

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANNA PAULA DE RAMOS CAMPOS**

**NIETZSCHE E O ESQUECIMENTO**

**GOIÂNIA**

**2014**

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**       **Dissertação**       **Tese**

### 2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Anna Paula de Ramos Campos		
E-mail:	annafilosofia@gmail.com		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	
Vínculo empregatício do autor			
Agência de fomento:		Sigla:	
País:		UF:	
		CNPJ:	
Título:	Nietzsche e o esquecimento		
Palavras-chave:	Esquecimento, história, ressentimento, memória, culpa, moral		
Título em outra língua:	Nietzsche and forgetfulness		
Palavras-chave em outra língua:	Forgetting, history, resentment, memory, guilt, moral		
Área de concentração:	Filosofia		
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	07/03/2014		
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pós-Graduação em Filosofia		
Orientador (a):	Adriano Correia		
E-mail:	correiaadriano@yahoo.com.br		
Co-orientador (a):*			
E-mail:			

\*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

### 3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento  SIM       NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Data: 30/06/2014

\_\_\_\_\_  
Assinatura do (a) autor (a)

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

ANNA PAULA DE RAMOS CAMPOS

## **NIETZSCHE E O ESQUECIMENTO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, *Fafil* – UFG, sob orientação do Professor Adriano Correia Silva, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Área de concentração:** Ética e Filosofia Política

**Orientador:** Adriano Correia

**GOIÂNIA**

**2014**

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

C198n Campos, Anna Paula de Ramos.  
Nietzsche e o esquecimento / Anna Paula de Ramos Campos. –  
2014.  
102 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de  
Goiás, Goiânia, 2014.

Orientação: Prof. Dr. Adriano Correia Silva

1. Filosofia. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844 - 1900. 3.  
Esquecimento. 4. Memória. I. Título.

CDU 17



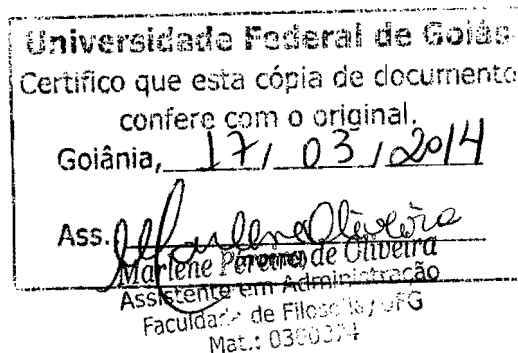
ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE **ANNA PAULA DE RAMOS CAMPOS**, REALIZADA EM 07 DE MARÇO DE 2014

Aos 07 dias do mês de março de 2014, às 14.00h, nas dependências da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pela mestranda **ANNA PAULA DE RAMOS CAMPOS**, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: "**Nietzsche e o Esquecimento**". Após a abertura da sessão, o professor Adriano Correia Silva/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Adriana Delbó Lopes/ UFG e Antônio Edmilson Paschoal/PUCPR. Foi dada a palavra a mestranda, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviu-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se à arguição e respostas da mestranda. Ao final, a banca reuniu-se em separado para avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho da mestranda foi ela considerada aprovada, por unanimidade. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

  
Prof. Adriano Correia Silva/UFG

  
Profa. Adriana Delbó Lopes/UFG

  
Prof. Antônio Edmilson Paschoal/PUCPR



*Dedico este trabalho  
aos meus queridos filhos,  
Lucca e Miguel.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação e à Capes pela bolsa de estudos, absolutamente indispensável para a execução deste trabalho.

Agradeço a todos que contribuíram de forma direta ou indireta para a realização desta dissertação de mestrado.

À minha família que mesmo sem entender muito bem o que é o meu trabalho sempre me preencheram de estima, carinho e apoio.

Aos amigos que nos momentos difíceis estiveram presentes com palavras de ânimo, em especial, Rodrigo Mesquita e Kárita Melo, com as intermináveis e copiosas discussões filosóficas. E ao amigo Willian Bento pelo conforto lenitivo de seu amor.

À secretária, Marlene Pereira do Programa de Pós-Graduação, pela amizade e pela ajuda na parte burocrática da realização deste trabalho.

Às professoras Adriana Delbó e Márcia Zebina, pelas quais tenho incomparável respeito e carinho e que na qualificação muito contribuíram com suas indicações e conselhos acerca do desenvolvimento desta dissertação.

