

Genealogia do corpo e da consciência: notas sobre a psicologia da culpa e do ressentimento em Nietzsche

GENEALOGY OF THE BODY AND CONSCIENCE: NOTES ON THE PSYCHOLOGY OF GUILT AND RESENTMENT IN NIETZSCHE

Marcio José de Araujo Costa*

José Antônio Souza Almada**

RESUMO

O artigo empreende uma discussão sobre uma série de conceitos elaborados por Nietzsche ao longo da sua produção filosófica, e de modo especial na obra *Genealogia da Moral*. Inicia-se com a genealogia do corpo, o qual é entendido como o resultado da constante relação de forças (ativas e reativas), onde se faz a cartografia dessas forças. A partir do pensamento de Nietzsche e das interpretações de Deleuze, explica-se como foi criada uma consciência no humano, que até então era guiado por instintos. Em seguida, desdobra-se a produção da consciência e seu funcionamento por meio dos conceitos de culpa, má consciência e ressentimento, os quais irão igualmente contribuir na formulação teórica de uma perspectiva filosófica sobre a psicologia nietzschiana.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; genealogia; corpo; consciência; psicologia.

ABSTRACT

The article discusses a series of concepts developed by Nietzsche throughout his philosophical production, and especially in the work *Genealogy of Morals*. It begins with the genealogy of the body, which is understood as the result of the constant relationship of forces (active and reactive), where the cartography of these forces is made. From Nietzsche's thought and Deleuze's interpretations, it is explained how a consciousness was created in the human, which until then was guided by instincts. Then, the production of consciousness and its functioning unfolds through the concepts of guilt, bad conscience and resentment, which will also contribute to the theoretical formulation of a philosophical perspective on Nietzschean psychology.

KEYWORDS: Nietzsche; genealogy; body; consciousness; psychology.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA, São Luis, Maranhão, Brasil; e-mail: jose.almada76@hotmail.com

** Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Psicologia na Universidade Federal do Maranhão – UFMA, São Luis, Maranhão, Brasil; e-mail: marciojacosta144@gmail.com

1 O corpo como produto da relação de forças

Sócrates sustentava em sua filosofia a ideia de que o ser humano é formado por um corpo material, no qual habita uma mente, ou alma, imaterial. De fato, Sócrates considerava a alma como distinta do corpo e pré-existente a ele. E mais do que isso, a mente encontra-se aprisionada no corpo para purificar-se de alguma falta cometida por ela quando habitava o mundo das ideias. Conforme descrito no diálogo *Fédon* (PLATÃO, 1996), o corpo é um obstáculo que leva o homem a desviar-se do caminho de busca da verdade, impedindo assim que a mente se liberte do corpo, que é a sua prisão. Segundo Platão, Sócrates teria dito que,

Enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nesta corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, isto é, a verdade. Porque o corpo nos oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-lo e as enfermidades perturbam nossas investigações. (PLATÃO, 1996, p. 127).

Sócrates entendia o corpo como algo que nos arrasta para necessidades (comer, beber, dormir, copular etc.) e nos obriga a satisfazê-las, nos afastando assim do nosso objetivo que é a busca da verdade. O corpo é, portanto, apenas *sôma*, uma substância vivente e que é movida por uma *psykhé* ou mente.

Essa forma de entender o corpo foi reproduzida na Idade Média por pensadores cristãos como Santo Agostinho, e influenciou a doutrina cristã, que concebe o corpo como algo inferior à alma. O corpo é uma fonte de desejos que poderão levar a pessoa a cometer pecados e com

isso marcar a alma com a mancha da culpa, ou pecado, podendo com isso condená-la a castigos eternos depois da morte. Assim, segundo Agostinho (2005), a mente, ainda que esteja corrompida, é superior ao corpo, ainda que este não esteja doente.

Por isso, o Cristianismo medieval aconselhava o desprezo do corpo, a não satisfação dos desejos advindo dele (principalmente aqueles relacionados à sexualidade) e o coagia ao exercício da purificação por meio de práticas ascéticas. Com isso o Cristianismo conseguia manter o controle das pulsões humanas, levando o fiel, em nome de algo divino, a renunciar à sua condição humana e a tudo que é próprio dela.

Mesmo parcialmente destituída do caráter religioso, essa forma de entender o corpo compareceu também na Modernidade por meio de pensadores como o francês René Descartes. Segundo esse filósofo racionalista, somos compostos de duas substâncias distintas, as quais se distinguem por sua natureza, sendo uma material, *res extensa*, e outra não material, ou pensante, *res cogitans*.

[...] sei que existo na medida em que sou alguma coisa que pensa, mas apresenta-se também ao meu espírito uma certa ideia de natureza corpórea; o que faz com que eu duvide se esta natureza pensante que existe em mim, ou antes, pela qual eu sou o que sou, é diferente dessa natureza corpórea, ou ainda, se ambas não são senão uma mesma coisa. (DESCARTES, 1979, p. 46-47).

