinha gostado de fazer valer, publicamente, a potência de sua palavra.

Conseguiu que dois ou três amigos se empenhassem em sua candidatura, como da primeira vez. Isto lhe permitiu candidatar-se novamente "por pressão do eleitorado". Como da primeira vez, não se empenhou na campanha. Na análise, fazia a apologia de sua pureza. Que não usaria os métodos dos outros. Que jamais daria tapinhas nas costas dos eleitores. Queria fazer política sem sujeitar-se ao jogo político. Felipe apostou na consistência do *ser*. "Quero ser eleito por aquilo que *sou*". Como se isso se fizesse evidente por si só.

Na sessão seguinte à eleição, veio arrasado. Já sabia que não fora eleito. Culpou a tudo e a todos; nunca tentaria outra vez. Nunca perdoaria essa injustiça – por parte de quem? A derrota lançou Felipe num longo período de ressentimento. Parece que essa passagem estava sendo há muito tempo esperada: ali, no ressentimento, ele se *instalou*. O ressentimento atendia aos dois termos de sua ambivalência. Do lado do gozo, Felipe mantinha a convicção sobre a totalidade do *ser*. Cada vez que acusava a ingratidão do "eleitorado", cada vez que se queixava de injustiça, de falta de reconhecimento, Felipe afirmava a um só tempo a integridade do *ser* e a inocência de seus atos. Estava convicto de ter perdido a eleição por excesso de ética, por ter se recusado a jogar "o jogo dos outros". Como se quisesse ganhar o jogo sem jogar. Atitude característica do filho predileto da mãe. Foi o pai imaginário quem não soube reconhecer seu valor?

Recolhido de volta a seu cantinho, o ressentido conta com a vantagem secundária de parecer "profundo", introspectivo, psicologicamente interessante. Sua expressão predileta é o monólogo interior, produzido incessantemente em consequência de sua recusa em fazer contato com o outro.

A queixa ressentida propiciava a Felipe o gozo de "saber-se" especial, ao mesmo tempo em que repetia incessantemente uma moção passiva de amor ao pai. As ruminações de Felipe o mantinham a salvo de medir-se com seus próprios ideais. Ao mesmo tempo, permitiam que ele gozasse da *vingança adiada* que, de acordo com Nietzsche, é a fantasia central que sustenta

o ressentimento. Uma vingança pela qual ele não moveria uma palha; se existe justiça no mundo – a justiça do olhar do Outro – Felipe seria vingado. Mas o Outro já havia efetuado, em sua vida, um deslocamento irreversível: da mãe ao pai, ambos imaginários. Se a primeira encarnação imaginária do Outro é a mãe, a segunda é o pai, que intervém na relação dual pela via da linguagem. Em psicanálise, o pai significa aquele que introduz a dimensão pública ao sujeito. Se a mãe pré-edípica é onipotente, o pai é uma instância de poder. Arrisco afirmar que o Outro, a partir daí, será sempre, imaginariamente, representado por alguma instância de poder⁵⁰.

Para o neurótico obsessivo, não basta o consolo de refugiar-se no colo de sua mãe. Bem que ele o faz, e aí encontra seu gozo (é o que vem procurar, na transferência, ao lamentar-se para a analista). Mas ele já está em dívida com o pai. É na vida pública que quer ver reconhecido seu valor. Só que ele espera obter reconhecimento sem se pôr à prova. Custou mais de um ano de análise a Felipe até que ele percebesse que tinha feito por perder a eleição. Mais de um ano para que ele percebesse sua responsabilidade na derrota, e também para que entendesse por que se fez derrotar: porque temia, acima de tudo, sair do colo da mãe para medir-se com o pai. Mesmo sua mulher "de mentirinha", com quem não mantinha relações sexuais, fazia parte do truque de tentar viver uma vida de homem

⁵⁰ Desenvolvo melhor essa ideia no ensaio "Visibilidade e espetáculo", em: *Video-logias – ensaios sobre a televisão*, Eugênio Bucci e Maria Rita Kehl. São Paulo: Boitempo, 2004.

"normal" sem enfrentar a castração simbólica. As mulheres, dizia Felipe, me fazem baixar os olhos. Eu sempre me sinto muito pequeno diante de uma mulher.

A análise terminou quando Felipe mudou-se para outra cidade. Uma cidade maior, onde ele foi aprovado em um concurso para tornar-se professor universitário. Dessa vez, ele estudou para ganhar, e ganhou. Fez valer sua potência em ato: a vingança imaginária, eternamente adiada, deu lugar ao que representou, para ele, uma volta por cima.

A pretensão do ressentido de que seja possível ganhar o jogo sem jogá-lo pode ser ilustrada com uma sentença de Nietzsche, o filósofo do ressentimento, extraída do primeiro capítulo de *O crepúsculo dos ídolos*⁵¹:

Como? Vós escolhestes a virtude e o peito estufado, mas olhais ao mesmo tempo invejosamente para as vantagens dos inescrupulosos? Com a virtude, *renuncia-se* contudo às "vantagens"... (escrito na porta de um antisemita).

⁵¹ Friedrich Nietzsche, *O crepúsculo dos ídolos* (1888). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. p. 12.

2.

NIETZSCHE E O RESSENTIMENTO

Nietzsche foi o filósofo que desnudou a patologia do ressentimento e articulou-a aos valores morais impostos pelo cristianismo. O ressentimento ocupa um lugar de destaque em sua filosofia cujo objeto central, desde *O nascimento da tragédia* (1870) até *O crepúsculo dos ídolos* (1888), sempre foi a crítica dos valores que impregnam a vida moderna. Esta crítica inclui o estudo da gênese dos valores a partir de Sócrates e Platão, que destruíram o espírito trágico da Grécia pré-socrática, e a proposta de transformação do próprio princípio de onde derivam esses valores. Na modernidade, os valores predominantes foram criados a partir da aliança entre a tutela da Igreja e a coerção que o Estado impõe sobre os instintos vitais, em troca da proteção aos indivíduos. O Estado, escreve Nietzsche, foi a mudança mais profunda que a humanidade produziu¹; sua tutela contribuiu para transformar os homens ativos em culpados. A força coercitiva do Estado sobre os homens, até então nômades e livres,

¹ Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral – uma polêmica* (1887). São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de Paulo César Souza. Sobre o Estado: tese 2, parágrafo 17.

desvalorizou a força dos instintos² produzindo sua interiorização progressiva, até que os instintos vitais de dominação e destruição passassem a se voltar contra os homens, gerando culpa e má consciência. O homem civilizado, para Nietzsche, é um eterno culpado de todas as suas manifestações vitais em obediência aos valores morais em que acredita. Quanto mais se submete e desvaloriza a "força dos instintos", mais se enfraquece, e se entrega à tutela moral dos sacerdotes e das autoridades.

Contrário a toda afirmação metafísica sobre a natureza dos valores, Nietzsche – depois de anunciar a morte de Deus – afirmou repetidamente que os valores são criações humanas determinadas a partir de conflitos de força e de poder. Neste sentido, sua crítica dos valores é também uma crítica à noção de verdade. Também a verdade, para ele, é criação humana que corresponde não a alguma relação privilegiada com as "coisas em si", mas às conveniências dos homens. Não existe, no pensamento de Nietzsche, uma verdade filosófica que não dependa de um ponto de vista moral; sua filosofia, segundo Roberto Machado³, articula conhecimento e a moral a fim de chegar a um ponto de vista crítico sobre ambos. Nietzsche não oferece a seus leitores o porto seguro de um pensamento ortodoxo, uma proposta sobre a verdade, uma certeza qualquer. Ao con-

² Ideia que lembra a análise freudiana a respeito da renúncia pulsional imposta pela moral civilizada, e o inevitável preço em mal estar que ela cobra. Ver por exemplo *O mal-estar na cultura* (1929-1930) ou "A moral sexual civilizada e a nervosidade moderna" (1908).

³ Roberto Machado: *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

trário, ele não cessa de perguntar: por que os filósofos desejam a verdade? por que supõem que ela esteja a seu alcance? por que estamos tão convencidos de que a verdade vale mais do que a ilusão? Para concluir dizendo que não, não temos nenhum interesse na verdade – a não ser quando ela nos convém. Uma ilusão que serve à expansão da vida vale mais que uma verdade que diminui nossa potência vital.

Se Nietzsche recusa a ideia de uma verdade absoluta, qual o critério último sobre o qual se apoia seu julgamento do conhecimento filosófico e da moral? Este critério é a vida, sua potência, seu contínuo movimento de expansão. Oposições como bem e mal, verdade e falsidade, não são para ele oposições "naturais": elas se estabelecem em consequência de antagonismos de forças. Sua filosofia pretende analisar a gênese dessas oposições a partir dos conflitos de forças que os criaram, os quais vão muito além da mera luta pela conservação das espécies. São conflitos de poder.

Uma criatura viva quer antes de tudo dar *vazão* à sua força – a própria vontade de poder – a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso⁴.

Em Nietzsche, todos os valores são criados pelo homem, mas nem sempre são impostos pelos mais fortes aos mais

⁴ Friedrich Nietzsche, *Além do Bem e do Mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*; parágrafo 13. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Tradução de Paulo César Sousa.

fracos. Ao contrário: para ele, a moral é invenção dos derrotados. Exemplo máximo disso é a moral cristã, segundo a qual o Bem está do lado dos fracos e dos sofredores e o Mal, do lado dos mais fortes. Aqueles valores que predominam no ocidente judaico cristão foram criados pelos fracos, pelos impotentes, pelos derrotados na luta *da* vida (e não na luta *pela* vida) que em Nietzsche se define sempre como vontade de potência, de dominação, expansão de si mesma, poder⁵.

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor "bom" e "mau?" e que valor têm eles? [...]. Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro⁶?

A noção de Bem e de Mal criada pelos derrotados funciona, por um lado, como "vingança espiritual" contra os mais fortes, já que a força e o egoísmo são condenados como expressões do Mal e a humildade e a fraqueza, elevadas à categoria de Bem. Funcionam também, por outro lado, como recursos de domesticação dos derrotados, que a partir de uma moral "escrava" consolam-se de suas derrotas, abandonam a luta e esperam pela recompensa prometida para depois da morte.

⁵ "Eis o segredo que a vida me confiou: vê, disse ela, eu sou o que deve superar a si mesmo indefinidamente". Em: *Além do bem e do mal*, parágrafo 259.

⁶ Idem, p. 9.

É importante distinguir, em Nietzsche, a moral aristocrática, que ele considera "sadia" – e que pode ser valorizada como uma ética, no sentido espinosiano – da moral escrava, "contranatural". Tomemos para isso a primeira dissertação da *Genealogia da moral*, que privilegia o antagonismo entre "bom e ruim" em oposição a bom e mau⁷; o primeiro corresponde à ética aristocrática, o segundo à moral escrava.

A indicação do caminho certo me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para "bom" cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, "nobre", "aristocrático", no sentido social, é o conceito básico a partir do qual se desenvolveu "bom", no sentido de "espiritualmente nobre", "aristocrático", de "espiritualmente bem nascido". [...] um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz "plebeu", "comum", "baixo", transmutar-se finalmente em "ruim"⁷.

Nesse trecho fica claro que os conceitos de nobreza e aristocracia em Nietzsche designam as qualidades de uma elite do espírito. Enquanto a ética aristocrática é afirmativa e geradora de valores – nasce de um "triumfante sim a si mesma", a moral escrava é negativa. Os aristocratas, que são

⁷ Nietzsche, *Genealogia da moral*, tese I, parágrafo 4, p. 21.

fortes, consideram-se automaticamente como "bons", sem se preocupar em julgar os outros como "maus". Para os aristocratas, o contrário do "bom" não é o malvado, é o "ruim" no sentido do que é fraco e vil. Enquanto sua moral é criadora, livre e alegre, a moral dos fracos é negativa, reativa e passiva. É o reflexo do ódio dos impotentes contra a vida. Neste sentido devemos considerar como "escravos", no sentido nietzschiano, não aqueles subjugados pelos vencedores de uma batalha e sim os que escolhem a servidão voluntária, a humildade autoimposta, a vida rebaixada.

De acordo com a ética aristocrática, podem ser considerados bons todos os atos e acontecimentos que intensificam as potências vitais, sendo maus aqueles que rebaixam ou inibem o movimento de permanente expansão da vida – ao contrário do ideal ascético dos fracos, que também expressa uma vontade de potência, só que negativa: naquele caso, a passividade e a fraqueza é que estariam do lado do Bem; a atividade e a força, do lado do Mal. A vida é o critério que decide tanto a moral escrava quanto a ética aristocrática – nos primeiros, a vontade de potência expressa-se apenas em termos de conservação (da vida), enquanto nos últimos ela é vontade de poder e de expansão.

Já o conceito de "mau", essencial para diferenciar o homem dos animais, refere-se originariamente ao impuro e ao doentio, sem outras conotações morais. Só que o doentio, para este filósofo, é indissociável do que temos de mais humano; é o que torna o homem mais interessante do que as bestas. Diante das

ideias de mal e de perigo, trazidas pelos sacerdotes, "grandes odiadores" da história universal,

[...] a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior, tornou-se *má* – e estas são as duas formas fundamentais da superioridade até agora tida pelo homem sobre as outras bestas⁸!

O que Nietzsche pretende é "separar o preconceito teológico do moral" e propor outros critérios para a avaliação do bem e do mal.

É na relação entre fortes e fracos, vencedores e derrotados, escravos e "aristocratas" que se define o ressentimento. Este não é o sofrimento inevitável daqueles que, tendo lutado até o fim de suas forças, foram derrotados por alguém ainda mais forte. Em Nietzsche, o ressentimento é consequência inevitável das restrições pulsionais⁹ autoimpostas pelo homem ocidental "civi-

⁸ *Genealogia da moral*, p. 25.

⁹ Nietzsche não utiliza o termo pulsão, e sim instinto. Tomo a liberdade de escrever "restrições pulsionais" para mostrar a proximidade entre algumas ideias de Nietzsche e a psicanálise. Paulo César Souza, tradutor para o português das edições recentes publicadas pela Companhia das Letras, justifica o uso da palavra *impulso* nos casos em que Nietzsche empregou o termo alemão *Trieb* – o mesmo que, em Freud, se traduz por pulsão. "Por instinto se entende um comportamento inato, fixado hereditariamente, comum aos indivíduos de uma espécie" (nota 21 referente ao primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*). Souza chama a atenção ... "não só para o caráter ativo e irreprímível de *Trieb*, mas também para sua plasticidade e indeterminação" – o que o remete ao conceito freudiano de pulsão. Mas há passagens em que Nietzsche emprega a palavra *instinkt*; Paul-Laurent Assoun (em *Freud e Nietzsche, semelhanças e dessemelhanças*) lembra que em Nietzsche o instinto, desde

lizado". É a doença dos fracos que identificam sua fraqueza com os valores da bondade, humildade e altruísmo de modo a que os fortes, que eles não ousam enfrentar, pareçam maus, mesquinhos e egoístas. Nietzsche propõe a "transvalorização de todos os valores" a fim de curar seus contemporâneos do ressentimento, que está impregnado nos próprios termos da moral. Ao considerar como "bom" tudo aquilo que contribui para aumentar a potência vital e como "ruim" tudo o que amesquinha e rebaixa a vida, Nietzsche retoma alguns conceitos centrais na *Ética de Espinosa*, como veremos mais adiante.

Os fortes que se protejam dos fracos, escreve o filósofo – enquanto os primeiros entregam-se de peito aberto à vida, os segundos, temerosos e servís, ruminam silenciosamente sua vingança. Para os fortes o *mal* não está separado do bem; os inimigos devem ser respeitados e até mesmo amados.

No capítulo que Freud dedica à "Conduta para com os inimigos", em *Totem e tabu* (1912-13), encontramos uma concordância com duas ideias de Nietzsche. A primeira, de que para os povos primitivos o inimigo é valorizado e respeitado a tal ponto que, em algumas tribos, existem rituais de reconciliação para com o inimigo morto que visavam a converter o inimigo morto em amigo, guardião ou protetor de seus assassinos. Freud

Onascimento da tragédia, se define como "força inconsciente formadora das formas" que transparece na criação artística. Este é o texto em que Nietzsche estabelece os conceitos de apolíneo e dionísíaco, como duas destinações diferentes da força instintiva. Assoun sugere uma associação entre a dualidade apolíneo-dionísíaco em Nietzsche e a dualidade pulsional (Eros e Tânatos) em Freud.

cita a oração dos habitantes de Timor, pedindo perdão ante o cadáver do inimigo:

Não te encolerizes contra nós porque temos conosco tua cabeça. Se a sorte não nos tivesse sido favorável, seriam provavelmente nossas cabeças que se encontrariam expostas na tua aldeia. [...] Por que foste nosso inimigo? Não teríamos feito melhor permanecendo amigos? Teu sangue não teria sido vertido, nem cortada tua cabeça¹⁰!