Agradeço, sobretudo, ao meu orientador e amigo, Adriano Correia, pelo qual nutro profunda admiração e estima. Pela amizade e por todos os momentos que rimos juntos. Pelas orientações e por me ensinar o que é uma pesquisa acadêmica.

*A arte de esquecer*

*A chave mestra que concede ao ser  
A imprevisibilidade,  
É a mesma que o condena  
À irreversibilidade.*

*A autonomia e o intento  
Capazes de gerar uma ação,  
Podem trazer fortuna ou danação.*

*A vontade do nada da história  
Aliada aos martírios da memória,  
Tendem a nos envenenar com o ressentimento.  
Porém, para o bem de nós mesmos,  
Fomos agraciados pela arte do esquecimento.*

*Felizes de nós, esquecidos,  
Pois sabemos tirar proveito  
De nossos equívocos,  
E nos alegremos por sabermos  
Que a culpa e a moral  
É o que temos de menos natural.*

*Para viver é preciso esquecer  
E somente assim  
O novo sempre poderá vir a ser.*

*Simy*



## Resumo

Pretendemos com esse trabalho examinar o tema do esquecimento a partir da perspectiva nietzschiana. Toda ação humana tem as características intrínsecas de imprevisibilidade e irreversibilidade. Mas, ainda assim, não se pode calcular ou prever com absoluta certeza o que desencadeará aquela ação, sejam os resultados dela infortúnio ou fortuna. Nietzsche nos fala sobre a importante capacidade humana de esquecer. Essa capacidade estaria relacionada e se moveria num jogo constante de forças com outra capacidade também de grande importância, a memória. Destacaremos o conceito de “esquecimento” na filosofia nietzschiana. Esse conceito se relacionará com outros conceitos essenciais para a compreensão do sentido de atividade atribuído ao esquecimento em Nietzsche. Para tanto, analisaremos os conceitos memória, história, promessa, ressentimento, culpa e moral, principalmente. O esquecimento em Nietzsche é um conceito fulcral para se compreender o que ele quer dizer com uma saúde forte. O esquecimento é o que possibilita no homem o surgimento do novo sempre.

**Palavras-chave:** esquecimento, história, ressentimento, memória, culpa, moral.

## **Abstract**

We intend with this work to examine the issue of forgetfulness from the Nietzschean perspective. Every human action has the intrinsic characteristics of unpredictability and irreversibility. Starting from this assumption, we know then that man is free to initiate their actions and, when this occurs, there is always a purpose in action. Notwithstanding, one can't calculate or predict with absolute certainty what will trigger that action, regardless of its results will be misfortune or fortune. Nietzsche tells us about the important human ability to forget. This ability would be related and would move in a constant power struggle with other capacity also of great importance: the memory. We will highlight the concept of "forgetting" in Nietzsche's philosophy. This concept will be related to other essential concepts to understand the meaning of activity assigned to oblivion in Nietzsche. We will analyze mainly the concepts of memory, history, promise, resentment, guilt and moral. Forgetting in Nietzsche's work is a key concept to understand what he means by a strong health. Forgetting enables to man the emergence of the new again and again.

**Keywords:** forgetting, history, resentment, memory, guilt, moral.

## Sumário

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE.....	11
INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1. GENEALOGIA DO ESQUECIMENTO EM NIETZSCHE	
1.1. Esquecimento e vontade de verdade.....	16
1.2. Vontade de poder e vontade de verdade.....	18
1.3. Considerações acerca do corpo em Nietzsche.....	22
1.4. Moral nobre x moral escrava.....	25
1.5. Além-do-mundo.....	29
1.6. Genealogia e História.....	35
CAPÍTULO 2. PROMESSA E MEMÓRIA	
2.1. O homem se torna confiável.....	42
2.2. Culpa cristã: lembrar e esquecer diante de Deus e dos homens.....	54
CAPÍTULO 3. RESSENTIMENTO	
3.1. Breve história da utilização do termo ressentimento em Nietzsche.....	61
3.2. Reação e não ação.....	68
3.3. Psicologia do homem de ação.....	79
CONCLUSÃO.....	88
BIBLIOGRAFIA.....	96

## Abreviaturas das obras de Nietzsche<sup>1</sup>

GC - A gaia ciência

ZA - Assim falou Zaratustra

GM – Genealogia da moral

CI – Crepúsculo dos ídolos

EH – Ecce homo

AR – Aurora

AC – O anticristo

Co. Ext. II – Considerações extemporâneas II: da utilidade e vantagem da História para a vida

BM – Para além de bem e mal

CP – Cinco prefácios a cinco livros não escritos

VM – Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral

FP – Fragmentos póstumos

---

<sup>1</sup>Modelo de abreviação das obras de Nietzsche, conforme a “Convenção para a citação das obras de Nietzsche” in *Cadernos Nietzsche* ([www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/submissao-de-trabalhos/instrucoes-para-autores](http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/submissao-de-trabalhos/instrucoes-para-autores)).