Assim, segundo Descartes, somos algo material (um corpo) que é movido, por algo imaterial, que é a mente. Sendo que o corpo é apenas uma espécie de máquina, controlada e movida pela mente.

Mas, essa tradição dualista encontrou resistência em Baruch Espi-

noza, o qual, segundo Deleuze (1976, p. 32), “[...] abriu um caminho novo para as ciências e para a filosofia”, quando evidenciou o fato de que já se falou muito sobre o corpo e a alma, mas nem ao menos sabemos o que é o corpo, ou como Espinoza (2009, p. 158) prefere dizer, não sabemos ainda o que “pode” o corpo. Tal questão é posta no Escólio da Proposição 2 da Parte III da Ética, “O que pode o corpo?”, da qual emerge de sua filosofia a ideia de corpo como algo fabricado por relações e produções naturais, que devem ser compreendidas em sua potência.

O corpo é algo extenso e que, por isso, ocupa lugar no espaço. Como existe uma multiplicidade de corpos que compartilham espaços próximos, uns corpos podem afetar outros ou ser afetado por eles. A partir disso pode-se afirmar que os corpos estão em constante relação com outros corpos, e que nessas relações sempre está envolvida uma quantidade de afetos, os quais são ações que podem aumentar ou diminuir a potência de agir do corpo afetado, ou, nas palavras de Espinoza (2009, p. 99), “[...] o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída”. Assim, o afeto surge das relações entre os corpos e os corpos são fabricados por esses afetos.

Nietzsche, para fazer sua genealogia do corpo, parte da seguinte questão: “Frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma [...] *má-compreensão* do corpo” (NIETZSCHE, 2011a, p. 12). Esse erro na compreensão do corpo deu-se porque a tradição filosófica, por influência socrático-platônica e cristã, colocou instintos e afetos em segundo plano, como dependentes da razão da mente, o

que constitui em uma negação do corpo e de tudo aquilo que é próprio da corporeidade em sua positividade e suas relações imanentes com a mente. Por isso, Nietzsche segue o pensamento ao mesmo tempo monista e pluralista de Espinoza e, ao elaborar sua ideia de corpo, faz eco à concepção espinosana de afetos, que igualmente é crítica à concepção cartesiana, de herança cristã e platônica.

Rompendo desse modo com a tradição filosófica hegemônica, Nietzsche entendeu o corpo, e não só o corpo como também toda a natureza, a partir de um princípio que ele denominou de vontade de potência, a qual é descrita como “[...] um jogo de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo um e múltiplo. [...] Esse mundo é vontade de potência e nada além disso! E vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (NIETZSCHE, 1996, p. 12).

Ao propor essa compreensão do corpo enquanto resultado da relação de forças, Nietzsche se afasta radicalmente das concepções tradicionais apresentadas anteriormente, principalmente daquelas que outorgava a primazia da mente/alma sobre o corpo. Em relação a essa questão, segundo Barrenechea (2009, p. 47), Nietzsche “[...] propõe o corpo como fio condutor interpretativo [...] o corpo apresenta-se, na interpretação, como o mais efetivo e o mais seguro para abordar todas as questões que instigam a vida humana”. Isso porque, no entender do filósofo, tanto o corpo quanto a mente supostamente nele, não são mais do que uma totalidade puramente orgânica.

Nesse viés não dualista, Nietzsche prioriza o valor do corpo, se-

gundo Barrenechea (2009), como fio condutor interpretativo. Estamos falando, portanto, de uma psicologia que não se resume à tentativa de compreensão de um aparelho psíquico, mas que parte do corpo. Tendo em vista que esse é resultante da relação de forças, é imperativo que se inicie a interpretação a partir de um mapeamento ou cartografia dessas relações de forças constitutivas da subjetividade.

2 Cartografia das forças

Para Nietzsche o corpo constitui-se por uma multiplicidade de forças agindo para a expansão e afirmação da vida. Com isso, ele inaugura outra visão acerca do corpo, diferente daquela até então sustentada pela tradição socrática e cristã: é da relação constante de forças que resulta a constituição do corpo, o qual se manifesta por meio dos instintos e relaciona-se com outros corpos a partir dos afetos.

Essas forças, em constantes conflitos umas com as outras, distinguem-se qualitativamente a partir do que elas podem. Assim como estabelece Deleuze (1976, p. 33), “[...] em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais, que exprimem a relação da força com a força.”

O que define o corpo é essa relação de forças, onde umas tendem à dominação (forças ativas) e outras tendem a serem dominadas (forças reativas). Isso constitui uma hierarquia entre elas, onde as ativas são consideradas boas e superiores e as reativas são concebidas como fracas.