O que esta oração revela é que os nativos do Timor não tinham necessidade de converter o inimigo em alguém moralmente condenável para justificar sua morte. A rivalidade é vista como uma circunstância, talvez um engano ("por que foste nosso inimigo?"), mas não necessariamente como um erro (moral), uma maldade.

A segunda proposta da ética nietzschiana diz respeito à separação entre a rivalidade guerreira e o juízo moral. O capítulo IX de *Além do Bem e do Mal*, intitulado "O que é nobre?" começa com a definição nietzschiana do "aristocrata":

Toda elevação do tipo "homem" foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática¹¹.

Em seguida afirma que tais tipos elevados necessitam de escravos, de hierarquias e do estabelecimento de diferenças

¹⁰ Freud, *Totem e tabu* (cit.), p. 1770.

¹¹ Parágrafo 257, p. 169.

de valores: o *páthos da distância* mantém a diferença entre as classes sociais, e possibilita, para os de cima, sua permanente auto-superação:

[...] desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados cada vez mais elevados, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo "homem", a contínua "autossuperação do homem", para usar uma fórmula moral num sentido supramoral¹².

Não há lugar para má consciência e piedade cristã ("ilusões humanitárias"...) na ética que se depreende do pensamento de Nietzsche. Se "a vida é dura", poupar os fracos só serve para enfraquecê-los ainda mais. A má consciência é o afeto negativo que os fracos querem despertar nos fortes a partir de sua derrota, culpando-os pelo uso da força. Mas como esperar que os fortes não sejam fortes, não utilizem sua força vital? O único mandato ético da filosofia de Nietzsche é: "torna-te quem tu és", que exorta os homens a se apossar de todos os seus recursos e não recuar diante da "força dos instintos".

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em

¹² Idem, 257, 169.

quantidade de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação* da vida, princípio de dissolução e decadência. Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora¹³?

Nietzsche não atenua em nenhuma circunstância sua defesa da vida como vontade de potência. Se os fracos sofrem a opressão dos fortes, estes não devem ceder à má consciência, assim como é inútil que aqueles queiram pedir aos fortes que deixem de ser fortes, querer que a força deixe de se expressar como força. Se existe uma moral em Nietzsche, este eterno doente, este homem recluso e solitário que proclamava a vida, a expansão e a luta, esta moral vai no sentido de exortar os fracos a que se fortaleçam – enquanto sua forma de luta consistir em justificar e valorizar sua fraqueza, estarão condenados ao ressentimento.

¹³ Idem, parágrafo 259, p. 170-171.

O livro que trata diretamente do ressentimento é a *Genealogia da moral*. O ressentimento não é o afeto que caracteriza a posição de todos os derrotados: só daqueles que, por motivos morais, foram covardes e cúmplices de sua própria derrota. Não é o sofrimento dos derrotados altivos, mas dos que se entregaram sem luta; ele nasce nas condições em que a ação que importa está proibida para o sujeito, convertendo o móvel da ação numa "vingança imaginária".

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira ação, a dos atos, e que apenas através de uma vingança imaginária obtém reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um "fora" um "outro", um "não eu" – este Não é seu ato criador¹⁴.

A relação entre o ressentimento e a muralha protetora do narcisismo – a rejeição defensiva de tudo o que é "não eu", própria do que o filósofo considera uma moral escrava – fica claramente estabelecida nessa passagem, em um vocabulário diferente, mas não oposto ao da psicanálise.

Embora alheio à psicanálise, o pensamento de Nietzsche aponta para o aspecto narcísico do ressentimento: este "não" dirigido à alteridade, a tudo o que é "não eu", remete à reação

¹⁴ *Genealogia da moral*, p. 29.

da cria humana a toda forma de interferência na relação com o Outro, que impede que o *eu* ainda malformado se estabeleça (e se imobilize) na suposição de ser idêntico a si mesmo.

O ressentido conserva a crença em sua integridade às custas de eleger inimigos.

[...] e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu o "inimigo mau", e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um "bom" – ele mesmo¹⁵!

O outro como "inimigo mau" é, portanto, essencial na manutenção do mecanismo de defesa próprio do ressentimento: é ele quem permite que o sujeito se mantenha dialeticamente do lado do "bom".

Bom, porque fraco – ou seja, inofensivo. O homem do ressentimento, incapaz de defender-se do mais forte ou competir com ele na luta pela vida, "passa a qualificá-lo de brutal, cruel, ignóbil"¹⁶ – o que o coloca automaticamente na posição do bom, generoso, digno. Nisto consiste a "moral negativa" do ressentimento:

¹⁵ *Genealogia da moral*, p. 31.

¹⁶ Scarlett Marton: "Bons sentimentos, venenos da alma". Artigo para *Folhetim (Folha de São Paulo)* de 26 de junho de 1986. Agradeço ao José Moura pela lembrança e pelo empréstimo do Suplemento.

[...] o fraco só consegue afirmar-se negando aquele ao qual não consegue se igualar¹⁷.

Esta operação mental, que possibilita ao ressentido evitar contato com tudo o que é "não eu", não o fortalece. Sua única força consiste em acusar os fortes. Mas:

[...] exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força¹⁸.

Isto porque a "moral escrava" transforma em mérito a fraqueza e a impotência:

[...] a impotência que não acerta as contas é mudada em bondade; a baixeza medrosa em "humildade"; a submissão àqueles que se odeia em "obediência" (há alguém que dizem impor esta submissão – chamam-no Deus)¹⁹.

A proposta da "transmutação de todos os valores", contida na primeira dissertação da *Genealogia*, é escandalosa para

¹⁷ Scarlett Marton, cit.

¹⁸ Nietzsche, *Genealogia da moral*, p. 36.

¹⁹ Idem, p. 38.

a moral cristã. A segunda dissertação trata da culpa e da má consciência, fundamentais na manutenção da constelação afetiva do ressentimento.

O ressentido é um escravo de sua impossibilidade de esquecer. Vive em função de sua vingança adiada, de modo que em sua vida não é possível abrir lugar para o novo. Mas como se trata de um vingativo passivo, seu silêncio acusador e suas queixas contínuas mobilizam, no outro, confusos sentimentos de culpa. Neste ponto a fenomenologia do ressentimento assemelha-se à da melancolia – mas não devemos nos deixar enganar por esta semelhança²⁰.

O ressentido acusa, mas não está seriamente interessado em ser ressarcido do agravo que sofreu. A origem da culpa, escreve Nietzsche, é a dívida – um conceito "muito material", lembra o filósofo, que remete à possibilidade de um pagamento concreto que libere o devedor. Mas no ressentimento, a dívida permanece impagável: a compensação reivindicada é da ordem de uma vingança projetada no futuro. Uma vingança adiada. Como o ressentido é um covarde, um "escravo", ele não concede a si mesmo os prazeres da vingança pelo exercício da crueldade, presentes em algumas formas antigas do direito²¹, nas quais a compensação do credor consistia em...

²⁰ Sobre as relações entre o ressentimento e a melancolia, ver o capítulo 1.

²¹ Quanto às formas arcaicas do direito à vingança, ver também Michel Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*.

[...] infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, como, por exemplo, cortar uma parte do corpo do devedor que parecesse proporcional ao tamanho da dívida. [...] Tornemos clara para nós a estranha lógica dessa forma de compensação. [...] substituir uma vantagem diretamente ligada ao dano (uma -compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima* concedida ao credor como reparação e recompensa²².

A natureza da compensação, já não material, mas "íntima", concedida ao credor em alguns casos do direito romano ou entre os egípcios, era "um convite e um direito à crueldade", ainda que uma crueldade regida e delimitada por lei. Foram esses modos de regulação da dívida que instituíram na história da humanidade a relação estreita, que hoje nos parece quase "natural", entre culpa e sofrimento. Nietzsche anula a "naturalidade" de tal relação ao perguntar:

em que medida pode o sofrimento ser compensação para a dívida? [...] na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava [...] o desprazer do dano por um extraordinário contraprazar: *causar* o sofrer – uma verdadeira festa [...] ²³.

²² *Genealogia da moral*. p. 58.

²³ *Idem*, p. 55.

O ressentimento seria fruto de uma espécie de solução de compromisso: entre os prazeres dessa "satisfação íntima" que consiste em cobrar uma dívida não na mesma moeda em que ela foi gerada, mas ao preço do sofrimento do credor; e a proibição cristã, civilizadora, de se gozar com a crueldade. Impedido de vingar-se diretamente, o ressentido aposta na vingança imaginária, eternamente adiada, que lhe permitiria gozar do sofrimento daquele que o ofendeu sem ter de se confrontar com sua própria crueldade. Que o castigo aconteça por obra do destino, ou pelas mãos de Deus – esta seria a vingança perfeita pela qual o ressentido espera eternamente. Na falta de tais golpes da sorte, ele acaba por apostar em um prêmio de consolação, que ainda lhe custaria barato: que o ofensor padeça eternamente de remorsos pelo que fez. Neste sentido, a má consciência (no outro) é indissociável das vantagens secundárias promovidas pelo ressentimento. Ao direito à crueldade como compensação contra os agravos, próprio das formas jurídicas arcaicas, Nietzsche contrapõe a origem da moderna justiça no terreno do ressentimento. Trata-se de:

[...] sacralizar a *vingança* sob o nome de *justiça* – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido – de depois promover, com a vingança, todos os afetos *reativos*²⁴.

²⁴ *Idem*, p. 62.

Que a justiça se fizesse como decorrência natural do "sentimento de estar ferido": o enunciado de que Nietzsche se vale para representar a aposta do ressentimento apaga o sujeito da enunciação. Fica clara para o psicanalista a recusa do vingativo em implicar-se com seu desejo de vingança. Com isto, perde-se a sabedoria que permitia aos ofendidos gozar com o castigo de seus algozes. Como já havia escrito em seu primeiro grande livro, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche insiste ainda uma vez na ideia de que a crueldade é condição da festa:

[...] é o que ensina a mais antiga e a mais longa história do homem – e no castigo também há muito de *festivo*²⁵!

Este desejo de vingança recusado é o núcleo doentio do ressentimento nietzschiano. Uma vez que não se permite reagir, só resta ao fraco – *ressentir*. O ressentimento é uma doença que se origina do retorno dos desejos vingativos sobre o *eu*. É a fermentação da crueldade adiada, transmutada em valores positivos, que envenena e intoxica a alma, que condenando-a ao não esquecimento.

Nem por isso o ressentido está livre de, também ele, padecer da mesma má consciência que ele gostaria de incutir nos fortes. O terceiro capítulo da *Genealogia da moral*, trata do ideal ascético, terceira forma de niilismo, versão moral da vontade de conservação da vida quando esta é fraca e decadente – e ainda

²⁵ Idem, p. 56.

assim, essa vontade de conservação é uma manifestação da vontade de potência. Só que se trata de uma vontade de potência que não reconhece a si mesma como tal. Uma vontade negativa de potência, que engendra comportamentos reativos nos quais a verdadeira vontade de potência pede atividade e afirmação de si mesma. O ideal ascético forma-se nesse movimento de reação: considera a vida um erro e valoriza a recusa em favor de uma outra vida.

E, para voltar a nossa primeira questão, que *significa* um filósofo render homenagem ao ideal ascético? Eis aqui ao menos uma primeira indicação: ele quer *livrar-se de uma tortura*²⁶.

A vida, a vontade de poder, a força dos instintos torturam os mais fracos.

"Invenção de um além para caluniar um aquém", escreve o filósofo Roberto Machado²⁷. O ideal ascético trabalha para caluniar a única vida verdadeira que existe em nome de uma outra vida ideal, depurada das tensões, conflitos e lutas – e também do gozo possível – que caracterizam essa vida.

O objetivo do ideal ascético é transformar o ativo em culpado. Se isso não afeta os aristocratas, serve de consolo aos escravos, que em vez de se defender acusam os fortes pelo uso

²⁶ Idem, tese III, p. 95.

²⁷ Roberto Machado, p. 66.

de sua força. Mas o ideal ascético também gera má consciência nos fracos, que passam a temer e a se arrepender de todas as manifestações de seus últimos impulsos vitais.

A má consciência instala-se no ressentido, assim, por duas operações complementares: a interiorização dos instintos e a acusação ascética, que transforma o ressentido em culpado por obra do "bom coração" do padre ascético. Não cabe aos fortes ajudar a curar o sofrimento dos fracos: esta é a tarefa do padre ascético.

A ele devemos considerar o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente. Somente assim entenderemos a sua tremenda missão histórica. *A dominação dos que sofrem* é o seu reino, para ela dirige seu instinto, nela encontra sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade²⁸.

Para cumprir na perfeição este papel, já percebemos que o padre ascético deve ser, também ele, um ressentido que se consola de sua renúncia autoimposta trabalhando para que os outros renunciem também. Deve ser ele também um doente, só que mais forte que os outros, capaz de dominá-los e protegê-los...

[...] contra quem? contra os sãos, não há dúvida, e também contra a inveja que têm dos sãos; ele tem que ser o opositor

²⁸ *Genealogia da moral*, cit. cap. 3, parágrafo 15, p. 115.

e *desprezador* natural de toda saúde e toda potência tempestuosa, dura, desenfreada, violenta e rapace. O sacerdote é a primeira forma de animal *mais delicado*, que despreza mais facilmente que odeia.

Esta é a grande insolência do pensamento de Nietzsche, escreve Roberto Machado: afirmar que o homem moral não é melhor do que os outros; pelo contrário, é um fraco, reativo, negativo – assim como um animal domesticado não é melhor do que os outros. O "domesticador" é justamente o sacerdote, indivíduo apenas um pouco mais forte do que o rebanho de fracos que ele controla, que se vale da má consciência para impedir que o sofrimento dos ressentidos se transforme em revolta potente, vital. O ressentido não se reconhece nas consequências de seus atos (ou de sua hesitação em agir). Ele espera que alguém seja culpado de seu sofrimento. Culpar o outro, escreve Nietzsche, é uma atitude característica dos doentes:

Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixezas e aparentes prejuízos, eles revolvem as vísceras de seu passado e de seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se do próprio veneno de maldade [...]. "Eu sofro:

disso alguém deve ser culpado" – assim pensa a pobre ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: "Isso mesmo, minha ovelha!" Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!*... Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isso se alcança uma coisa ao menos, com isso, como disse, a direção do ressentimento é – *mudada*²⁹.

Assolado pelos tormentos da má consciência, o ressentido passa a desconfiar de seus últimos impulsos de luta e vingança verdadeira. Assim, substitui seus projetos de vingança pela fantasia de uma vingança adiada; e a vontade de potência por uma vontade de... nada. Que ainda assim, tem algo de vital. O homem prefere querer o nada, pensa Nietzsche, do que nada querer. A vontade de nada, recusa das condições naturais da vida, é a última manifestação da vontade de potência, já que no mínimo permite dar algum sentido, algum valor – valor de renúncia – a esta vida tão mal vivida.

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um *para quê* no sofrimento [...] *O ideal ascético lhe ofereceu um sentido!* [...] uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida,

²⁹ Idem, idem, p. 117.

mas é e continua sendo uma *vontade!*...E, para repetir o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*³⁰.

Seria o ressentimento, em Nietzsche, o equivalente a uma solução de compromisso freudiana – entre a vontade de potência e o ódio à vida, entre o desejo de luta e a covardia? Se assim for, a estabilidade da posição ressentida é precária: é preciso um trabalho ativo para que ela se mantenha inalterada. Este é o trabalho da memória.

O ressentido, escreve Nietzsche, sofre de uma memória reiterada, de um impedimento a esquecer. O que ele não pode esquecer? O agravo contra o qual ele não reagiu no momento certo³¹. Por isso, não pode entregar-se ao fluxo da vida presente. Em Nietzsche, a memória é uma doença. O tempo não pode ser detido; a vontade não pode "querer para trás", isto é, corrigir o curso de suas escolhas passadas. A vida, para Nietzsche, jamais poderia ser esmagada pelas promessas de uma vida futura. A vida imortal é essa, que vivemos agora.

³⁰ Idem, parágrafo 28, p. 149.

³¹ "Basta que me façam algo de mal, e eu o 'retribuo', disso esteja-se seguro [...] Prece-me também que a palavra mais grosseira, a carta mais grosseira, são ainda mais humanas e mais honestas do que o silêncio. Aos que silenciam falta-lhes quase sempre finura e cortesia no coração; silenciar é uma objeção, engolir as coisas produz necessariamente mau-caráter – estraga inclusive o estômago. Todos os calados são dispépticos. – Veja-se que não desejo ver subestimada a grosseria; ali é, de longe, a *mais humana* forma da contradição e, em meio ao amolecimento moderno, uma das nossas primeiras virtudes" (*Ecce homo*, p. 29).

Paul Laurent-Assoun³², ao comparar os conceitos de doença em Freud e Nietzsche, escreve que "o ressentimento, paradoxalmente, nasce quando o que é privativo – a inibição de uma ação – torna-se "criador". Isto supõe a inversão da relação sujeito-ação-mundo: o homem do ressentimento precisa, 'em termos fisiológicos, das excitações exteriores para agir'. Em outras palavras: sua ação é, no fundo, uma reação. Daí o caráter "passivo" de sua concepção de felicidade, isto é, da expansão de si próprio³³".

Roberto Machado relembra uma passagem em *Além do Bem e do Mal* em que Nietzsche desmascara o ódio contra a vida, presente nos defensores da moral judaico-cristã ... "que, pela primeira vez, deram um sentido infamante à palavra 'mundo'³⁴". Escreve Machado:

A moral judaico-cristã, inversão total dos valores da ética aristocrática, expressa um enorme ódio contra a vida – o ódio dos impotentes –, contra o que é positivo, afirmativo, na vida; negação da vida que tem justamente a função de "aliviar a existência dos que sofrem". Em uma palavra, é nihilista.

³² Paul Laurent-Assoun. "Neurose e moralidade", em *Freud e Nietzsche, semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo, Brasiliense, 1989. Tradução de Maria Lúcia Pereira.

³³ p. 230.

³⁴ Roberto Machado, cit., p. 64.

Nietzsche intui também a porção de gozo que existe na resistência passiva do ressentimento.

O ressentido é alguém que nem age nem reage inicialmente; produz apenas uma vingança imaginária, um ódio insaciável. Visto que o homem se consumiria rapidamente se reagisse, acaba por não reagir; eis a lógica³⁵.

O ressentido vive a repetição de um gozo, presa da pulsão de morte, em vez de "consumir-se rapidamente" nos variados prazeres possíveis, na dinâmica das pulsões de vida. Para compensar a renúncia autoimposta, consola-se acreditando estar no caminho certo, no caminho do bem. Para Nietzsche, a religião fornece ao ressentido as vantagens secundárias de que ele necessita para continuar sendo um bom "animal domesticado", enquanto a ciência e as filosofias "simplificadoras" (mas nunca a arte, amiga da beleza e da ilusão!) lhe oferecem a segurança de conhecer a verdade. Na via oposta, o "homem livre" não prefere necessariamente o bem nem a verdade. Ele também ama o erro... "porque, viva, ama a vida³⁶!".

³⁵ Idem, p. 64.

³⁶ *Além do Bem e do Mal*, cap. 2 parágrafo 24, p. 31. No caso, a frase de Nietzsche refere-se aos erros da ciência – é ela quem, apesar de tudo, ama o erro porque ama a vida. Tomei a liberdade de citá-la para me referir à falta de escrúpulos do homem livre em relação à verdade e ao erro por supor que este deslocamento da citação não trai o pensamento de Nietzsche.

Nietzsche e Espinosa

A partir da ideia estabelecida pelos fracos, do bem como virtude dos que se deixam abater sem lutar e o mal como pecado da força que ousa se manifestar como força, Nietzsche buscou a origem da justiça no terreno do ressentimento. Neste caso, a justiça seria uma forma sacralizada de vingança, promovida pelos afetos reativos. O ressentimento não pode jamais ser gerador de valores, escreve o filósofo. Uma moral "nobre", feita para orientação dos homens superiores, nasce de um *sim* a si mesma e à vida.

O conceito de afetos ativos e afetos reativos, assim como a prevalência das potências vitais como critério de julgamento das ações humanas acima de todos os valores, devem ser examinados com o auxílio da *Ética* de Espinosa – filósofo que representou, para o século XVII, o mesmo espírito demolidor de crenças e ortodoxias que Nietzsche, para o XIX. Não é difícil perceber a influência da *Ética* de Espinosa sobre a orientação axiológica da filosofia nietzschiana. Já no século XVII o filósofo holandês propunha que o critério de avaliação de uma ação ou de um evento fosse o efeito produzido sobre a potência vital dos homens. Nietzsche retoma Espinosa, cujos intérpretes, afirma, esforçaram-se para não o compreender.

– ele, que remetera o Bem e o Mal para o reino das invenções humanas, e com fervor defendera a honra de seu Deus "livre" contra os blasfemadores³⁷.

Baruch de Espinosa³⁸, um judeu holandês nascido em Amsterdã em 1632, foi expulso da comunidade judaica da cidade aos 24 anos, após a publicação de seu *Tratado teológico-político* sob acusação de ateísmo, blasfêmia e propagação de um pensamento nocivo à comunidade religiosa.

A crítica a todas as formas de superstição, até mesmo as religiosas, marca a afinidade entre os pensamentos de Nietzsche e Espinosa. Superstições, para Espinosa, são paixões negativas nascidas do medo e da impotência humana em compreender o Universo. Oscilando entre o medo dos males e a esperança dos bens, as superstições servem para consolidar a relação entre "Deus colérico e Estado autoritário, mediada pelas autoridades terrenas". Em sua *Ética*³⁹, escrita entre 1661 e 1675 e publicada em 1677 pouco depois da sua morte, o filósofo aprofundou sua concepção antimetafísica da natureza humana, ao dispensar razões transcendentais para julgar a ideia do Bem e do Mal;

³⁷ *Genealogia da moral*, p. 71.

³⁸ Os dados biográficos sobre Espinosa foram extraídos do texto de Marilena Chauí na Introdução ao volume *Espinosa* da coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

³⁹ A *Ética* de Espinosa divide-se em cinco partes: Parte I: "De Deus". II: "Da natureza e da origem da alma". III: "Da origem e da natureza das afecções". IV: "Da servidão humana ou da força das afecções". V: "Da potência, da inteligência ou da liberdade humana".

não é preciso evocar uma razão última ou uma verdade sobrenatural para decidir sobre as causas e consequências de nossos atos no reino desse mundo. Espinosa recusou a existência das causas finais de todas as coisas, e procurou sempre desfazer a noção de mistério, que assombra e intimida os homens. "Qualquer ideia de um corpo qualquer, ou de uma coisa singular existente em ato, envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus⁴⁰".

Mesmo o Deus de Espinosa é um Deus antimetafísico, um Deus da Natureza, muito diferente do de Descartes, tido como o filósofo mais importante do século XVII. O racionalismo de Descartes, cujo famoso "Método" foi um projeto de restaurar, pela lógica, a confiança dos homens de seu tempo na verdade revelada (em última instância) por Deus, fica muito atrás do racionalismo de Espinosa, que desfaz a noção de mistério ao se servir da filosofia como instrumento de conhecimento racional "de Deus, da Natureza e da união do homem com a Natureza, isto é, com Deus⁴¹". Se Descartes, ao desconstruir todas as certezas pelo método da dúvida sistemática, acaba lançando mão de Deus como garantia de que nem todas as suas percepções sejam inadequadas, Espinosa propõe uma ideia de Deus que não seja mais estranha à razão humana do que as leis da natureza, à qual tudo (Deus e homem)

⁴⁰ Em: *Ética*, parte II, proposição XLV, p. 167.

⁴¹ M. Chauí, *idem*, p. XIII.

pertence. Portanto, a mesma razão capaz de conhecer a natureza é capaz de entender Deus:

O conhecimento da essência eterna e infinita de Deus que cada ideia envolve é adequado e perfeito⁴².

O pensamento ético de Espinosa não é dualista, mas baseia-se na tensão entre dois conceitos básicos: as ideias – produzidas pela capacidade de conhecimento do intelecto – e os afetos, que resultam do encontro entre os corpos; isto é, da ação de um corpo sobre outro⁴³. Mas as ideias também podem ser "afecções", sem deixar com isso de ser conhecimento, ainda que limitado. O que as ideias/afecção indicam são os *efeitos* da ação de um corpo sobre outro, sem chegar ao conhecimento das causas – e neste caso, elas dizem respeito mais ao corpo que é afetado do que à natureza do corpo que o afetou. Neste sentido, as ideias/afecção são consideradas por ele como inadequadas não por serem incorretas, mas porque, desconhecendo as causas da afecção, são insuficientes para alterar a relação do corpo afetado com a paixão que o afeta. Sem o conhecimento das causas, é impossível alterar a posição de passividade do afetado para uma posição de atividade. O homem livre é aquele

⁴² *Ética* II, proposição XLVI p. 167.

⁴³ Nesse trecho, além da leitura da *Ética*, valho-me do auxílio de uma conferência de Roberto Machado sobre Espinosa proferida no Rio de Janeiro em novembro de 1999, no encontro sobre "Felicidade e alegria em psicanálise" organizado por Chaim Samuel Katz.

que está de posse de sua potência de agir; o afeto que o caracteriza é a alegria – só na alegria somos racionais, livre e ativos. Limitado às ideias/afecção, o homem vive ao sabor dos encontros entre os corpos, que podem ser, ao acaso, bons ou maus encontros – mas não é livre porque não tem nenhum domínio sobre o modo como poderá ser afetado.

A Parte III da *Ética* começa pela definição das causas adequadas e inadequadas:

Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido por ela⁴⁴.

As causas adequadas permitem que sejamos ativos, uma vez que seus efeitos podem ser compreendidos “clara e distintamente apenas pela nossa natureza”. As causas inadequadas nos tornam passivos; seu efeito é produzir, em nós, algo “do qual não somos senão a causa parcial”.

Quando, por conseguinte, podemos ser a causa adequada de uma dessas afecções, por afecção entendo uma ação; nos outros casos, uma paixão⁴⁵.

⁴⁴ *Ética*, III p. 178.

⁴⁵ *Idem*, *idem*.

A diferença ética, portanto, não se estabelece entre deixar-se afetar e não se deixar afetar – não existe no pensamento de Espinosa o pressuposto ascético de que o melhor homem é aquele que resiste às afecções/paixões. Não se pode exigir que os homens, sendo parte da natureza, não possam ser afetados senão pelas causas que estejam de acordo com a sua natureza. Dessa proposição decorre o corolário que afirma:

[...] que o homem será sempre sujeito às paixões, que ele segue a ordem comum da Natureza e lhe obedece e que a ela se adapta tanto quanto o exige a natureza das coisas⁴⁶.

A diferença, então, reside no conhecimento ou desconhecimento das causas, e no efeito de atividade (ou passividade) que decorre disso. O “mal” define-se por seus efeitos sobre a potência vital de um indivíduo. Não existe o mal “em si”: existem maus encontros, quando a afecção que resulta do efeito de um corpo sobre outro é o de diminuir a potência vital do afetado. O “bom encontro”, por sua vez, é aquele em que a potência de ser e agir de um ou de ambos os corpos aumenta, tendo como resultado imediato – a alegria!

No capítulo III da *Ética*, somos levados a entender que Espinosa privilegia a liberdade de agir da alma/corpo; sua crítica às paixões (afecções) não é moral. A liberdade não se define pela ausência de paixões – todo corpo, pelo simples fato de

⁴⁶ *Ética*, IV, proposição IV, p. 231.

estar vivo, está sujeito a ser afetado por outros corpos. Não há nada de errado com as paixões, desde que sejamos capazes de conhecer suas causas, de modo a selecionar aquelas que aumentam nossa potência de agir. A liberdade, então, não reside na repulsa às paixões, mas no conhecimento das leis da natureza que nos permita selecionar apenas as paixões positivas.

Para Espinosa, as leis que regem a força e a natureza das afecções da alma são as mesmas que regem outros fenômenos, todos pertencentes à esfera da natureza – o que inclui a existência de Deus. Corpo e alma formam uma unidade indissolúvel em que a carne não vale menos que o espírito.

Se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a ideia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir de nossa alma⁴⁷.

No Escólio a essa proposição, Espinosa esclarece:

Vimos, assim, que a alma pode sofrer grandes transformações e passar ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões estas que nos explicam as afecções da alegria e da tristeza. Assim, por *alegria* entenderei, que vai seguir-se, a *paixão pela qual a alma passa a uma perfeição maior*; por

⁴⁷ *Ética*, III, proposição XI p. 184.

*tristeza, ao contrário, a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição menor*⁴⁸.

O homem espinosano, como mais tarde o nietzschiano, não é culpado por sua corporeidade: corpo-extensão e alma-pensamento são interdependentes, e não há qualquer ordem de superioridade de um sobre o outro:

Uma ideia que exclui a existência do nosso corpo não pode existir na nossa alma, mas é-lhe contrária. [...] a primeira coisa que constitui a essência da alma é a ideia do corpo existente em ato, o primeiro e o principal efeito da nossa alma [...] é um esforço para afirmar a existência do nosso corpo⁴⁹.

As paixões, afecções sofridas pelo homem pela via do corpo, atingem tanto o corpo quanto a alma, e a influência dos estados do corpo sobre os da alma não é tida como viciosa ou degradante – isto porque corpo e alma pertencem à Natureza, que é manifestação imediata da presença de Deus. Assim...

Nada ocorre na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta. A Natureza é sempre a mesma. Sua virtude e potência de agir são unas. Afecções como ódio, inveja,

⁴⁸ Idem, Escólio da proposição XI p. 184.

⁴⁹ Idem, proposição X e demonstração, p. 184.

cólera, etc., resultam da mesma necessidade e da mesma força da natureza que as outras manifestações singulares⁵⁰.

Do mesmo modo, embora a Natureza seja, para Espinosa, uma manifestação de Deus, não existe nela perfeição ou imperfeição. Na Natureza (como no Real lacaniano) nada falta, e só por preconceito atribuímos a ela qualidades mais ou menos perfeitas. No prefácio à parte IV da *Ética*, que trata da "servidão humana", Espinosa escreve que a Natureza é o que é, uma vez que não existe nem age em vistas a uma finalidade.

É que aquele Ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza age em virtude da mesma necessidade pela qual existe⁵¹.

No caso das paixões que afetam a alma, a *Ética* preocupa-se com a capacidade da alma agir sobre elas; não se trata de estabelecer oposições axiológicas, a não ser aquela entre causas adequadas – que propiciam à alma/corpo potência de agir – *versus* causas inadequadas, diante das quais a alma/corpo, cega pela incompreensão, é incapaz de agir.

Os pares antitéticos estabelecidos pela moral cristã, tais como bem *versus* mal, pecado *versus* virtude, paciência *versus* ira, etc., não fazem parte do pensamento de Espinosa. O que

⁵⁰ *Ética*, parte III: "Da origem e da natureza das afecções".

⁵¹ Idem, parte IV, p. 227.

interessa às suas considerações éticas é o modo como a alma (que é indissociável do corpo) é afetada pelas paixões, de modo a diminuir ou aumentar suas potências vitais. A oposição importante seria, então, a da atividade *versus* passividade da alma, a depender de as afecções serem motivadas por causas adequadas ou inadequadas. As adequadas permitem que o sujeito as compreenda e, portanto, adquira domínio – ativo – sobre elas.

O conhecimento do bem e do mal não é outra coisa senão a afecção de alegria e tristeza, na medida em que temos conhecimento dela⁵².

Alegria e tristeza são os critérios do conhecimento das causas. As causas inadequadas, incompreensíveis para aquele que é afetado, fazem dele o objeto passivo das paixões que elas despertam. O homem apassivado, assujeitado ao efeito da ação de um outro, não é livre nem potente – condição que se revela a ele através da tristeza. A alegria é a manifestação do homem livre, de posse de sua potência de agir. Conhecer o que nos afeta é conhecer pela *causa*, o que lembra o processo genealógico do pensamento de Nietzsche.

Espinosa nunca se referiu ao ressentimento, mas à ideia de que o bem se mede pela alegria e mal pela tristeza, assim como o conceito de afetos ativos e reativos, aproximam sua filosofia

⁵² Idem, idem, p. 233.

do pensamento de Nietzsche. Causas adequadas e inadequadas produzem sobre a alma/corpo afetos que podem ser ativos ou passivos, isto é, reativos. Os afetos ativos seriam aqueles que se apresentam em consonância com os impulsos vitais, a ânsia de domínio e a sede de posse. Os reativos são aqueles que oferecem resistência passiva a eles. Estamos já muito próximos de Nietzsche, para quem o desafio moderno está em formular uma ética a partir da afirmação dos afetos ativos. O cristianismo seria, em Nietzsche, uma ética dos afetos reativos, que conta com a má consciência dos fortes para se impor. A má consciência é o afeto cúmplice do ressentimento; é o oposto do "gáudio" que, em Espinosa, relaciona-se às expressões da potência vital. A má consciência, por sua vez, trabalha para rebaixar a vitalidade, e é a pedra fundamental da moral cristã. Escreve Nietzsche na *Genealogia da moral*:

· Este instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, e por fim capaz de desafogar-se a si mesmo. Esta seria a origem da má consciência⁵³.

O advento do Deus cristão, o Deus máximo até agora alcançado, trouxe ao mundo o máximo sentimento de culpa⁵⁴.

Em uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo intitulado "Moral como contranatureza", Nietzsche investe

⁵³ Idem, p. 75.