Deleuze (1976), ao descrever essas forças, leva em consideração duas formas de classifica-las: segundo a quantidade e segundo a qualidade. “As forças têm uma quantidade, mas também têm a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade; ativo e reativo são as qualidades das forças.” (DELEUZE, 1976, p. 35). Em um corpo as quantidades de forças são sempre desiguais e isso não é necessariamente determinante da ação, pois como afirma o próprio Nietzsche (2008a) em *A vontade de poder*, seria loucura reduzir as qualidades das forças às quantidades das mesmas. Assim, o que faz uma força ser ativa ou reativa, não é a quantidade na qual ela se apresenta no corpo, e sim a distância, ou o quanto a força está afastada, ou não, daquilo que ela pode.

A força reativa, mesmo sendo considerada por Nietzsche como inferior, não deixa de ser força. Isso porque ela, assim como toda força, é caracterizada por uma vontade. Em outros termos, toda força quer algo, pois é marcada por uma vontade, um sentido, uma direção. E na força reativa a vontade que se faz presente é a de obedecer. Em oposição à qualidade da força reativa, que quer obedecer, encontra-se a força ativa, que quer submeter, comandar, posto que essa é a sua vontade constitutiva, o seu sentido ativo.

Nas teorias científicas que se propõem explicar a dinâmica dos corpos, o que é considerado como normal é que o organismo seja movido por forças reativas. Na teoria evolucionista de Darwin (2003), por exemplo, o organismo não age, e sim reage ao meio, adaptando-se a ele para sobreviver. A adaptação como forma de reação é o principal modo de a força reativa atingir aquilo que ela quer: obedecer. Mas não basta entender

apenas como os corpos reagem, pois:

A verdadeira ciência é a da atividade, mas a ciência da atividade é também a ciência do inconsciente necessário. É absurda a ideia de que a ciência deve caminhar passo a passo com a consciência e nas mesmas direções. Sente-se nesta a ideia moral que aflora. De fato, só existe ciência onde não há e não pode haver consciência. (DELEUZE, 1976, p. 34)

Diante disso, como é possível identificar o que é propriamente ativo ou reativo nas forças? Um dos caminhos possíveis já foi indicado acima, que é a diferença qualitativa entre elas, ou seja, o que cada força quer: as forças reativas buscarão assegurar os mecanismos que possibilitem a manutenção da vida por meio da adaptação, da conservação e da utilidade; em oposição a isso, as forças ativas agem de forma espontânea, criativa, incessante e até agressiva, para criar sempre novas condições de vida.

Outro ponto a destacar em relação à diferença qualitativa entre as forças é que ao se cartografar as forças e o que elas querem, fica evidente que as forças reativas são da ordem da consciência, pois são marcadas pela memória que se forjou no ser humano (memória de dívida). E as forças ativas são próprias do inconsciente. É disso que se forma a hierarquia entre as forças, a qual coloca sempre como inferior aquilo que é consciente (reativo) e como superior, aquilo que é inconsciente (ativo).

3 O elemento genealógico das forças: a vontade de poder

Deleuze (1976) considera o seguinte texto como um dos mais importantes escritos por Nietzsche sobre a vontade de poder. “Este conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que chamarei a vontade de poder.” (NIETZSCHE apud DELEUZE, 1976, p. 40). A vontade de poder, portanto, é atribuída à força, não como um predicado, mas como algo interno a ela.

Uma vez que, segundo Deleuze (1976), a essência da força é a diferença de quantidade em comparação com outras forças, e que essa diferença determina a qualidade das forças em relação à vontade de poder, esta constitui o elemento genealógico das forças, “[...] o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força.” (DELEUZE, 1976, p. 41).

Assim, apenas a vontade de poder deve servir de síntese entre as forças, ou melhor dizendo, síntese das diferenças das forças, uma vez que ela é inseparável das forças, ou de suas quantidades e qualidades, muito embora exista sempre de forma plástica, modificando-se conforme a dinâmica da relação das forças que ela condiciona. “A vontade de poder revela aqui a sua natureza: ela é princípio para a síntese das forças.” (DELEUZE, 1976, p. 41).

Enquanto elemento genealógico das forças, é a vontade de poder que interpreta a qualidade delas. Para isso é necessário que a própria von-

tade possui suas qualidades. Ativo e reativo são as qualidades das forças bem como são as qualidades da vontade de poder. “Afirmar e negar, apreciar e depreciar, exprimem a vontade de poder assim como agir e reagir exprimem a força.” (DELEUZE, 1976, p. 44).

Como a vontade é o princípio da força, toda ação origina-se de uma afirmação, bem como toda reação provém de uma negação. O desdobramento disso é que a consciência (memória), enquanto marcada pela reação, é essencialmente negativa, assim como o inconsciente (esquecimento), por ser ativo, é também afirmativo.

Até aqui foi dito que o corpo se constitui a partir da relação de forças diferentes, e cartografou-se essas forças identificando suas diferenças quantitativas e qualitativas, até se chegar ao elemento genealógico delas, que é a vontade de poder. Assim como as forças relacionam-se no interior do corpo, produzindo-o, este se relaciona com outros corpos, e dessa relação o ser humano deixa de ser um animal como os demais (movido por instintos naturais) e surge nele uma consciência.

4 Do esquecimento à formação da consciência

Como se formou a consciência no ser humano? Qual é a sua função? Essas questões foram analisadas por Nietzsche (2012, p. 43) em sua *Genealogia da Moral*, de modo especial na segunda dissertação, onde ele faz a genealogia da consciência partindo da tese que “[...] a tarefa paradoxal que a natureza se impôs com relação ao homem [foi a de criar um animal que pode *fazer promessas*.” A tarefa é “paradoxal” porque fazer

promessas, e lembrar delas, é uma capacidade contraditória no homem, pois o esquecimento se opõe a ela. O paradoxo repousa no fato que a natureza faz dos animais seres que esquecem, mas inventou no homem um animal capaz de lembrar.

Buscando entender como a consciência surgiu nesse “animal homem”, descobre-se que a maior parte da sua existência foi marcada não pela consciência, mas sim pelo esquecimento. Se é assim, então para responder à questão da origem da consciência é necessário antes observar que é da relação entre promessa e esquecimento que se constitui a memória. A questão refere-se especificamente ao que acontece no ato de prometer, uma vez que a promessa de nada valeria se não houvesse em seu ato a criação de uma lembrança, a qual tira do homem a capacidade de esquecer, a qual Nietzsche considera como uma força ativa.

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência [...]. (NIETZSCHE, 2012, p. 43).

Neste sentido, a utilidade do esquecimento, como o próprio Nietzsche (2012, p. 43) destaca, é “[...] para que novamente haja lugar para o novo”. Assim, o esquecimento funciona como uma “[...] espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica [...]”, sem o qual não seria possível haver “[...] felicidade, jovialidade, esperança e orgulho.” (NIETZSCHE, 2012, p. 43).

O esquecimento age como um aparelho inibidor, sem o qual o homem “[...] pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue ‘dar conta’” (NIETZSCHE, 2012, p. 43). No lugar da força ativa de esquecer, esse homem que não consegue digerir – esquecer – desenvolve a faculdade oposta, que é a memória, a qual é metaforicamente descrita pelo filósofo como,

[...] não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não consegue dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*. (NIETZSCHE, 2012, p. 44).

O esquecimento, portanto, não se resume ao passivo não-*poder-esquecer*. Ele constitui a memória da vontade na medida em que se tornar um ativo não-*querer-esquecer*. E isso ocorreu porque, segundo Nietzsche (2012) o homem precisou ele mesmo tornar-se confiável e constante também para si, o que constitui nele o sentimento de *responsabilidade*, o qual se desenvolve por meio da moralização dos costumes.

Em sua obra *Aurora*, Nietzsche (2004) descreve a amoralidade dos costumes como um processo que ocorreu ao longo da história e que resultou na associação dos conceitos de moral e de costume, de tal modo que o mais moral foi entendido como “*Primeiro*, aquele que observa mais frequentemente a lei. [...] *Depois*, aquele que a observa também nos casos mais difíceis. O mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume [...]” (NIETZSCHE, 2004, p. 18).

A moralidade resume-se, a partir desse ponto de vista, à obediência por parte do indivíduo aos costumes sustentados pela coletividade à qual ele faz parte. Inclusive, quanto mais difícil for essa obediência, mais moralmente boa será considerada a atitude de obedecê-la, uma vez que “[...] a moralidade não é outra coisa (portanto, em especial, *nada mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam.” (NIETZSCHE, 2004, p. 17).

A moralidade dos costumes é gregária. Por meio dela o indivíduo é regulado, uniformizado, adequado aos padrões do grupo. Em nome da coletividade e dos costumes mantidos por ela (moral), nega-se o indivíduo em sua vontade e singularidade e a ação individual torna-se passível de punição. De fato, na moralidade dos costumes, “[...] cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror [...] toda espécie de originalidade adquiriu má consciência.” (NIETZSCHE, 2004, p. 19). Isso porque o próprio indivíduo passou a se perceber como mau, pelo simples fato de não se identificar com a coletividade, ou por não se sacrificar em nome dos costumes mantidos por ela.