⁵⁴ Nietzsche, *Genealogia da moral*, p. 79.

contra a moral que se opõe sumariamente às paixões (mais uma vez, com Espinosa), afirmando que, se as paixões podem ser nefastas e nos aniquilar "com o peso da estupidez", há um tempo, posterior, em que elas "se casam com o espírito" e se espiritualizam. Ele discute o imperativo de pureza cristã: "se teu olho escandaliza-te, arranca-o fora". Toda moral que se coloque pela aniquilação das paixões é tão estúpida quanto a estupidez que pretende combater. Sob a vigência do cristianismo, o próprio conceito de "espiritualização das paixões" estaria desvirtuado:

Como é de fato reconhecido, a igreja primitiva lutou contra os "inteligentes" em favor dos "pobres de espírito": como seria possível esperar dela uma guerra inteligente contra a paixão? A igreja combate o sofrimento através da extirpação de todos os sentidos: sua prática, seu "tratamento" é o da castração. Ela nunca se pergunta: "como se espiritualiza, se embeleza, se diviniza um desejo?". Em todos os tempos, ela pôs a ênfase da disciplina na supressão (da sensibilidade, do orgulho, do desejo de domínio, de posse e de vingança). – Mas atacar os sofrimentos na raiz é o mesmo que atacar a vida na raiz: a práxis da igreja é inimiga da vida⁵⁵.

Eis a raiz do *amor fati* nietzschiano: não se trata o sofrimento evitando o sofrimento. Sofrer, como gozar, é próprio

⁵⁵ Idem, p. 34.

de nossa capacidade de ser afetados pelas paixões. Não há como não se deixar afetar; o asceta que corta a possibilidade da paixão pela raiz está negando a própria vida. Como Espinosa, Nietzsche afirma a vida com todas as suas vicissitudes: o perigo, o conflito, o erro. Nos dois filósofos encontramos a culpa e a compaixão como valores negativos. O que Nietzsche escreve a respeito da piedade e da má consciência vai ao encontro dos julgamentos de Espinosa:

A compaixão, no homem que vive sob a direção da Razão, por si mesma é má e inútil⁵⁶.

O arrependimento não é virtude, por outras palavras, não nasce da Razão; mas aquele que se arrepende do que fez é duas vezes miserável e impotente⁵⁷.

Miserável e impotente porque não quer mais se comprometer com seu ato, com sua escolha. Também Nietzsche abre o segundo capítulo de *Ecce homo*, seu último livro, escrito à maneira de uma autobiografia filosófica, recusando toda possibilidade de arrependimento:

Escapa-me inteiramente o quanto deveria sentir-me "pecador". Desconheço igualmente um critério confiável para definir o que seja um remorso: pelo que se *ouve*, não parece

⁵⁶ *Ética*, cap. IV, proposição L, p. 256.

⁵⁷ *Idem*, proposição LIV, p. 258.

coisa respeitável... Não gostaria de abandonar uma ação após tê-la cometido, preferiria deixar o mau resultado, as *consequências*, radicalmente fora da questão do valor. [...] Honrar mais ainda dentro de si o que deu errado *porque* deu errado – isto sim está de acordo com a minha moral⁵⁸.

Por esta passagem, compreende-se que Nietzsche opera com uma ética da responsabilidade: nada de abandonar uma ação já cometida ou condená-la, retroativamente, em função de seus "maus resultados". Como Espinosa, ele recusa que o valor moral de um homem seja avaliado por sua capacidade de sentir remorso e culpa pelo ato cometido.

Há muitas diferenças entre os pensamentos de Nietzsche e Espinosa, que não abordei nessa breve passagem. Nietzsche não é um racionalista: critica a razão em nome da arte trágica e do saber que existe na tragédia, na arte e em todas as formas de ilusão. Em decorrência disso, faz críticas violentas contra a relação entre razão e verdade. Para Nietzsche, ao contrário de Espinosa, a verdade não tem mais valor do que o erro ou a ilusão, desde que esses também sirvam à expansão da vida. Em *Crepúsculo dos ídolos*⁵⁹, livro que é uma discussão com filósofos desde Sócrates até os contemporâneos, Nietzsche resume mais

⁵⁸ Nietzsche, *Ecce homo: como alguém se torna o que é* (1888). São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Tradução de Paulo César Souza. Cap. 2: "Por que sou tão inteligente", p. 35.

⁵⁹ Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)* (1888). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. Tradução de Marco Antonio Casa Nova.

uma vez suas críticas à ideia de que só a razão possa alcançar uma verdade que se esconde além das aparências:

Os motivos que fizeram com que se designasse "este" mundo como aparente fundamentam muito mais sua realidade. Um outro tipo de realidade é absolutamente indemonstrável⁶⁰.

Como desprezar o "fino instrumento de observação" dos nossos sentidos e supor que a verdade só se deixe captar racionalmente? Para Nietzsche, um bom faro vale tanto ou mais do que o dom da razão:

Este nariz, por exemplo, do qual nenhum filósofo ainda falou com veneração e gratidão⁶¹.

A confiabilidade dos sentidos e a relação entre verdade e aparência retornam com mais humor em *Ecce homo*:

A verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é terrível, pois até agora chamou-se *mentira* à verdade: [...] Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira – ao *cheirar*... Meu gênio está nas narinas⁶².

Esses aspectos da filosofia de Nietzsche tocam de perto o tema do ressentimento. Na recusa ao arrependimento o que

⁶⁰ Idem, p. 30.

⁶¹ Idem, p. 27.

⁶² Em *Ecce homo*, cit, "Por que sou um destino", p. 109.

se valoriza é a confiança no impulso que produz um ato a cujas consequências, boas ou más, ele não renunciará. Ao defender seu *faro* como critério de verdade, esse "gênio das narinas" revela plena confiança em seu saber inconsciente. As duas atitudes são o oposto do ressentimento.

Por fim, Nietzsche discorda frontalmente da ideia espinozana de que o que a vida almeja é sua conservação. Para ele a vida almeja sempre expansão: mais poder, mais domínio, mais vida.

Daí decore o conceito de *amor fati*, aceitação alegre e corajosa de tudo o que a vida traz. A virada da posição passiva para a ativa, em Espinosa, ressoa nas ideias do *amor fati* e do eterno retorno nietzschianos, que também devem ser compreendidos como o avesso do ressentimento: trata-se de escolher (ativamente) o que o destino impôs. Tal aceitação não se confunde com a resignação cristã; o que Nietzsche propõe é que cada um tome o que o destino lhe impõe de tal modo a fazer, dele, sua obra. Ao contrário da recusa ressentida em relação a tudo o que é estranho ao *eu*, o "sim" à vida que caracteriza a ética aristocrática, em Nietzsche, consiste em viver como se todos os momentos fossem se repetir eternamente – e dizer novamente "sim" a cada um deles.

Mas como manter essa abertura para tudo o que é "*não eu*" se a máxima moral da ética nietzschiana é: "torna-te quem tu és?". E se é assim, estarão os fracos condenados à sua fraqueza? Tornar-se quem se é, para um fraco, significa tornar-se cada vez mais fraco?

Uma passagem de *Além do Bem e do Mal* nos autoriza a pensar de um modo menos rígido a questão dos fortes e dos fracos, não como atributos essenciais dos indivíduos, mas como características conflitantes que podem conviver em uma mesma pessoa.

Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*⁶³.

Aliás, como poderia Nietzsche, o eterno doente, tentado com frequência a se render ao ressentimento, propor que fortes e fracos sejam categorias ontológicas, separadas e definitivas? A máxima de "tornar-se quem se é", para Nietzsche, não remete à fidelidade a um *ser* essencial e sim ao compromisso com as consequências dos atos e escolhas.

Ocorre que para Nietzsche, assim como para a psicanálise, não existe coincidência entre o *ser* e o *eu*. Existe o que decorre do fazer:

⁶³ *Além do Bem e do Mal*, cit., parágrafo 260, p. 172.

Mas não existe um tal substrato; não existe "ser" por trás do fazer, do atuar, do devir; o "agente" é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo⁶⁴.

Há também uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos* que contesta o pressuposto cartesiano de coincidência entre o *ser*, o *eu* e a razão:

Inserimo-nos em um fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da linguagem metafísica: ou, em alemão, da *razão*. Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa geral; ele crê no "Eu", no "Eu" enquanto Ser, no Eu enquanto substância, e *projeta* essa crença no Eu-substância para todas as coisas [...] Por toda parte, o Ser é introduzido através do pensamento, *imputado* como causa. Somente a partir da concepção do "Eu" segue, enquanto derivado, o conceito "Ser..."⁶⁵

É o desapego em relação ao "Eu-substância", ao Ser enquanto causa, que autoriza o ato sem arrependimento a ser invalidado – mas não moralmente – a partir de suas consequências. O que corresponderia, na psicanálise, a este *ser* da moral

⁶⁴ *Genealogia da moral*, primeira dissertação, parágrafo 13.

⁶⁵ *Crepúsculo dos ídolos*, cit., p. 29.

nietzschiana, gerado na ação, e que, no entanto, promete um reencontro consigo mesmo na forma do "torna-te quem tu és?".

Teria alguma afinidade com o que representa, em Lacan, o compromisso do sujeito com seu desejo?

Para Nietzsche, nenhum desejo é maior do que o desejo de submissão. Onde a ética lacaniana fala em "não ceder de seu desejo", Nietzsche fala em uma vida potente como vida do "desejo superado". Assim, superar o desejo (como desejo de submissão) é que é condição para o "tornar-se quem se é": a superação do desejo é condição para que o sujeito viva de posse das próprias forças, entregue à "vontade de potência" – em outras palavras, é condição da alegria que caracteriza o homem livre e ativo da *Ética* de Espinosa.

Nietzsche e Freud

Toda a obra de Nietzsche foi escrita antes da publicação dos primeiros textos de Freud, mas em algumas passagens de seus livros o filósofo se autodenomina "psicólogo"⁶⁶, e atribui à sua filosofia a tarefa de desvendar a alma humana além do ponto do qual a maioria das pessoas costuma recuar, dando voz ao que todos preferem manter em segredo. A afinidade entre alguns aspectos da filosofia de Nietzsche e o pensamento de Freud é

⁶⁶ Por exemplo, no prefácio *O Crepúsculo dos ídolos* (cit.): "... para mim, velho psicólogo e caçador de ratos que precisa fazer falar em voz alta exatamente o que gostaria de permanecer em silêncio..." (p. 8).

tão espantosa que faz sentido supor uma espécie de resistência deste último, no sentido psicanalítico do termo, contra uma possível influência nietzschiana.

Nietzsche e Freud foram quase contemporâneos, mas, como observa Paul-Laurent Assoun⁶⁷, o filósofo do "eterno retorno" não poderia ter tido qualquer contato com a psicanálise. Nietzsche morreu em 1900, ano da publicação da primeira grande obra de Freud, *A interpretação dos sonhos*; mas já estava incapacitado mentalmente, internado em um sanatório na Basileia, desde 1888. Toda sua obra foi escrita no curto período entre 1871⁶⁸ e 1888⁶⁹; o termo *psicanálise* foi empregado pela primeira vez, por Freud, em 1896, quando Nietzsche já estava inativo.

Freud, por sua vez, admitiu conhecer muito pouco do pensamento de Nietzsche. Sua *Traumdeutung*, obra inaugural da psicanálise, deu ingresso na vida intelectual de Viena no ano do início da publicação das *Obras Completas* do filósofo alemão. Freud não ignorava o nome e a estatura do trabalho de Nietzsche, mas pouco leu de sua obra. Em 1908⁷⁰, confessou que não conseguia estudar Nietzsche, nem ler mais do que meia página de um de seus textos. Desinteresse? "Angústia

⁶⁷ Paul-Laurent Assoun, *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças* (1980). São Paulo: Brasiliense, 1989. Tradução de Maria Lúcia Pereira.

⁶⁸ Ano da publicação de *O nascimento da tragédia no espírito da música*.

⁶⁹ Seu livro autobiográfico, *Ecce homo – como tornar-se o que se é*, escrito em 1888, só foi publicado em 1908.

⁷⁰ Assoun, cit. p. 15-16.

da influência?"⁷¹. Poucos anos depois, em 1914, teria mudado de tom ao declarar: "Eu me recusei o grande prazer proporcionado pela leitura de Nietzsche"; o mesmo tom foi assumido mais tarde, em 1925, quando Freud afirmou ter *evitado* por muito tempo conhecer o pensamento do grande filósofo seu contemporâneo.

Por duas vezes, o trabalho de Nietzsche foi discutido nos "Encontros Psicanalíticos das Quartas Feiras": em abril de 1908 (*Genealogia da moral*), por sugestão de Hitschmann⁷², e em outubro do mesmo ano, após a apresentação de *Ecce homo*, por Häutler. As semelhanças entre os pensamentos de Nietzsche e Freud foram apontadas em várias intervenções. Segundo Assoun, na primeira reunião, a tendência predominante entre os psicanalistas presentes (entre eles Adler, Federn e Rank) foi a de tentar diagnosticar o autor a partir da obra. A intervenção de Freud teria sido breve e discreta, "limitando-se a desejar um estudo da influência das impressões infantis sobre as grandes realizações" do filósofo⁷³. No encontro de outubro, Friedmann e Fry voltaram a apontar a coincidência

⁷¹ A expressão já consagrada é de autoria do crítico norte-americano Harold Bloom, que escreveu em 1991 obra com o mesmo título analisando as influências, muitas delas não declaradas, entre gerações de poetas anglo-saxônicos dos séculos XVIII ao XX. No caso, o conceito de "influência" não designa apenas o efeito da leitura de grandes poetas consagrados sobre os autores novos, mas também, na direção contrária, o efeito das obras recentes sobre a recepção da leitura de obras de todos os tempos. Ver Harold Bloom, *A angústia da influência*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

⁷² Assoun, p. 16-24.

⁷³ Idem, p. 19.

entre o pensamento de Nietzsche e alguns conceitos centrais da psicanálise. A intervenção de Freud nessa noite teria sido mais extensa; se, por um lado, ele enfatizou a necessidade de se ouvir a opinião de um psiquiatra que pudesse explicar os efeitos da "paralisia" de Nietzsche sobre os aspectos eufóricos de seu pensamento, por outro lado recusou-se a explicar *Ecce homo* a partir da doença do filósofo: "isto seria realmente simplificar demais o problema"⁷⁴.

O ponto nevrálgico da relação (ou da não relação) entre o pensamento freudiano e a filosofia de Nietzsche encontra-se em uma carta de Freud a Fliess, do dia 1º de fevereiro de 1900, em que ele escreve:

Acabo exatamente de pegar as obras de Nietzsche onde encontrarei, espero, palavras para muitas coisas que permanecem mudas em mim, mas ainda não abri o livro. No momento, estou preguiçoso demais⁷⁵.

A julgar pelas declarações posteriores, imaginamos que Freud tenha continuado "preguiçoso", ou resistente demais para conseguir buscar, na filosofia nietzschiana, as palavras que para ele seriam impossíveis de dizer.

É pouco provável que "ressentimento" tenha sido uma dessas palavras que permaneciam emudecidas no pensamento

⁷⁴ Idem, p. 21.

⁷⁵ *Apud* Assoun, p. 39.

de Freud, pois este é um termo banal utilizado em expressões do senso comum. Mas a teoria nietzschiana do ressentimento, ponto nevrálgico na sua filosofia, talvez tenha perturbado Freud. São ideias que apontam para o mesmo campo que veio a ser explorado décadas mais tarde por Freud, em pelo menos três vetores importantes.

1. No vetor de uma teoria "psicológica", o pensamento de Nietzsche comporta uma teoria das pulsões – que ele chama de "instintos"⁷⁶ – e analisa o ressentimento como uma forma de patologia derivada do retorno ao *eu* dos instintos vitais coartados na fonte, à semelhança do conceito freudiano de masoquismo secundário como reversão do sadismo.
2. No vetor de uma teoria da cultura, Nietzsche precede o criador da psicanálise em sua análise da civilização como necessariamente patogênica. Mas seu pensamento

⁷⁶ Nietzsche utiliza o conceito de "instinto" desde seus primeiros textos sobre a tragédia, para se referir sobretudo às forças *inconscientes* presentes na criação artística. Em *O nascimento da tragédia no espírito da música* (1887), Nietzsche desenvolve uma de suas ideias mais fortes e mais difundidas, sobre a dualidade dos instintos, em que o "instinto Dionisíaco" representa as forças desorganizadoras, destrutivas do que está posto, tão essenciais à arte quanto o Apolíneo, criador e conservador de formas harmoniosas, ambos jorrando a mesma "fonte" – a Natureza.

Embora o espírito trágico da Grécia pré-socrática, que para Nietzsche é o momento em que a arte dá expressão à vida em toda a sua potência, seja identificado com as forças dionisíacas, onde fala-nos a mesma natureza com sua voz verdadeira, sem disfarce, os instintos apolíneo e dionisíaco em sua filosofia são tão indissociáveis quanto o Eros e o Thanatos freudianos.

crítico é bem mais contundente do que o de Freud a respeito dos efeitos mórbidos da moral ocidental, em relação à qual propõe a "transvalorização de todos os valores" e a recuperação do espírito trágico da Grécia pré-socrática para curar o homem civilizado de sua debilidade moral, de sua falta de coragem e de vitalidade, de seu medo à vida. A teoria do ressentimento em Nietzsche é indissociável de sua filosofia moral e de sua crítica dos valores voltada principalmente para a *destruição* (com o perdão do anacronismo) da moral cristã e seus efeitos no Ocidente.

3. Por fim, uma teoria da culpa decorre da crítica à moral cristã, em *Genealogia da moral*.

Em Nietzsche, os ideais cristãos favorecem e legitimam o gozo no sofrimento e na doença, baseados na convicção da culpabilidade primordial de todo homem. O cristão acredita que merece todas as formas de sofrimento que o acometem, por isso não luta para superá-las. A resignação é uma das principais virtudes cristãs, que não deve ser confundida com o *amor fati* nietzschiano. Este está mais ligado ao espírito da tragédia do que ao do cristianismo.

Paul-Laurent Assoun sugere uma quarta afinidade entre Freud e Nietzsche, que diz respeito ao emprego do conceito de memória. De fato, não encontramos em nenhum dos dois autores uma teoria da memória como "faculdade" ou função.

Mas tanto em Freud quanto em Nietzsche a memória é problematizada como indício de sofrimento, ou como efeito da impossibilidade de se acolher uma representação no pensamento. Assoun considera que

O *Nicht-Vergessen* do ressentimento nietzschiano se alimenta da mesma fonte que a *Reminizenz* da histeria freudiana: uma perturbação funcional radical impede o processo de ab-reação⁷⁷.

A fonte talvez seja a mesma – em ambos os casos trata-se de uma impossibilidade de esquecer. Mas os mecanismos são muito diferentes. Enquanto as reminiscências insistem em se apresentar ao histérico por meio de fantasias, sintomas e representações incompreensíveis que só lhe provocam sofrimento, o ressentido busca ativamente seu não-esquecimento, que funciona mais à maneira de uma recordação encobridora do que de um retorno do recalçado. Se na histeria o sujeito procura se esquecer mas não consegue, no ressentimento ele *quer não se esquecer* de modo a apagar, com este excesso de memória, a consciência de sua participação no agravo de que se considera vítima. Somente esta consciência da co-responsabilidade do sujeito quanto ao mal que o vitimou pode promover o esquecimento do agravo.

⁷⁷ Em *Freud e Nietzsche* cit., p. 232.

Nietzsche, que viveu grande parte de sua vida adulta como um doente crônico, teve em relação a seus males uma atitude investigativa muito semelhante à de Freud, ousando implicar-se com as causas de seu sofrimento – não exatamente para analisar-se a partir de sua doença, mas, sobretudo, para denunciar todos os *ganhos secundários* que levam o sujeito a instalar-se nela, e a cultura a valorizá-la positivamente. A palavra "doença", para Nietzsche, não designa simplesmente um mal que aflige o corpo, mas uma constelação de afetos:

uma aproximação intempestiva da velhice, do ódio e dos juízos pessimistas⁷⁸.

Pode-se incluir o ressentimento nessa enumeração, da qual se depreende que os rancores acumulados e as atitudes derrotistas perante a vida têm para Nietzsche o sentido de uma doença.

Ao mesmo tempo, ele não compreende o homem sem sua parcela de doença. A experiência da dor física, da anormalidade, da "desnatureza", que a doença propicia é própria da condição humana; é o que permite ao homem testar e ultrapassar seus limites. Além disso a doença poderia oferecer ao doente um *ponto de vista* crítico sobre a moral e um ponto de

⁷⁸ Em *Aurora*, apud Assoun, p. 228.

partida para a superação do ressentimento⁷⁹. O homem cristão, ao contrário, vale-se dela para confirmar seus pressupostos morais e, acima de tudo, sua culpa. A posição de Nietzsche em relação a seus padecimentos é oposta à resignação cristã; não se trata de merecer a doença como um castigo, mas de colocar-se em condições de tirar proveito dela:

Descrê de "infortúnio" como de "culpa": acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* – é forte o bastante para que tudo *tenha* que resultar no melhor para ele. – Pois bem, eu sou o oposto de um *décadent*: pois acabo de descrever a mim mesmo⁸⁰.

Não se trata de uma apologia da doença; Nietzsche pensa que toda doença prolongada acaba por ter o efeito de fazer parecer, ao doente e aos demais, que ele tenha feito por

⁷⁹ Em *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche discorre sobre a "utilidade da doença", que possibilita ao doente desenvolver "um sentimento extremamente agudo para o são e para o mórbido nas obras e nos atos, seus e dos outros". Mas não se trata de uma apologia à doença, pois para Nietzsche, os textos escritos pelos doentes exibem um "tom de saúde" que não se encontra nos escritos por gente sã. Nas primeiras páginas de *Ecce homo – como alguém se torna o que é* (1888), livro autobiográfico que encerrou a carreira do filósofo, Nietzsche reconhece que foi graças aos longos anos de sofrimento físico e mental que ele desenvolveu o ponto de vista singular que ancorou seu pensamento. "Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma "tresvaloração dos valores" (p. 24).

⁸⁰ *Ecce homo*, p. 26.

merecer seu sofrimento. A doença só se torna produtiva quando ocorre em parceria tensa com a saúde ou com uma forte vontade de saúde:

[...] um pouco de saúde aqui e ali é o melhor remédio para o doente⁸¹.

No entanto há passagens em *Ecce homo* que "cheiram" (para utilizar um recurso caro à epistemologia nietzschiana) a ressentimento. Os títulos dos três primeiros capítulos do livro – "Por que sou tão sábio"; "Por que sou tão inteligente"; "Por que escrevo tão bons livros" – apesar da tonalidade irônica, sugerem uma atitude reativa diante do isolamento e da falta de reconhecimento de sua obra entre filósofos e acadêmicos seus contemporâneos. "Alguns nascem póstumos", escreveu ele, afirmando a genialidade de sua obra tão pouco compreendida pela mente estreita de seus piores inimigos, os alemães

[...] pois em toda outra parte tenho leitores – inteligências *seletas*, caracteres provados, formados em elevados deveres e posições [...] – em toda parte sou descoberto: *não* o sou na Terra Chata da Europa, a Terra dos Alemães...⁸²

⁸¹ Em: *O andarilho e sua sombra*, apud Assoun, p. 228.

⁸² *Ecce homo*, p. 52.

Nietzsche encerra esse longo parágrafo proclamando-se o "Anticristo". Ao identificar-se com o estigma que representa sua posição de exceção radical, lança a seus "não leitores" um desafio, uma acusação e um pedido velado de reconhecimento: reconheçam-me como maldito, mas não me ignorem. Um pouco adiante dedica duas páginas a destilar sua conhecida amargura contra as "mulherzinhas". A doença de Nietzsche teria sido provocada pelo ressentimento ou pelo esforço de lutar contra ele?

Estar doente é em si uma forma de ressentimento [...] e nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento⁸³.

Como o sintoma freudiano, a doença em Nietzsche representa uma oportunidade de cura; ela oferece um ponto de vista crítico sobre a moral que produz o ressentimento e uma oportunidade para ultrapassar limites:

Estar livre do ressentimento, estar esclarecido sobre o ressentimento – quem sabe até que ponto também nisso devo ser grato à minha longa enfermidade!⁸⁴

O que se opõe à doença é o "fatalismo russo", escreve o filósofo nesse mesmo trecho, designando o "fatalismo sem revolta"

⁸³ Idem, p. 30.

⁸⁴ Idem, idem.

com que o soldado que já não suporta as duras condições da campanha deita-se na neve não necessariamente para aceitar a morte, mas para tentar conservar a vida em uma condição de perigo extremo. Mais adiante, vai articular esse fatalismo com o sentido da tragédia, que consiste em uma aceitação da vida em quaisquer condições em que ela se apresente. O filósofo trágico é o oposto do pessimista. O espírito trágico é o oposto do ressentimento⁸⁵.

Uma teoria da culpa, central na filosofia de Nietzsche e na psicanálise, poderia ser o elemento de aproximação entre os dois autores, mas, ao contrário, penso que foi este o ponto que impediu que Freud pudesse reconhecer e tirar proveito dessa proximidade. Ocorre que Nietzsche enfatiza o caráter arbitrário, quase fictício, dos juízos que confirmam nossos sentimentos de culpa, enquanto que para Freud as condenações advindas do juízo moral têm uma densidade ontológica irrecusável. Ao articular neurose e culpa, Freud afirma que na neurose a origem dos sentimentos de culpa é inconsciente e deslocada em relação a suas manifestações no sintoma; o que ele questiona é esse artifício de deslocamento, mas não os fundamentos morais da culpa neurótica.

A noção de culpa em Nietzsche aproxima-se da de Freud apenas em dois momentos: no sentido do que Freud analisou

⁸⁵ Volto ao tema da oposição entre a tragédia e o ressentimento no capítulo 3, "A estética do ressentimento".

como “delinquência por sentimento de culpa⁸⁶” e, como vimos no capítulo 1, no desenvolvimento do conceito de masoquismo moral. Mas em Freud, a primeira seria uma versão particular da culpa na neurose obsessiva, em que o sentimento de culpabilidade viria *antes* da transgressão, motivada pelo desejo de punição a qual, esta sim, traria alívio psíquico ao transgressor. O tormento da culpa inconsciente que motivaria a busca do alívio punitivo procederia das representações recalçadas do complexo de Édipo,

[...] sendo uma reação às duas grandes intenções criminosas: matar o pai e gozar da mãe⁸⁷.

Assim, a investigação da culpabilidade artificial do delinquente conduz, em Freud, a sentimentos de culpa legítimos diante de “intenções criminosas” recalçadas. A teoria freudiana das neuroses, que inclui a análise genealógica dos sentimentos de culpa, não põe em xeque a legitimidade da moral, cujos preceitos se apoiam sobre sua própria evidência e cujo reconhecimento seria uma questão de bom senso. Como Freud supõe uma certa naturalidade na condenação moral aos dois grandes campos das representações inconscientes – o da sexualidade e o do assassinato – a condenação moral do neurótico em relação

⁸⁶ Freud, *Vários tipos de caráter descobertos no trabalho analítico* (1916) parte III: “Os delinquentes por sentimento de culpa”, em OC (cit.), vol III, p. 2427-2428.

⁸⁷ Citado no capítulo 1, p. 2.427.

a seus impulsos recalçados justifica os sentimentos de culpa; o que a psicanálise demonstra é que tais sentimentos, no neurótico (a exemplo do delinquente por sentimento de culpa) estão deslocados de suas representações originárias.

No segundo caso, do masoquismo moral, a culpabilidade inconsciente serve para desencadear uma forma específica de gozo perverso. O desejo de ser maltratado pelo pai (na forma da submissão ao *supereu*) deriva do amor edípico do menino pelo pai, experimentado a partir de uma posição feminina – mas não está livre da sobredeterminação da culpa edipiana. Como vimos em *Bate-se em uma criança*, escrito alguns anos antes, o gozo do masoquismo secundário está sempre associado ao alívio dos sentimentos de culpa advindos do complexo de Édipo, ainda que sob diferentes constelações no menino e na menina. Mesmo nesses dois textos, em que Freud encontra uma espécie de artifício do sujeito para gozar de sua culpabilidade, existe um fundamento moral – a condenação das “intenções criminosas” da fantasia incestuosa – na origem da culpa. O antagonismo entre tendências sexuais e tendências sociais, tão central na teoria freudiana das neuroses, coloca a culpa advinda dos impulsos de transgressão à ordem social como consequência da introjeção dos valores morais, representados pelo *supereu*; a função necessária da moralidade é a de proteger o “pacto civilizatório” do qual depende a sobrevivência dos membros de qualquer sociedade.

Não é o rigor da moral, na teoria freudiana, que perverte a relação do *supereu* com o *eu* produzindo a culpa neurótica e o

masoquismo moral: é a moção de gozo incestuoso que está na origem da formação do *supereu*. Este, na qualidade de "herdeiro do complexo de Édipo", tanto é o representante dos ideais e das interdições morais quanto dos violentos impulsos do *id* (equivalentes aos instintos nietzschianos). Em Freud, a formação do *supereu* é uma solução de compromisso entre o imperativo de gozo pré-edípico e as interdições ao gozo resultantes da dissolução do complexo de Édipo – o que faz dele uma instância psíquica complexa e contraditória, que tanto orienta o *eu* no sentido de uma adaptação à "realidade" (social) quanto o mantém torturado sob o jugo (agora, sádico) do imperativo de gozo.

Em Nietzsche, a precedência da culpa sobre o crime está na origem dos juízos morais, que servem, tautologicamente, para confirmá-la. Na modernidade, consideramos que o castigo serve para despertar no sujeito a dimensão de sua culpa, mas Nietzsche remonta às práticas religiosas da Antiguidade para argumentar que, nos primeiros milênios da humanidade,

[...] o desenvolvimento do sentimento de culpa foi *detido*, mais do que tudo, precisamente pelo castigo – ao menos quanto às vítimas da violência punitiva⁸⁸.

função liberadora da "violência punitiva", que encerra a dívida do infrator com a comunidade, justifica e enobrece

⁸⁸ Friedrich Nietzsche. *Genealogia da moral* (1887). São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Tradução de Paulo César Souza, p. 70.

moralmente os rituais de crueldade que a humanidade abandonou com o desenvolvimento da moral civilizada; *só a punição liberta o culpado de sua dívida*. O padre ascético que, como vimos, acusa o ressentido pelo seu ressentimento, não lhe oferece o lenitivo de uma expiação; espera apenas que ele reconheça sua culpa, e se torture com ela. A infinita bondade de Deus não alivia a culpa cristã e sim, ao contrário, inaugura uma dívida impossível de se pagar. A moral civilizada, fundada sobre os valores cristãos do perdão e da piedade, *instala* o criminoso na culpa e o enfraquece.

Não subestimemos em que medida a visão dos procedimentos judiciais e executivos impede o criminoso de sentir seu ato [...] como repreensível *em si*: pois ele vê o mesmo gênero de ações praticado a serviço da justiça, aprovado e praticado com boa consciência [...]. A má consciência, a mais sinistra e mais interessante planta da nossa vegetação terrestre, *não* cresceu nesse terreno – de fato, por muitíssimo tempo os que julgavam e puniam não revelaram consciência de estar lidando com um "culpado". Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino. E este, sobre o qual, também parte do destino, se abatia o castigo, não experimentava outra "aflição interior" que não a trazida pelo surgimento súbito de algo imprevisto, como um terrível evento natural, a queda de um bloco de granito contra a qual não há luta⁸⁹.

⁸⁹ Idem, p. 70-71.

Ao evocar as formas jurídicas arcaicas e suas consequências sobre a psicologia dos criminosos, Nietzsche faz não apenas a genealogia dos sentimentos morais como da própria subjetividade. A passagem acima nos autoriza a supor que o neurótico freudiano não é universal: ele é produto de determinadas culturas, em que a culpa deixou de ser uma dívida com a comunidade expiada por meio de "procedimentos judiciais" cruéis, para se tornar uma questão subjetiva e individual. Culturas em que os dispositivos de poder foram internalizados e colocados a cargo dos indivíduos. O neurótico moderno é o membro das sociedades que se fazem representar e proteger pelo Estado. O preço que o Estado cobra pela ordem que impõe, protegendo os mais fracos da vontade de poder dos fortes, é a aniquilação (e a conseqüente interiorização) de todos os instintos que não sirvam a seus desígnios imediatos.

Como não mencionar aqui o trecho de *Totem e tabu*⁹⁰ em que Freud examina a diferença subjetiva entre os neuróticos modernos e os membros das sociedades tribais primitivas nas quais as infrações aos tabus eram punidas publicamente de acordo com prescrições conhecidas por todos? Nessa passagem Freud, que vem estabelecendo várias equivalências entre o tabu e a neurose obsessiva, alerta para a diferença fundamental que existe entre uma neurose e uma formação social. A famosa equiparação freudiana entre arte e histeria, religião

⁹⁰ Freud, *Totem e tabu* (1912-13) em OC vol. II, (cit.), p. 1.745 a 1.850. A passagem a que me refiro encontra-se na parte III do capítulo II, "O tabu e a ambivalência dos sentimentos".

e neurose obsessiva, filosofia e paranoia, deve ser entendida a partir desta diferenciação:

Tais deformações se explicam em última análise pelo fato de que as neuroses são formações associativas que tentam realizar com meios particulares o que a sociedade realiza por meio do esforço coletivo⁹¹.