Mas, para chegar nesse ponto de o próprio indivíduo querer seguir os costumes da coletividade, transcorreu-se um longo percurso, no qual foi forjada a consciência. E isso se deu, como já descrito acima, com o objetivo de transformar o homem em um animal capaz de fazer promessas e de se lembrar delas. E mais do que isso, de se sentir devedor à coletividade, de querer pagar aquilo que deve e de entender como justo o castigo que for aplicado a ele, caso não se lembre ou não consiga pagar o que deve.

A questão seria: como fazer isso? Como forjar a consciência no homem para que ele se torne confiável? Nietzsche (2011a) afirma que a consciência, assim como todos os fenômenos psíquicos, origina-se unicamente de atividades biológicas ou orgânicas que decorrem das relações de forças. O corpo, enquanto resultado da relação de forças, é movido pelos instintos constitutivos da sua condição animal.

Isso significa que todos os processos, mesmo os considerados superiores, como a dimensão espiritual, pensante, e a consciência, não são mais do que reações orgânicas que ocorrem no corpo, e, segundo Nietzsche (2011a), resultam do choque de forças opostas. Com isso o filósofo descarta todas as possibilidades de origem metafísica ou transcendental da consciência. É importante observar que nesse jogo de forças não há uma finalidade, um *télos* predeterminado.

Segundo Nietzsche (2011a, p. 62), de todas as marcas constitutivas desse animal humano, ou de todas as suas funções, “A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte.”

Mas, ao se desenvolver, a consciência passou a ser fonte de erros ou equívocos sobre a vida. O principal deles vem do orgulho que esse animal passou a sentir pelo fato de ser consciente, de saber, e saber que sabe – a soberba do *homo sapiens sapiens*. Orgulho que o levou a considerar a consciência como grandeza dada, negando o desenvolvimento orgânico desta e colocando-a como aquilo que o diferencia dos outros animais, levando-o a autodenominar-se animal racional, sem se dar conta

por fim, que, “[...] toda a nossa consciência diz respeito a erros!” (NIETZSCHE, 2011a, p. 63).

Isso evidencia que a superioridade humana sempre foi afirmada a partir daquilo que nele é mais recente e mais fraco, que é a consciência. Mas, nesse animal os instintos ou “velhos guias,” provenientes do seu agir inconsciente são bem mais antigos e o determinam muito mais.

No entanto, tudo vai se transformando em um constante e imanente *devenir*. E os rumos dessas transformações se modificam sempre que mudam as relações entre as forças envolvidas. Isso porque “[...] todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados.” (NIETZSCHE, 2012, p. 60-61).

Diante disso, a questão que comparece é: por que se desenvolveu a atividade consciente nesse animal que virá a ser o homem? A hipótese sustentada por Nietzsche (2009) é que a atividade consciente se desenvolveu no ser humano a partir da necessidade que ele sentiu, desde os tempos primitivos, de comunicar situações de grandes riscos aos demais membros do grupo, possibilitando, com isso, o aumento da probabilidade de sobrevivência diante de situações adversas.

Possivelmente essa comunicação teve início por meio de gestos e olhares e depois foram, aos poucos, surgindo signos que eram utilizados como representação do que se desejava comunicar. Em um terceiro momento dessa genealogia da consciência, surgiram as palavras, e com elas a

linguagem. Mas, isso aconteceu porque “[...] a consciência só se exprime através da linguagem; para que haja pensamento consciente é imprescindível o surgimento da palavra.” (BARRENECHEA, 2009, p. 100).

A tese sustentada por Nietzsche, portanto, é a de que a consciência surgiu ao mesmo tempo que a linguagem. A consciência, enquanto instrumento gregário, utilizou a linguagem como meio de comunicação entre os membros dos grupos ameaçados por perigos iminentes, ampliando com isso as chances de sobrevivência. Assim, ela realiza a função de vincular as pessoas ao grupo, por exemplo, em situações de perigo, estabelecendo o que Nietzsche (2011a, p. 248) chamou de “rede de ligação entre as pessoas”.

O indivíduo, para ter garantida a sua segurança, permanece na proteção da comunidade. E para isso se vê obrigado a fazer uso dessa rede de ligação, a qual se torna compreensível para ele e por meio da qual ele pode ser compreendido pela comunidade. Mas, segundo Nietzsche (2011a), o pensamento que se torna consciente, que é reduzido em forma de palavra, é aquele mais raso, ralo e tolo e que se direciona a utilidades corriqueiras e inferiores do cotidiano, servindo apenas para manter a coesão do grupo.

Posteriormente em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche (2006) radicaliza essa sua crítica à função comunicativa da linguagem, ao afirmar que, ao utilizarmos as palavras (símbolos convencionais) não comunicamos nada pessoal, pois, segundo ele, tudo aquilo que se torna consciente, e é expresso por meio de palavras em seu sentido convencional, é superfi-

cial, vulgar e desprezível.