Essa rápida passagem é suficiente, a meu ver, para fundamentar a hipótese de que a neurose seja uma formação subjetiva característica do individualismo moderno, que obriga os homens a realizar com recursos particulares a resolução de conflitos que em outras sociedades são resolvidos "por meio do esforço coletivo". As fortes e estáveis formações sociais características de algumas sociedades antigas – tomemos por exemplo a visão de Nietzsche sobre a tragédia na Grécia clássica – *liberam os sujeitos da necessidade* de construir uma resposta neurótica ao conflito. As consequências dessa diferença entre as formações sociais e as neuroses vão nos ajudar a pensar a questão da culpa em Freud e Nietzsche.

No mesmo *Totem e tabu*, de 1912, Freud propôs o mito do assassinato coletivo do pai da horda primitiva, matriz do complexo de Édipo, que estaria na origem inconsciente de toda culpabilidade neurótica. Este argumento freudiano, que percorre toda a teoria psicanalítica, a partir de então, só se sustenta

⁹¹ Idem, p. 1.794.

se esquecermos a diferença, que ele mesmo estabeleceu, entre as neuroses e as formações sociais – da qual decorre uma importante diferença entre os membros das sociedades primitivas e os neuróticos modernos. A diferença é que os primeiros teriam pertencido a comunidades em que as prescrições-tabu e os rituais totêmicos ofereceriam um sentido simbólico *explícito e coletivo* às formações advindas da culpa (hipotética) pelo ato originário inconsciente, assim como modos coletivos de expiação. O conflito entre "indivíduo" e "pai" poderia, nesses casos, ser vivido pelos membros da tribo como um conflito alheio à experiência subjetiva, regulado por prescrições e punições coletivas conhecidas por toda a comunidade.

No caso do neurótico – que tomo a liberdade, a partir de agora, de entender como paradigma da subjetividade moderna⁹² – o conflito se internaliza na proporção em que:

1. Com a segurança e a proteção promovidas pelo Estado, as pequenas liberdades individuais aumentam, a cultura se torna individualista e os sujeitos sentem-se cada vez mais responsabilizados pela condução de seus destinos.
2. O campo simbólico torna-se cada vez mais complexo e abstrato até se tornar inconsciente, assim como é inconsciente a origem da coerção imposta pelo Estado com a anuência da sociedade; o "inconsciente como

⁹² Ver Maria Rita Kehl, *Sobre ética e psicanálise*, capítulos 1 e 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

discurso do Outro", nesse sentido, seria uma proposição tipicamente moderna.

A diferença entre Nietzsche e Freud é que este, ao descon siderar a diferença entre as formações subjetivas arcaicas e atuais que ele próprio percebeu, veio a postular a moralidade e, conseqüentemente, a culpa, como componentes *necessários* de todas as formas de organização social. Em *Totem e tabu*, Freud investigou as origens do tabu do incesto que está presente na base de todas as formas de laço social. O texto representa uma espécie de "mito das origens" para a psicanálise; nele, Freud fez a genealogia da renúncia pulsional que é condição de todo "pacto civilizatório" – mas não fez a genealogia do sentimento de culpa sobre o qual funda seu argumento. Que os filhos sintam-se culpados do assassinato do pai tirânico, culpados do ato necessário para libertá-los do assujeitamento absoluto e permitir que acessem à condição desejante, pressupõe que o assassinato já fosse considerado um crime *antes* da instauração da Lei⁹³. Ou pelo menos, como escreve Freud, que o desamparo sofrido pelos filhos depois da morte do pai tenha ressignificado *a posteriori* seu ato como condenável, instituindo a partir daí a ordem moral

[...] como reação a um ato que *proporcionou a seus autores a noção de crime*⁹⁴.

⁹³ Desenvolvi mais longamente esse argumento na "Introdução" ao livro *Função fraterna*, org. Maria Rita Kehl. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

⁹⁴ *Totem e tabu*, p. 1849, grifo meu.

A culpa e a noção de crime teriam se instalado, então, no *après coup*, a partir do sentimento de desamparo dos filhos depois do assassinato do pai tirano, porém protetor.

Assim, para Freud, a culpa está na origem da Lei, e não (como em Nietzsche), o contrário; a transmissão da Lei depende da permanência inconsciente do sentimento de culpa pelo assassinato do pai da horda.

Havemos de admitir que nenhuma geração possui a capacidade de ocultar da seguinte, fatos psíquicos de certa importância⁹⁵.

Tal culpa ancestral transmitida desde o inconsciente, de geração em geração, assemelha-se ao pecado original do Velho Testamento ao propor que o homem é culpado desde o momento em que ergueu a cabeça, desde que passou a andar sobre dois pés, desde que se diferenciou da ordem natural – seja essa “ordem” o paraíso terrestre ou a lei do mais forte do pai da horda.

O que Freud fez foi estender o conceito de neurose até a origem das civilizações. A neurose já estaria presente desde o assassinato do pai da horda primitiva, condição necessária de emancipação dos filhos que se libertam do assujeitamento ao mais forte para se tornar sujeitos (do desejo).

⁹⁵ Idem, idem.

A sociedade está baseada [...] em uma culpa comum relativa ao assassinato cometido em comum; a religião (está fundada...) no sentimento de culpa e no arrependimento; a moral, nas necessidades dessa sociedade, por um lado, e na necessidade de expiação gerada pela consciência de culpa, por outro⁹⁶.

A moral decorre, então, da confluência entre a culpa originária e as necessidades da ordem social. Como a culpa pelo ato cometido por nossos ancestrais distantes, aos quais devemos, aliás, a condição de nossa relativa liberdade, não tem como ser expiada, estamos condenados a ela, assim como à moral que nos submete em nome da exigência dessa expiação impossível. Nesse texto, que universaliza e eterniza o neurótico tal como a psicanálise o compreendeu no século XIX, Freud parece não ter se dado conta de que sua própria afirmação sobre a diferença entre as neuroses e as formações sociais situaria a neurose entre os modos de subjetivação específicos da modernidade, e não como condição necessária de toda vida social em todos os tempos.

A culpa no pensamento de Freud *desautoriza* o ato que funda a civilização; se o homem civilizado não pode afirmar sua liberdade com base nessa violência ancestral, todas as suas moções de desejo ficam destituídas moralmente, e a “covardia moral” se torna indissociável da condição desejan- te.

⁹⁶ Idem, p. 1841.

Em Nietzsche, a teoria da culpa e a crítica da moral estabelecem-se a partir da comparação entre as sociedades cristãs (cujos "sintomas" ele encontrou na Alemanha do século XIX) e as formações sociais da Antiguidade. O "avanço" da civilização, que proibiu (e culpabilizou) as práticas cruéis de vingança punitiva, dignificou não a reparação, mas o próprio sentimento de culpa. Em outra passagem da *Genealogia da moral*, Nietzsche vai mais longe, e escreve que a dívida dos homens com seus antepassados – ou com Deus – na falta de condições de pagamento, cresceu tanto que se tornou impagável, de modo que "cada incremento de vida" produziria um "inchaço" do débito. A dívida, portanto, *culpabiliza a própria vida* e impede o incremento das forças vitais; ao tornar-se impagável, é necessário que o próprio Deus assuma a penitência em lugar dos homens.

O credor se sacrificando a seu devedor por amor (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor⁹⁷.

O sacrifício de Cristo, em vez de expiar a culpa dos homens, só faz eternizá-la. Em *Ecce homo*⁹⁸, Nietzsche propõe, ironicamente, que um novo Deus viesse à Terra para reparar a injustiça:

tomar a si não o castigo, mas a culpa, é que seria divino.

⁹⁷ *Genealogia da moral*, p. 80.

⁹⁸ Nietzsche, *Ecce homo*, p. 30.

A reação dos filhos do pai assassinado ante a crueldade de seu ato, que em Freud teria sido de arrependimento e temor, a partir dos pressupostos nietzschianos seria de júbilo e afirmação de potência. Se em Freud a culpa e o complexo paterno são condições da ordem social, em Nietzsche são formações reativas que conduzem, não à vida em comum, mas à "intelectualização do homem".

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve que contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz⁹⁹.

É a vida social, com a proteção e o conforto que ela proporciona, que produz a má consciência, e não o oposto. Com isso, produz também o enfraquecimento dos homens.

Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua "consciência", ao seu órgão mais frágil e mais falível! [...] e além disso os

⁹⁹ *Genealogia da moral*, p. 73.

velhos instintos não cessaram, repentinamente de fazer suas exigências¹⁰⁰.

Nesse ponto, o pensamento de Nietzsche aponta para uma noção semelhante à do conceito freudiano de inconsciente recalçado, e aproxima-se do que viria a ser a teoria das pulsões:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isso é o que eu chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua "alma"¹⁰¹.

A má consciência, que para Nietzsche é o afeto complementar do ressentimento, resulta do "instinto de liberdade" reprimido, "encarcerado" e tornado latente, a tal ponto que afinal só consegue alívio desafogando-se sobre si mesmo. A bela imagem do "instinto de liberdade" voltado para o interior do indivíduo lembra o conceito freudiano de reversão da pulsão, tanto no que se refere à finalidade (da atividade à passividade) quanto ao objeto (de um objeto extra psíquico, ao próprio *eu*)¹⁰². A repressão¹⁰³ do "instinto de liberdade"

¹⁰⁰ Idem, idem.

¹⁰¹ Idem, idem.

¹⁰² Freud, "A pulsão e seus destinos" (1915) em OC, vol. II (cit.), p. 2.039- 2.052.

¹⁰³ Utilizo propositalmente o termo "repressão", tal como Paulo Cesar Sousa estabeleceu em sua tradução de Nietzsche, para diferenciá-lo do conceito psicanalítico de recalque.

produz, não a pacificação dos homens, mas um retorno da crueldade sobre o *eu*.

Já terão adivinhado o que realmente se passou com tudo isso e *sob* tudo isso: essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida, do bicho-homem interiorizado, achado dentro de si mesmo, aprisionado no "Estado" para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal [...] – esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância. Uma dívida com *Deus*: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício¹⁰⁴.

O conceito freudiano de masoquismo secundário, retorno do sadismo sobre o *eu* que na neurose obsessiva adquire a tonalidade de masoquismo moral, foi antecipado por Nietzsche em sua investigação sobre a genealogia da moral, e articulado com a dívida simbólica cujo credor imaginário é Deus.

A enorme afinidade entre as teorias de Nietzsche e de Freud, separadas por um período tão curto de tempo sem sofrer influências mútuas, não pode ser vista como mero acaso. De maneiras diferentes, tanto um quanto outro estavam atravessados pela questão do mal-estar e do rebaixamento das forças vitais – ou, em outras palavras, a conquista do terreno de Eros pela pulsão de morte – como o preço cobrado pela

¹⁰⁴ Nietzsche, *Genealogia da moral*, p. 81.

moral burguesa para a vida em sociedade. Na segunda metade do século XIX, a sociedade oitocentista estava produzindo expressões emergentes desse mal-estar¹⁰⁵. Se Freud foi capaz de escutá-las nas confissões das histéricas, até então caladas às custas de seus sintomas corporais, e remetê-las ao o pano de fundo de sua autoanálise, Nietzsche fez de sua doença o ponto privilegiado de observação da doença social.

O que Nietzsche e Freud chamam de “homem”, com suas patologias derivadas da vida confortável e pacificada, não é o homem universal, mas o homem burguês. Em Nietzsche, o conceito de ressentimento localiza-se no cerne dessa patologia, e sua compreensão é indissociável de uma crítica da moral, uma crítica da religião e uma crítica do Estado.

Em Freud a crítica da religião toma outra vertente – ele não analisa o Deus bondoso (e cruel) que sacrificou Seu filho e instituiu a dívida sem fim entre os homens, mas o Deus Pai protetor dos filhos irracionais e infantilizados. A crítica ao Estado está ausente, substituída pelo conceito universal de “civilização” herdado do pensamento iluminista. A moral, tal como se impõe ao cidadão do século XIX, parece uma necessidade inquestionável de toda a vida em sociedade. Freud aponta em vários textos seus, o preço em mal-estar cobrado pela civilização. Mas onde o criador da psicanálise supõe uma realidade e inalterável, o filósofo do eterno retorno remonta à época pré-socrática, a Grécia

¹⁰⁵ Ver, a respeito, o belo livro de Noemi Moritz Kon: *A viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

da tragédia e das Bacantes, para afirmar que a crueldade e as formas de vingança, e não a piedade e a má consciência, é que definem a diferença entre os homens e os animais.

Nesse ponto, estamos em condição de sugerir que o conceito nietzschiano de *ressentimento* tenha ficado “mudo” na psicanálise não por ter florescido em um terreno distante dela, mas, ao contrário, por ter ficado encoberto pelos pressupostos que sustentam a teoria freudiana. As “palavras fortes” da filosofia de Nietzsche, que Freud esperava que pudessem dar voz ao que nele permanecia mudo, referem-se a uma crítica da moral tão contundente que Freud não teria podido alcançá-la sem, com isso, questionar o alcance da universalidade de seu complexo de Édipo¹⁰⁶.

Se a culpa, no pensamento freudiano, desautoriza o ato que funda a condição desejante, o sujeito da psicanálise fica necessariamente atrelado à covardia moral; se o homem civilizado não pode afirmar seu pequeno grão de liberdade com base no assassinato fundador, o edifício teórico da psicanálise não tem como questionar o ressentimento, que nasce justamente quando os homens se desautorizam a correr os riscos implícitos no exercício de sua liberdade.

¹⁰⁶ Ver, sobre essa questão, Michel Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, capítulo 2, em que o autor contrapõe à leitura psicanalítica da tragédia de Sófocles uma leitura política, toda orientada pela questão do poder. Na primeira conferência desse mesmo ciclo, aliás, Foucault faz uma genealogia das práticas punitivas que lembra as ideias de Nietzsche a respeito da eternização da culpa em função da falta de procedimentos e rituais de vingança e expiação.

Talvez por isso mesmo o ressentimento nunca tenha sido nomeado em psicanálise, pelo menos nos termos dos pressupostos radicais da crítica nietzschiana. Para que a psicanálise possa comportar uma teoria do ressentimento, é necessário que ela se proponha, num segundo movimento *après coup*, a legitimar – em nome da “vontade de potência” – o ato que, ao fundar a civilização, libertou a humanidade da lei *natural* do mais forte, isto é, do jugo do pai tirano.

3.

O RESENTIMENTO NA LITERATURA E A ESTÉTICA DO RESENTIMENTO

O ressentimento é um afeto de forte apelo dramático. A aposta principal do personagem ressentido, em uma “vingança imaginária e adiada” contra o responsável pelo prejuízo de que se considera vítima, funciona bem como um fio condutor que mantém a tensão dramática ao longo de uma narrativa. O leitor/ espectador, identificado com o ponto de vista do personagem ressentido, mantém-se preso à trama à espera do desenlace, que não precisa ser trágico: uma pequena virada do destino, um lance de sorte, um pouco de malícia e o personagem ressentido, depois de muito sofrer, será vingado sem ter se comprometido com nenhum ato vingativo. Além disso, a vasta constelação de afetos negativos que o ressentimento mobiliza, tanto nos personagens quanto no leitor – de raiva, desejo de vingança, ciúmes, inveja, despeito etc. – ficam moralmente autorizados pelo fato de este personagem ser representado como vítima de alguém pior que ele. O ressentimento autoriza moralmente sentimentos e atitudes que

a moral condena sob o estigma da maldade. No melodrama principalmente, a convicção do ressentido sobre sua pureza moral presta-se bem à simplificação dos termos do conflito, que se estabelece entre polos distintos e bem definidos de bem e mal, proporcionando conforto psicológico e moral ao espectador.

O melodrama é o gênero em que o ressentimento adquire estatuto moral de paixão romântica, representada a partir de personagens que sofrem porque são autênticos (contra o pano de fundo da hipocrisia social), porque são puros (diante da imoralidade e da corrupção), porque são inocentes demais para viver nesse mundo mau. Tal superioridade moral e espiritual justifica o fracasso e o isolamento de que se lamentam: há sempre uma tonalidade patética no herói ressentido.

A *estética do ressentimento* é melodramática. Conforme escrevi em outra ocasião¹, o ressentimento presta-se à construção de personagens de pouca densidade psicológica, cujo perfil moral não deixa dúvidas ao leitor/espectador. Por isso o ressentido é o protagonista adequado ao melodrama, gênero que combina a máxima dramaticidade psicológica com a máxima eloquência (cênica ou narrativa), de modo a tornar explícitas as paixões mais obscuras, as motivações mais sutis, as intenções mais secretas. Desde o início do século XIX, o melodrama consagrou-se como gênero dramático preferido

¹ Maria Rita Kehl, "A estética do ressentimento" em: Giovanna Batucci (org.), *Psicanálise, cinema e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

pelas massas de leitores e espectadores, do folhetim ao teatro burguês oitocentista, do cinema contemporâneo às novelas de televisão. Herdeiro de certa vulgarização do Iluminismo, representa uma versão simplista da esperança moderna de desvendar todas as zonas de sombra e mistério das relações humanas. Este é o sentido da análise de Ismail Xavier a respeito do cinema melodramático do século XX. Para o autor, o cinema é o veículo privilegiado do melodrama contemporâneo em função das possibilidades técnicas de estampar os conflitos mais íntimos na superfície visível do mundo – a tela.