A linguagem passa a funcionar, portanto, como uma ferramenta de falsificação dos afetos, servindo, assim, ao desejo de conservação imposto pelo instinto gregário. Para isso, “[...] o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência.” (NIETZSCHE, 2007, p. 27). Essa dissimulação tem efeito até mesmo sobre o que o homem pensa sobre si mesmo, posto que este pensar já se encontra condicionado pela estrutura da linguagem.

Após o desenvolvimento da linguagem, o passo seguinte para a criação da consciência foi a domesticação desse animal homem. Domesticação esta que é consequência do desenvolvimento de uma memória no indivíduo, por meio da gravação de marcas indeléveis em sua mente, por intermédio da linguagem. Essas marcas são as memórias, as quais fazem o homem perder a tendência ao esquecimento que agia nele como instrumento de moderação e que garantia sua saúde psíquica.

Desse modo, o homem permite que seja criada nele uma memória, que não se trata de outra coisa a não ser de uma continuação da vontade, porém de uma vontade proveniente de uma força que foi afastada daquilo que ela pode. Isso ocorre, conforme Deleuze (1976) quando uma força reativa se sobrepõe a uma força ativa. A força ativa é afastada daquilo que ela pode e passa a querer o mesmo que quer a força reativa. Assim, a vontade ativa passa a se comportar como se fosse reativa e começa a ser mo-

vida pela “vontade de guardar impressões” (NIETZSCHE, 2007, p. 56), ou seja, passa a ser simplesmente uma vontade de lembrar, uma memória.

Aqui estão ligados três elementos importantes: a promessa, a memória e a responsabilidade. Na verdade, a responsabilidade está ligada à relação entre promessa e memória. E é dessa relação que é possível a criação de um homem digno de confiança, pois somente um homem dotado de confiança pode fazer promessa.

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2012, p. 44) recorre à relação entre credor e devedor para explicar o que ele chama de “longa história da origem da *responsabilidade*”, a qual não é outra coisa senão a moralidade dos costumes, por meio da qual o homem foi *tornado* confiável. Tornado porque, pelo menos no início, a memória, a capacidade de lembrar foi algo que lhe foi imposto, que foi criado nele à força. E sua confiabilidade é a sua consciência ou o seu sentimento de responsabilidade.

A questão posta por Nietzsche (2012, p. 46) é “como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?”. E a resposta, o filósofo vai buscar na pré-história do homem, resposta que, segundo ele, é terrível, pois “grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória [...]. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória.” (NIETZSCHE, 2012, p. 46). A memória surgiu, portanto, da aplicação de castigos,

por meio dos quais o “bicho-homem” foi internalizando impulsos agressivos vindos de fora (do credor, da lei social).

5 A interiorização do homem como origem da culpa ou má consciência

O sentimento de culpa, segundo Nietzsche (2012) teve origem no conceito de dívida, tal como na relação comercial entre credor e devedor. Para que essa relação não resulte em prejuízo ao credor, é necessário criar uma memória no devedor.

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, [...] para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “pos-sua”, sobre o qual ainda tenha poder, como o seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida [...] o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida. (NIETZSCHE, 2012, p. 49).

O devedor, ao contrair uma dívida com o credor, acerta com ele uma espécie de contrato por meio do qual promete que restituirá ao credor o que lhe é devido. Como garantia, o devedor oferece algo que possui, inclusive a própria vida, caso esqueça a promessa feita. Nesse caso, o credor terá o direito de aplicar-lhe o castigo que julgar merecido, na proporção do prejuízo causado. A linguagem agora passa a ser utilizada não para comunicar risco ou sofrimento como era nos primórdios, ela agora passa a ser utilizada para fazer promessa. A palavra torna-se promessa e o

corpo torna-se garantia do cumprimento da promessa. Nessa violenta lógica comercial, instaura-se a lei da compensação, onde cada dano causado encontra um correspondente em dor.

Essa dor é infligida em forma de castigo, o qual é chamado de *satisfação*. Isso porque o credor sente prazer em castigar, em causar dor pelo simples prazer de causá-la. Sobre isso Deleuze (1976, p. 112) afirma que “a cultura sempre empregou o seguinte meio: fazer da dor um meio de troca, uma moeda, um equivalente; precisamente o exato equivalente de um esquecimento, de um dano causado, de uma promessa não cumprida.” Dessa estranha lógica surge uma estranha equação, segundo a qual o dano causado é igual à dor sofrida, o que determina o castigo como sinônimo de justiça. “A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade.” (NIETZSCHE, 2012, p. 50). Mas, como pode a dor compensar as dívidas?

Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazar: *causar* o sofrer – uma verdadeira *festa*. [...] Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda [...] sem crueldade não há festa [...] e no castigo também há muita *festa*. (NIETZSCHE, 2012, p. 50-51).