Apanágio do exagero e do excesso, o melodrama é o gênero afim às grandes revelações, às encenações do acesso a uma verdade que se desvenda após um sem-número de mistérios, equívocos, pistas falsas, vilanias. Intenso nas ações e sentimentos, carrega nas reviravoltas, ansioso pelo efeito e a comunicação, envolvendo toda uma pedagogia em que nosso olhar é convidado a apreender as formas mais imediatas de reconhecimento da virtude ou do pecado².

Na dramaturgia romanesca, os personagens ressentidos oferecem grande rendimento no sentido de conduzir o leitor a reconhecer com clareza a as expressões da virtude e do pecado. Costumam ser personagens que se levam demasiadamente a

² Ismail Xavier, *O olhar e a cena – Melodrama, Hollywood, Cinema Novo*, Nelson Rodrigues. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 39.

sério e se apresentam como íntegros, sem conflitos, livres de ambivalência moral. É o caso de Ada, protagonista do filme *O piano*, muito bem recebido no Brasil em meados dos anos 90³. Mas é importante ressaltar que a eficiência do que venho chamando de estética do ressentimento depende do ponto de vista moral que organiza a narrativa. No melodrama, o personagem ressentido (nunca nomeado assim) representa o pólo positivo de uma ordem moral que se apresenta, sem distanciamento irônico, em termos de um enfrentamento entre o bem e o mal. O ressentido, na literatura melodramática, tem uma função muito diferente da que se vê entre os protagonistas das grandes tragédias, que não costumam ser bidimensionais. Na vertente da tragédia e do grande romance moderno, o ressentimento é problematizado pela narrativa e o personagem ressentido é apresentado sob um ponto de vista crítico – sob a forma de ironia ou de condenação explícita – que impede que o leitor/espectador compactue ou se identifique com suas racionalizações.

No primeiro texto que escrevi sobre o tema⁴, chamei de *estética do ressentimento* a este princípio que organiza as narrativas em torno do ponto de vista personagem ressentido – o qual, sempre coberto de razões em suas queixas e mágoas, constitui o polo de identificações positivas do leitor/ espectador. São

³ Foi o filme que escolhi para conduzir meu argumento no texto "A estética do ressentimento". Cit.

⁴ Em: Giovanna Bartucci, *Psicanálise, cinema e estéticas de subjetivação*, cit.

dramas em que o ressentido é representado como moralmente superior aos demais: é o personagem sensível e íntegro, que não abriu mão de seus princípios e preferiu se deixar prejudicar em vez de jogar um jogo que lhe parecia sujo. No ressentimento, o mal está sempre no outro. O ressentido é a vítima que foi prejudicada, abusada ou deixada para trás, o que a autoriza a vingar-se ou a reivindicar, em silêncio acusador, o reconhecimento que lhe foi recusado.

É de um lugar supostamente "fora da vida" que o personagem ressentido denuncia a maldade, os jogos de interesse, as torpezas da vida. Parece um idealista; um romântico deslocado de sua época, herdeiro do que restou de uma linguagem que já foi revolucionária e se tornou nostálgica, funcionando agora como impedimento e embaraço à emergência de novas forças sociais. O ressentido não é um personagem romântico, mas um representante daqueles traços do romantismo que sobreviveram às primeiras revoluções burguesas e foram incorporados à mentalidade liberal. A definição de Raymond Williams a respeito da dramaturgia romântica presta-se bem a essa hipótese:

O romantismo é a mais importante expressão na literatura moderna de um primeiro impulso revolucionário: uma nova e absoluta imagem do homem. De maneira característica, ele relaciona essa transcendência a um mundo e a uma sociedade humana ideais; é na literatura romântica que

o homem é visto, pela primeira vez, como *fazendo-se a si mesmo*⁵.

Talvez a estética do ressentimento represente a dívida da modernidade para com o romantismo presente em sua origem, quando o "fazer-se a si mesmo" do herói romântico ainda tinha o caráter trágico do homem em luta contra forças maiores que ele, contra a tradição, as convenções, os poderes estabelecidos. A versão liberal do herói romântico é o empreendedor, o *self made man* como autor individual de seu destino. Mas a promessa da sociedade ideal onde haveria lugar para o herói moderno como autor de seu destino contra tudo e contra todos não se cumpriu. O herói liberal é uma versão amesquinhada do herói romântico, um empreendedor de sua escalada individual lutando entre as relações de exploração e poder do mundo capitalista. O individualismo que o caracteriza é ao mesmo tempo uma forma predominante, conflituosa e sofrida da subjetividade moderna, e uma ideologia adaptada ao capitalismo competitivo – incapaz, entretanto, de apagar nossa dívida simbólica e nossa dependência em relação à comunidade de nossos semelhantes, vivos e mortos. O ressentido é o "indivíduo" que não conhece o limite de sua individualidade, o *self made man* que não aceita pertencer à comunidade dos homens, mas quer ser reconhecido por ela. Nesse sentido, o ressentimento funciona

⁵ Raymond Williams: *A tragédia moderna* (1966). São Paulo: Cosac Naify, 2003. Tradução de Betina Bischof, p. 100; grifo meu.

como solução de compromisso: mantém a integridade narcísica do herói e acusa o outro pelo que falhou no projeto de soberania do *eu*. Uma vez que é inevitável uma dependência em relação ao outro, que ele preste serviço ao narcisismo do indivíduo, levando a culpa pelo que não saiu bem. O ressentimento funciona para encobrir a divisão do sujeito, para escamotear as evidências do inconsciente que frustram o projeto do sujeito solar das culturas individualistas.

Mas o ressentido também pode aparecer nas grandes tragédias e na melhor literatura moderna, não mais como personagem situado do lado do "bem" na dualidade moral simplificada, típica do melodrama, e sim de um ponto de vista crítico, como representante de um *mal-entendido* moral. A tragédia moderna problematiza o individualismo; ela se caracteriza por representar a solidão e o fracasso do herói frente ao destino, sua impossibilidade de realizar um projeto individual contra as forças – sociais ou "obscuras" (inconscientes?) – que o oprimem.

No presente capítulo não vou tratar exclusivamente do melodrama. Começo analisando algumas obras nas quais o tema do ressentimento é abordado de um ponto de vista crítico, para depois desembocar em uma novela de coloração melodramática, que apesar da boa qualidade literária, concentra as principais características da estética do ressentimento. A escolha dessas obras é casual; longe de mim a pretensão de traçar um mapa do tema do ressentimento na literatura moderna. O que pretendi fazer foi antes um exercício analítico, focando o tema do

ressentimento, segundo diferentes abordagens em quatro obras escolhidas ao acaso de minhas preferências literárias. Organizei as diferentes versões do ressentimento nas obras que escolhi segundo um percurso que vai da tragédia ao melodrama, passando pelo romance realista dos séculos XIX e XX.

A grande literatura moderna não se confunde com a estética do ressentimento; nela encontramos obras fundamentais sobre o ressentimento. Tomo o exemplo de *Ricardo III* de Shakespeare, escrito na transição do Renascimento, quando começava a se formar a *epistêmê* moderna, centrada no mito do homem individualizado que tenta levar a cabo um projeto solitário de poder, com trágicas consequências para ele e para a comunidade. Nessa peça o ressentimento não se revela como traço psicológico consistente de um ou outro personagem, mas como uma força histórica, um afeto que perpassa os termos violentos e injustos da luta pelo poder. Já em plena modernidade, o sombrio Raskolnikov de *Crime e castigo* representa o advento do personagem psicológico, interiorizado, atormentado pela culpa, debatendo-se entre suas altas pretensões e sua pequena estatura de homem comum.

Na literatura brasileira do século XX, o personagem Paulo Honório, da novela *São Bernardo*, de Graciliano Ramos, faz parte dos casos em que o personagem ressentido não cumpre o papel do pequeno herói moderno, como nos casos que venho chamando de estética do ressentimento. Paulo Honório é justamente o oposto do homem moral. Não é o herói de suas renúncias, de seus valores privados, de seus méritos não

reconhecidos. Ao contrário, Graciliano faz do ressentimento de seu personagem o sintoma da decadência de um modo autoritário e brutal de dominação que começava a ser, pelo menos moralmente, desbancado pela expansão de uma democratização tardia da sociedade rural brasileira.

Para terminar, escolhi uma novela de tonalidades melodramáticas, representativa do que considero a estética do ressentimento em um nível de elaboração mais elevado do que o da maioria dos melodramas. A novela, escrita na década de 1940, mas traduzida muito recentemente no Brasil, é *As Brasas*, do escritor húngaro Sándor Márai.

Para analisar essas obras que tematizam o ressentimento como um *leitmotiv* próprio da modernidade, parto da preciosa indicação de Max Scheler de que uma das condições importantes do ressentimento é a existência de uma ordem social na qual um direito tenha sido garantido por antecipação a todos. Retomo o conceito freudiano de privação, tal como foi definido por Lacan: uma antecipação simbólica que faz aparecer uma falta no Real. O ressentido é aquele que, tendo confiado na ordem justa prometida pelo Outro, por um lado não se percebe como responsável pelo que lhe acontece, por outro, não se conforma por não receber a parte que lhe é devida por direito. Sente-se como se dela tivesse sido *privado* por alguém que se aproveita dele ou não reconhece seu merecimento. Da dependência desse Outro, visto como autor da garantia antecipada (e, mais tarde, da "injustiça" de não tê-la cumprido), decorre a passividade de tal personagem:

por mais que se "movimente", o ressentido é reativo, nunca ativo. Suas ações não têm o caráter radical do ato⁶ capaz de modificar as condições simbólicas que lhe deram origem. Ao se colocar nas mãos de um Outro cuja versão imaginária é a de pais protetores, justos e amorosos, ele se recusa, em última instância, a mudar as condições de seu destino. É possível que esse Outro seja uma versão inconsciente do Deus que a modernidade, se não matou, pelo menos desbancou de seu antigo posto.

Mas todos os que transferem a direção da história mundial à providência, a Deus ou a Deus e à natureza, expõem-se à suspeita de continuarem concebendo essas forças, por mais abstratas e distantes que sejam, como figuras parentais, e de se acreditarem ligados a elas por vínculos libidinais⁷.

Como leitores ou espectadores desses dramas, aderimos ao personagem ressentido à medida que ele toca em nossas mais caras ilusões: de que o Outro exista acima da comunidade dos

⁶ Sobre a radicalidade do conceito de *ato*, ver Slavoj Žižek: *Bem-vindo ao deserto do real!* São Paulo: Boitempo: 2003, p. 175: "Um Ato sempre envolve um risco radical, o que Derrida, seguindo os passos de Kierkegaard, chamou de *loucura* de uma decisão: é um passo no desconhecido, sem garantias quanto ao resultado final. Por quê? Porque um Ato altera retroativamente as próprias coordenadas em que interfere. Esta falta de garantias é o que os críticos (da noção de Ato) não podem suportar: eles querem um Ato sem riscos".

⁷ S. Freud, "O problema econômico do masoquismo" (1924) em OC, cit. vol. III, p. 2757.

homens como figura parental (a quem estamos "ligados por vínculos libidinais") capaz de garantir o justo lugar que nos cabe na ordem social, e de que tudo funcione sem necessidade da nossa intervenção.

Para Max Scheller⁸, as condições sociais do ressentimento estão dadas nas sociedades modernas, republicanas e liberais, nas quais os indivíduos se engajam na manutenção da capilaridade dos poderes a partir do pressuposto de que a igualdade política deverá garantir o sucesso de seus esforços e de seu bom comportamento⁹. Valendo-me da terminologia empregada por Michel Foucault¹⁰, eu diria que a organização *disciplinar* do poder, própria das sociedades modernas, é que produz as condições para o ressentimento, já que seus dispositivos ideológicos (uma palavra que Foucault não teria empregado), assim como as instituições voltadas à formação dos cidadãos, promovem o caráter *voluntário* de uma servidão cujas raízes são, sobretudo, inconscientes. Em sociedades pré-modernas, em que o poder do soberano era sustentado, acima de tudo, pela força

⁸ *L'homme du ressentiment*, op. cit.

⁹ Essas ideias serão desenvolvidas no capítulo final, "Políticas do ressentimento".

¹⁰ Michel Foucault, 1973, em *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, PUC/Nau, 2001. Tradução de Roberto Cabral M. Machado e Eduardo Jardim. No cap. IV, p. 119-120: "Já nas instâncias de controle que surgem a partir do século XIX, o corpo adquire uma significação totalmente diferente: ele não é mais o que deve ser supliciado, mas o que deve ser formado, reformado, corrigido, o que deve adquirir aptidões, receber um certo número de qualidades, qualificar-se como um corpo capaz de trabalhar. [...] Qual a forma de poder que se exerce nessas instituições? Um poder polimorfo, polivalente." Esta passagem resume como opera o poder disciplinar.

das armas e os privilégios e favores distribuídos a partir de serviços prestados ao Rei, talvez o mal-estar não se manifestasse na forma do ressentimento.

Mas nesse caso, como se explica a existência de uma tragédia como *Ricardo III*?

Uma tragédia: Ricardo III, a vingança desenfreada

Quando me foi sugerida para este capítulo a peça *Ricardo III*, de William Shakespeare, concordei imediatamente. Como não pensar em ressentimento diante da figura do Duque de Gloster¹¹, o malnascido, homem disforme e monstruoso que condena o mundo todo à sua volta a pagar por sua triste condição? De fato o ressentimento é um *protagonista não nomeado* em *Ricardo III*. É o afeto que predomina ao longo de toda a trama; resta saber se participa da montagem psicológica de algum dos personagens desse drama histórico, embora seja problemático falar na construção psicológica dos personagens teatrais antes do século XVII ou, de acordo com Harold Bloom, antes de Hamlet.

Shakespeare já havia introduzido Ricardo no drama histórico *Henrique VI*. A personalidade determinada do Duque de Gloster é parte de seu carisma. O personagem que descreve a si mesmo como incapaz de medo, amor ou piedade, que se

¹¹ Quando a peça começa, Ricardo ainda é Duque de Gloster.

vê solitário em um bosque cujos espinhos o ferem na medida em que ele os arranca, "sempre enleado a lutar em desespero"¹² (pela coroa da Inglaterra), traz a marca do destemor e da ousadia dos que não têm nada a perder, combinando o ressentimento com seu oposto, a coragem vingativa.

Já que me fez o céu assim disforme,/ torça-me o inferno o espírito também.

Não tenho irmãos, de irmão sou diferente./ Esta palavra "Amor", que os barbas-brancas chamam divina, pode ter guarida/ nas pessoas que em tudo se assemelham, mas não em mim, que eu sou sozinho: eu próprio¹³.

Ricardo intimida o leitor ao mesmo tempo em que o fascina. Se pode ser considerado um personagem trágico em duas das peças do ciclo dos primeiros dramas históricos de Shakespeare, isto se deve à sua solidão radical – não tem "irmãos" por afinidade; não conhece amor; na sua feitura, não se identifica com ninguém. Seu único compromisso é com sua vontade de poder. Se não chega a ter a consistência psicológica de personagens posteriores de Shakespeare, como Hamlet ou Otelo, Ricardo nos impressiona como "exercício

¹² Citação extraída do capítulo "Henrique VI" de Harold Bloom em: *Shakespeare: a invenção do humano* (1998). Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. Tradução de José Roberto O'Shea.

¹³ Idem, ainda em "Henrique VI", p. 82.

shakespeariano de representação do mal¹⁴, e nisto consiste sua grandeza em uma peça que não conta com nenhum outro personagem à sua altura.

A peça *Ricardo III* é o segundo dos dramas históricos de Shakespeare que giram em torno da Guerra das Rosas, a longa disputa entre as casas de York e Lancaster pelo trono da Inglaterra. As outras são *Henrique VI* (1589-91) e *Rei João* (1594-96). Embora não seja considerada uma das grandes tragédias do dramaturgo, manteve-se ao longo dos séculos como uma das mais populares graças talvez à vitalidade do personagem-título.

A peça abre com a lamentação de Ricardo:

Mas eu, que não fui moldado para jogos nem brincos
amorosos,/ Nem feito para cortejar um espelho enamorado
// Eu, que privado sou da harmoniosa proporção,/ Erro
de formação, obra da natureza enganadora,/ Disforme,
inacabado, lançado antes do tempo/ Para este mundo que
respira, quando muito menos feito/ e de tal modo imperfeito
e tão fora de estação/ Que os cães me ladram quando passo,
coxeando perto deles¹⁵.

A deformidade de Ricardo, em uma primeira impressão, teria feito dele um personagem ressentido, mas a leitura atenta da peça obrigou-me a relativizar o rumo dessa análise.

¹⁴ A expressão é de Harold Bloom, em: *Shakespeare, a invenção do humano* (cit).

¹⁵ William Shakespeare: *Ricardo III*. Lisboa: Difel, 1996. Tradução de Eduarda Dionísio, Maria Adélia Silva Melo e Luís Miguel Cintra.

Em primeiro lugar, *Ricardo III* não é uma tragédia psicológica; seu tema é, antes de tudo, o tema do poder na Inglaterra do final da Idade Média. O poder é personagem fundamental nas tragédias de Shakespeare; no rastro da luta pelo poder, o ressentimento perpassa a narrativa sem se encarnar como traço psicológico de um personagem em particular. Isto não significa que o poder, nesse drama, seja um conceito, uma máquina impessoal. Ele tem "dono", tem corpo, tem nome. Para o crítico teatral Ian Kott¹⁶, só muito depois da época de Shakespeare, sob o capitalismo liberal

[...] o poder desmaterializou-se, ou melhor, desencarnou-se. Deixou de ter um nome. Deixou de ter olhos, boca e mãos. Tornou-se abstração e mitologia, quase uma ideia pura. Mas, para Shakespeare, o poder tem nome, olhos, boca e mãos. É uma luta impiedosa entre homens vivos que sentam juntos à mesa.

O gênio de Shakespeare consiste em ter feito, em suas tragédias históricas, grandes dramas que antecipam a consciência reflexiva do homem moderno. Sem a participação da consciência incipiente dos personagens em luta pelo poder, pensa Ian Kott,

¹⁶ Ian Kott, *Shakespeare, nosso contemporâneo* (1961). São Paulo: Cosac Naify, 2002. Tradução de Paulo Neves, p. 29.

[...] o trágico da história não existe¹⁷.

Mas em *Ricardo III*, Shakespeare ainda não domina a retórica da introspecção que atingirá seu ponto culminante nos monólogos interiores de *Hamlet*¹⁸, precursor dos grandes dramas de consciência da literatura moderna. O ponto alto da autoconsciência de Ricardo resume-se aos suores frios causados pelo pesadelo às vésperas da batalha final¹⁹. Desperta com medo. Mas medo de que, se percebe que o único criminoso por perto é ele mesmo? Como fugir de si mesmo? Como temer vingança

¹⁷ Idem, p. 56.

¹⁸ Cheguei a considerar que *Hamlet* pudesse ser o grande personagem ressentido em Shakespeare, mas uma leitura mais atenta da tragédia traiu minha expectativa. Em primeiro lugar, não encontramos na dor que consome Hamlet a principal característica do ressentimento: ela não encobre a consciência da participação, ou da convivência do personagem, quanto ao mal que o vitimou. Além disso sua dor não é ressentida; a ação da peça se passa logo após o assassinato do rei e o príncipe da Dinamarca, em pleno luto, está indignado com o casamento apressado da Rainha. Conforme escrevi na introdução, nem toda dor, mágoa, revolta, cumprem as condições da constelação afetiva do ressentimento. Em segundo lugar, Hamlet não vê a si mesmo, mas ao pai assassinado, como vítima a ser vingada. Sua vingança não é adiada por covardia, mas por cálculo (lembrar Polônio, quando observa que "há cálculo em sua loucura"). Hamlet tem dúvidas sobre a verdade; sua simulação de loucura e a armação final, em torno da peça de teatro, são artifícios para fazer aparecer a verdade. Por fim, tampouco o suicídio de Ofélia cumpre as condições do ressentimento. Ofélia enlouquece com a rejeição de Hamlet – "uma lição da loucura: tristeza e recordação combinadas", diz Laertes.

¹⁹ Antes da batalha final contra o conde, de Richmond, Ricardo sonha com os fantasmas de todos os que mandou matar: o jovem príncipe Eduardo (irmão de Ricardo), seus dois filhos assassinados ainda crianças; o pai de Eduardo, Henrique VI; o duque de Clarence (irmão de Ricardo), dona Ana, que foi sua esposa, e mais os nobres Rivers, Grey, Vaughan, Hastings, Buckingham. Um a um os fantasmas acusam Ricardo e ordenam: "desespera e morre". Depois abençoam Richmond e profetizam sua vitória.

ne ele é o próprio vingador? "Ricardo ama Ricardo, eu sou eu mesmo", responde, reafirmando sua integridade solitária – tão diferente da dúvida incessante do príncipe da Dinamarca.

Mas antes que se veja diante de seu breve lampejo de conflito moral, o Duque de Gloster sofre com a consciência humilhante de sua inferioridade física. Ricardo é um personagem rancoroso, e o rancor participa da constelação afetiva do ressentimento. Ele inveja e odeia todos os homens bem-nascidos, belos jovens desejados pelas mulheres, e nunca se esquece da "injustiça" (aspas necessárias) com que a natureza o vitimou. Mas não perde tempo ruminando seu rancor. Se por um lado nunca deixa de ter consciência de sua aparência disforme, ela o autoriza a uma vingança que nada tem de imaginária ou adiada. Para o ressentimento, faltam a Ricardo, Duque de Gloster, os escrúpulos, a pretensão de pureza moral, a covardia em se comprometer com seu desejo; falta-lhe passividade – e não lhe falta coragem, como veremos na véspera da batalha final contra os exércitos do Conde de Richmond.

O Duque de Gloster não é ressentido: é vingativo. A culpa pelo prejuízo da malformação que o vitimou não pode ser atribuída a nenhum semelhante; só Deus, ou a "natureza", seriam responsáveis por seu destino de criatura deformada. Em vista disso, sua vingança não tem limites. A *volta por cima* de Ricardo consiste em conquistar o trono da Inglaterra, mas a destruição de todos os homens que pudessem atravessar seu caminho e a conquista das mulheres estrategicamente necessárias à

realização da empreitada têm para ele o sabor de uma revanche que nunca é suficiente para ressarcir-lo do agravo original.

A julgar pelo conceito nietzschiano de ressentimento, como um personagem trágico poderá ser ressentido? Para o filósofo, a resposta trágica é a aceitação do prazer que se pode extrair até do sofrimento e da luta para superar o destino. O herói trágico pode ser tudo, menos derrotista, escreve Nietzsche em seu *Zarathustra* – como nunca é derrotista o personagem mais malvado de todas as tragédias de Shakespeare. O crítico literário Raymond Williams escreve que, segundo as considerações de Nietzsche sobre o espírito trágico,

[...] a resposta necessária é ativa: uma estética de prazer trágico no sofrimento inevitável de um homem, que a ação da tragédia nos mostra *no intuito de transcendê-lo*²⁰.

De fato, Ricardo entrega-se a essa mescla trágica de prazer e sofrimento (que se revela antes da batalha final) no intuito de transcender sua condição. Será ele um representante da ética aristocrática de Nietzsche? Tenho dúvidas. Para isto faltam-lhe outras qualidades.

Falta-lhe o gáudio, falta-lhe a superioridade que o tornaria capaz de esquecer o agravo e se atirar em direção à vida sem olhar para trás. Verdade que ele age de acordo com sua vontade de potência, mas não atinge o gozo procurado. Ricardo

²⁰ Raymond Williams, *Tragédia moderna* (ct), p. 83. Cito aqui

III, autoproclamado Rei da Inglaterra depois de ter eliminado irmãos, sobrinhos e oponentes, conquistado a viúva de um de seus inimigos (para mais tarde matá-la também), em seguida a irmã do herdeiro do trono que ele mandou matar – depois de tudo, ainda não foi capaz de alterar a origem de sua mágoa.

O ressentimento de Ricardo poderia se manifestar na relação com sua mãe. Se existe algum direito preestabelecido em quase todas as culturas este poderia ser, no mínimo, o direito "natural" de que um filho seja amado e protegido por sua mãe. Contra a rejeição de a Duquesa de York, sua mãe, Ricardo poderia ressentir-se. Mas na cena em que ele, já autoproclamado Rei, encontra-se com a Duquesa, é ela quem o insulta e condena pela morte dos irmãos e dos sobrinhos:

Ho, sapo, tu, sapo, onde está seu irmão Clarence,/ e o pequeno Ned Plantagneta, seu filho? [...] Vieste à terra para fazer meu inferno/ Grave fardo foi teu parto para mim // Que hora de conforto podes tu dizer/ Que alguma vez me tenhas agradado com tua companhia?²¹

Observem que, apesar de ter insultado a feiura do filho (ho, sapo...), as acusações da Duquesa referem-se ao temperamento de Ricardo e às maldades praticadas por ele. Aqui se encontra uma possível semente de ressentimento, que Shakespeare não desenvolve nas cenas seguintes. A fala da Duquesa

Shakespeare, *Ricardo III*, p. 185 a 187.

indica que não é por sua feiura, mas por sua maldade, que Ricardo é mal amado. O ressentimento esboça-se, em Ricardo, na perseverança em alimentar uma mágoa que encobre a responsabilidade do sujeito quanto às razões do agravo ou da injustiça que o vitimam. É como se, ao insistir na revolta contra sua deformidade física, evitasse saber que a deformidade moral fez dele um homem temido e odiado até pela própria mãe.

Mas a resposta de Ricardo às acusações maternas não é ressentida – é de certa forma respeitosa – ou simplesmente cínica:

Se tão falto de graça sou a vossos olhos,/ Permitti que me vá
e que não vos ofenda, senhora²².

Antes de sair de cena, a Duquesa lança sobre o filho sua maldição; uma vingança verbal – mas não interiorizada – um ato de palavra, único ato (político?) ao alcance de uma mulher:

Por isso, leva contigo minha mais grave maldição,/ Para
que ela no dia da batalha te canse mais/ que a armadura
inteira que tu vestes./ Minhas preces combatem no campo
do adversário,/ E que lá as alminhas dos filhos de Eduardo/
Murmurem aos espíritos de teus inimigos/ E lhes prometam
bom sucesso e a vitória./ És sanguinoso, e sanguinoso será
teu fim,/ A vergonha serve a tua vida e espera a tua morte²³.

²² Idem, p. 188.

²³ Idem, idem.

Ricardo é um personagem cínico demais para ser confundido com um ressentido. Ele conhece sua própria maldade, ainda que não perceba o quanto sofre por causa dela. Falta-lhe a pretensão de pureza moral, característica do ressentimento. Além disso, o tema maior da luta pelo poder obscurece a cena íntima das ruminções ressentidas. Se Ricardo alimenta sua mágoa, é para com ela sustentar a fúria que o faz capaz de qualquer coisa na conquista de seus objetivos. A praga rogada por sua mãe não significa nada para ele. Ou não: depois do encontro em que a mãe o amaldiçoa, o personagem sofre uma sutil transformação: começa a consultar seus aliados e a se preocupar com os presságios e adivinhações deles. Embora a conversa com a Duquesa não seja central na tragédia, atrevo-me a sugerir que a maldição da própria mãe, que de certa forma seria responsável pela feiura do filho, fragilizou Ricardo, que vai se mostrar mais desconfiado e inseguro, a suspeitar da presença de inimigos entre seus aliados.

Esta é a penúltima cena do quarto ato. Logo em seguida Ricardo manda executar Buckingham, que de fato o traiu, e mantém como refém o filho de Stanley, que será executado se este passar para o lado de Richmond, o forte oponente de Ricardo na Casa de Lancaster. O ato V abre com a execução de Buckingham e um diálogo entre Richmond e seus aliados. Parece que a maldição materna não deteve Ricardo. Mas poucas páginas depois, na terceira cena do quinto ato, os fantasmas de todos os assassinados vêm assombrar o sono

de Ricardo, às vésperas da batalha, realizando a maldição da Duquesa. Volto a esse ponto.

O ressentimento como sintoma de um impasse, não individual, mas histórico, manifesta-se com mais clareza do lado das mulheres. Contrariando minhas expectativas iniciais, *Ricardo III* veio servir à análise das origens do ressentimento que acompanha a condição feminina. Impotentes por sua posição social, incapazes de reagir ao maior dos agravos – o assassinato dos maridos e, sobretudo, dos filhos – Ana, viúva do príncipe de Gales, e Isabel, viúva do Rei Eduardo IV e mãe de dois príncipes assassinados, maldizem Ricardo, acusam-no de seus crimes, prometem odiá-lo para em seguida, uma e outra, cederem à sua sedução²⁴. Harold Bloom considera que as personagens femininas de *Ricardo III* são fracas; o máximo que fazem na peça é “declamar versos”. Mas nesses “versos”, revela-se o ressentimento.

O acerto de contas de Ricardo com o mundo que supostamente o humilhou começa com a conquista de Lady Ana²⁵. Ana acompanha o esquife do sogro, Henrique VI, assassinado na Torre a mando de Ricardo – que matara também o marido e o pai dela. O cortejo é interrompido pela intervenção de Ricardo. A fala de Ana expressa a impotência de seu ódio:

²⁴ A cena da sedução de Ana no filme *Ricardo III*, dirigido e atuado por Al Pacino, merece ser vista.

²⁵ Esta seria, na opinião de Ian Kott, “uma das maiores cenas que Shakespeare escreveu, uma das maiores que já foram escritas” p. 56.

Demônio imundo, vai-te por amor de Deus, e não nos atormentes,/ que da terra feliz fizeste o teu inferno,/ Enche-te com gritos de maldição e com profundos clamores./ Se te deleita contemplar teus feitos odiosos,/ Põe os olhos neste exemplo de tua carnificina./ Oh, Deus! Tu que criaste este sangue, vinga a sua morte./ Oh, terra! Tu que bebes este sangue, vinga a sua morte²⁶... etc.

Ricardo escuta impassível as condenações de Lady Ana. Quando ela diz que o lugar dele é o inferno, ele responde de maneira surpreendente:

Não, para um outro lugar, se permitirdes que vos diga./ Ana: “Alguma masmorra”./ Ricardo: “Para o vosso leito”.
[...] E eis que, ao longo de seis breves minutos, contados no relógio do campanário, em três páginas do manuscrito shakespeariano, em quarenta e três réplicas, ele leva a mulher cujo marido, cujo pai e o sogro ele assassinou, a consentir espontaneamente em unir-se a ele²⁷.

A partir dessa virada nos termos do diálogo, o jogo está perdido para Lady Ana. Ricardo, que começa sua defesa simulando uma atitude ética, vira o jogo e triunfa justamente quando arranca a máscara moral. Ao misturar crime e desejo, sangue

²⁶ *Ricardo III*, p. 23 a 36.

²⁷ Ian Kott, p. 57.

e sexo, retirou o chão de sob os pés de Lady Ana e rendeu sua oponente. O resto do diálogo já não apresenta a tensão da primeira parte: Ana empenha-se ainda em um curto duelo verbal, apenas para ceder à sedução do Duque de Gloster.

Tão logo o cortejo se afasta, Ricardo monologa:

Terá havido mulher de tal sorte cortejada?/ Terá havido
mulher de tal sorte conquistada?/ Será minha, mas não
por largo tempo./ Quê, eu que lhe matei o marido e a este
o pai,/ Conquistá-la quando ela tinha o coração cheio do
ódio mais *extremo*,/ Com maldições nos lábios e lágrimas
nos olhos...²⁸

A conquista de Lady Ana vinga os ciúmes de Ricardo pelo seu belo irmão, uma desforra contra aquele a quem ele, inteiro, "não igualava nem a metade":

Já terá ela esquecido o formoso príncipe/E que a tornei viúva
em doloroso leito?/ Sobre mim, que inteiro não igualo metade
de Eduardo?/ Sobre mim, que coxeio e sou assim disforme?/
O meu ducado contra um mísero vintém. / Tenho, todo este
tempo, medido mal minha pessoa²⁹!

O triunfo envaidece Ricardo:

²⁸ Shakespeare, *Ricardo III*, p. 35.

²⁹ Idem, idem.

Brilha, sol luminoso, até eu comprar um espelho/ Para que
minha sombra possa eu ver enquanto passo³⁰.

E o público, tocado em seu masoquismo, lançado ao lugar de Lady Ana, torna-se incapaz de resistir à terrível sedução deste que nunca hesita na direção de seus propósitos.

O arrependimento de Lady Ana não tarda, pois logo que é feito rei, Ricardo manda matá-la. Ao saber que será conduzida a um exílio sem volta Ana ressent-se contra sua sina: pudesse a coroa que usa incendiar-se até queimar-lhe o cérebro! Mas reconhece que sua fraqueza produziu seu infortúnio:

Em tempo tão pouco, meu coração de mulher/ Deixou-se
rudemente cativar por suas palavras de mel,/ E mudei-me
em objeto da maldição de minha própria alma,/ O que,
desde então, todo repouso retirou aos olhos meus,/ Pois em
seu leito uma hora sequer jamais/ Gozei de sono o dourado
orvalho [...] ³¹.

Se Ana foi vítima da vaidade ao ceder às homenagens e elogios que Ricardo prestou à sua formosura, Isabel, mãe dos dois jovens herdeiros assassinados, entregou a própria filha em casamento ao seu grande inimigo em troca da promessa de recuperar parte do poder que perdera com a morte do marido,

³⁰ Idem, p. 36.

³¹ Idem, p. 161.