Inicialmente essa relação era de caráter privado, uma vez que o contrato era feito unicamente entre credor e devedor. Mas, segundo Nietzsche, ela serviu como forma básica a partir da qual se estabeleceu a relação entre *comunidade* e *indivíduo*, onde a comunidade é uma representação ampliada do credor e o indivíduo continua sendo o devedor. Nas palavras

do filósofo, “[...] também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores. Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade [...] vive-se protegido, cuidado, em paz [...]” (NIETZSCHE, 2012, p. 55).

Mas todo esse conforto lhe é garantido somente se o indivíduo fizer uma promessa, caso se comprometa com a comunidade. Caso ele não honre a palavra dada, tornando-se um criminoso, poderá ser feita a justiça, “[...] a comunidade o devolve ao estado selvagem.” (NIETZSCHE, 2012, p. 56). Isto é, o retira do convívio, não mais lhe dando abrigo, conforto e proteção. O indivíduo punido compreenderá que foi justo o castigo que lhe foi empregado.

A culpa foi dele por não cumprir a promessa. Então a dor que antes era causada por outro (credor/comunidade), a violência vinda de fora, foi então internalizada pelo homem. Ele internalizou impulsos agressivos e já não os externa, descarregando-os, agora, contra si mesmo. Com isso se forma nele a má consciência, a qual é entendida por Nietzsche como uma doença.

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de 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 de paz. [...] nesse novo mundo não mais possuíam os velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam [...] reduzidos à sua “consciência.” [...] os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. (NIETZSCHE, 2012, p. 67).

6 Ressentimento

A violência sofrida é internalizada pelo indivíduo. A lembrança dela o faz sofrer e o torna passivo no presente, com medo de voltar a sentir o sofrimento do passado. Esse homem passivo é o que Nietzsche (2012) chama de *ressentido*. Ele não consegue *re-agir*, a não ser de forma imaginária, conseguindo com isso, uma vingança apenas fantasiosa contra seu agressor.

Ressentimento, segundo Deleuze (1976, p. 93), “[...] designa um tipo no qual as forças reativas preponderam sobre as forças ativas.” Mas, a única forma da força reativa preponderar é não sendo acionada, deixando, portanto de re-agir. “[...] a reação deixa de ser acionada para tornar-se algo sentido.” (DELEUZE, 1976, p. 93). Segundo Naffah Neto (1994, p. 37) “O ressentimento designa, como a etimologia do termo revela (re-sentimento), uma reiteração do sentimento passado que, enquanto vivência passiva, toma o lugar da atividade presente”.

Uma possível origem do ressentimento, Segundo Naffah Neto (1994), seria uma ação que afeta a mente da pessoa. Essa ação é sempre um encontro afetivo (afeto na medida em que é capaz de produzir mudanças); essa afecção produz impotência (a força afastada daquilo que ela pode), uma vez que se dá entre campos de forças onde o vencedor marca o vencido com o seu código. Assim a relação que produziu um afeto é para o sujeito uma experiência dolorosa, porque a carga de afeto foi grande e o indivíduo não conseguiu descarregá-la e por isso ele fica ressentindo.

O homem ressentido é marcado pela lembrança, pelo não poder, ou não querer, esquecer a experiência dolorosa à qual foi submetido no passado. O processo de ressentimento não é uma simples ação reflexa aos afetos. Ele origina-se de uma perturbação disfuncional da capacidade de esquecer. Como o ressentido não é capaz de esquecer, o máximo que ele pode fazer é narcotizar a consciência liberando internamente os afetos, ou seja, voltando-os contra si mesmo. Quando isso ocorre o ressentido pode assumir duas atitudes: sentir-se injustiçado, uma vítima que quer encontrar a causa, ou o causador do seu sofrimento; ou pode ressentir o sofrimento até se acostumar a ele, e ao incômodo que ele provoca, a tal ponto de alimentar-se, sustentar sua vida nesse ressentimento ou repetição da vivência dolorosa, de modo que nele as lembranças tomam o lugar da ação.

O ressentimento impede a pessoa de agir. Na primeira atitude citada acima, o ressentido não se realiza plenamente e é consciente que isso acontece por causa do seu sofrimento. Então, ele passa a buscar a origem, ou o causador do seu sofrimento. “Todo ser que sofre procura, com efeito, instintivamente uma causa de seu sofrimento; mais exatamente ainda um agente, mais precisamente, um agente *culpado*, suscetível de sofrimento.” (NIETZSCHE, 2006, p. 116). Ele não encontra sentido algum em seu sofrimento, a não ser que ele lhe seja causado por aqueles que lhe supostamente são superiores (as pessoas ativas, fortes, afirmativas, ainda que o olhar doente do ressentido frequentemente lhe aponte como sujeitos ativos apenas outros reativos, mas que ocupam lugares sociais de superioridade).

Com isso o ressentido assume a posição de vítima. Sente-se injustiçado e procura alguém para culpar por seu sofrimento.

[...] procura alguém para culpar por não ter conseguido o que desejava, principalmente, pela sua dor e sofrimento. A frustração consequente, porém, lhe desagrada e, por conseguinte, ele projeta a infelicidade como responsabilidade de outrem, como pano de fundo, a necessidade de se sentir bem. (AZEVEDO, 2003, p. 104).

Isso evidencia que o ressentimento é um sintoma, o qual se manifesta por meio da incapacidade até mesmo de reagir diante do que lhe fazem.

No ressentimento, como a força reativa conseguiu submeter a ativa (afastá-la daquilo que ela pode: agir), acaba que “[...] tudo se passa entre forças reativas; umas impedem as outras de serem acionadas, umas destroem as outras.” (DELEUZE, 1976, p. 94). Esse embate acontece no interior do que Deleuze (1976) chamou de *aparelho reativo* e constituiu-se de “[...] uma reação que, ao mesmo tempo, torna-se sensível e para de ser acionada.” (DELEUZE, 1976, p. 95).

A incapacidade de reagir, característica do ressentido, libera a consciência para que ela seja invadida pela memória, enfraquecendo ou eliminando a capacidade de esquecer. Por isso o ressentido, sendo reativo, é marcado pela memória. Ele lembra o sofrimento do passado, e o *re-sente*, de forma constante no presente, por meio das lembranças que não consegue esquecer, assumindo com isso, uma postura passiva diante da vida: não age nem *re-age*, apenas *re-sente*.

Considerações finais

A má-consciência nasce, portanto, como uma violência proferida pelo indivíduo contra ele mesmo, uma vez que a exteriorização dos impulsos agressivos pode resultar em punição, por quebrar as regras impostas pelo grupo, tendo ele de pagar com sofrimento o desvio de conduta. A má consciência é, como já dito anteriormente, entendida por Nietzsche como uma doença. Mas, esclarece ele, é “[...] uma doença tal como a gravidez é uma doença.” (NIETZSCHE, 2012, p. 71).

Igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral [...], o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade. (NIETZSCHE, 2012, p. 45).

Isso significa que a má consciência não leva à morte do homem. Por um lado, a má consciência, por mais violenta que seja com o indivíduo, permite que ele se perpetue como espécie. Mas, qual o objetivo desse longo trabalho da cultura, em criar um animal capaz de prometer? Assim como a gravidez resulta no nascimento de uma nova pessoa, a má consciência também. O homem da má consciência anseia por um novo nascimento. Não um retorno à animalidade, aos antigos instintos, e sim o nascimento do indivíduo soberano, o fruto mais maduro da sociedade, desabonado dessa e sua lei: o que Nietzsche (2011b) intitula de “super-

-homem” – ou, em outra tradução mais feliz, o “além do homem”, aquele que em vez de obedecer, comanda, se comanda. Nesse sentido, se o longo trabalho da cultura, que transformou o animal humano em homem, por meio da linguagem, a lei e a memória, tem por finalidade adestrá-lo para o domínio de si e sua palavra, a consequência é que o sujeito pode, então, se comandar e, assim, negar o comando social. Assim, lembrando e esquecendo aquilo que convém, segundo o sentido sadio de seu corpo ou de seu inconsciente movido pela atividade e a afirmação, o homem pode ir além de si, ultrapassar-se, pois estará indo além do seu tempo, da sua sociedade e de sua lei castradora.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. Comentário literal ao gênesis. In: Comentários ao gênesis. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498. (Coleção Patrística, n. 21).

AZEVEDO, V. D. Nietzsche e a dissolução da moral. São Paulo: Unijui, 2003.

BARRENECHEA, M, A de. Nietzsche e o corpo. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

DARWIN, C. A origem das espécies. Tradução: Mesquita Paul. vol.1. Porto: Lello & Irmão – Editores, 2003.

DELEUZE, G. Nietzsche e a filosofia. Tradução: Edmundo Fernandes Dias, Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DESCARTES, R. Meditações metafísicas. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ESPINOZA, B. Ética. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

NAFFAH NETO, A. A Psicoterapia em busca de Dionísio: Nietzsche visita Freud. São Paulo: EDUC/Escuta, 1994.

NIETZSCHE, F. W. Fragmentos póstumos. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1996. (Textos didáticos, n. 22).

_____. Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. Tradução: Fernando Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. A vontade de poder. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. O anticristo: maldição contra o Cristianismo. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM. 2009. (Coleção L&PM Pocket, n. 721).

_____. A Gaia ciência. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

_____. Genealogia da moral: uma polêmica. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PLATÃO. Fédon. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).