## INTRODUÇÃO

Podemos dizer que, ordinariamente, a memória é a capacidade de reter as experiências vivenciadas, enquanto o esquecimento seria o desgaste do tempo sobre essas experiências fazendo com que se percam as lembranças registradas pela mente. Aqui buscaremos nos ater ao esquecimento que consiste numa assimilação das experiências vivenciadas, o esquecimento que digere<sup>2</sup> situações, sejam tais situações acarretadas por nossas próprias ações ou por ações alheias. Portanto, não se trata por ora, do esquecimento que consiste em não lembrar simplesmente, mas sim do esquecimento ativo, como uma força ativa, capaz de remover registros enfraquecedores e desnecessários, fornecendo espaço psíquico para novas experiências.

Para Nietzsche, o esquecimento é como uma força ativa capaz de nos libertar de impressões repetitivas e doentias ao lidar com algum ultraje, decepção, descontentamento. Tal concepção nietzschiana nos leva a uma valorização do esquecimento, como se este fosse o caminho que nos levaria a uma libertação, a uma redenção, a um viver sem amarras num passado que nos faz arrastar correntes.

Sustentaremos no desenvolvimento do texto que não menos importante que o esquecimento é a memória. A memória tem função contrária em nossa organização psíquica mental e até mesmo física. Ela é o oposto do esquecimento em todas as características que a constituem, inclusive em sua própria origem. É uma capacidade que foi forjada no homem, um animal tão condicionado ao esquecimento que como todos os outros animais era acostumado a viver feliz na estaca do instante, sem preocupar-se com o que já foi e com o que será. Isso se modificou a partir do momento em que o homem criou para si mesmo, forjou em si mesmo, a capacidade de memória que o distinguiu dos demais. Essa capacidade de memória foi uma construção que só foi possível à custa de muito castigo, crueldade, torturas, punições, martírio e sangue.

Este trabalho será dividido em três capítulos nos quais buscaremos desenvolver uma discussão acerca de temas que julgamos necessários para melhor compreensão sobre o esquecimento considerado salutar a partir da perspectiva nietzschiana. Para tanto, falaremos

---

<sup>2</sup> De início já devemos nos adiantar que o termo será bastante utilizado durante o nosso trabalho porque é uma palavra chave para o entendimento do que é o esquecimento para Nietzsche. Por ora, convém-nos apenas explicitar o significado desse termo axial para o presente contexto. Por um lado, digerir significa incorporar algo e, portanto, remete o significado a uma atividade corporal, fisiológica, ou seja, trata-se de do processo digestivo que se caracteriza pela absorção e transformação dos alimentos em substâncias nutritivas e nos restantes detritos. Por outro lado, digerir continua sendo um verbo que indica atividade, mas uma atividade moral ou intelectual, ou seja, trata-se de absorver (algo) intelectual ou moralmente.

sobre o esquecimento, a história, a promessa, a memória, a culpa e o ressentimento sob a perspectiva de Nietzsche. O desenvolvimento do trabalho deverá nos levar ao ponto fundamental da relação do esquecimento com a filosofia de Nietzsche. Estamos nos referindo ao ressentimento. Utilizaremos uma perspectiva que pode levar a crer que talvez este seja o ponto de maior destaque no recorte que tentamos fazer aqui da filosofia nietzschiana.

No primeiro capítulo, intitulado *Genealogia do esquecimento*, abordaremos a variedade de temas que terão a função de pavimentar o caminho que o esquecimento irá trilhar na filosofia de Nietzsche. O segundo capítulo, intitulado “Promessa e Memória”, buscaremos abordar os temas que subjazem a ideia de construção da moral ocidental, como pôde o homem se tornar confiável para si e para os outros. Além da relevante discussão e crítica que Nietzsche faz acerca da culpa desenvolvida no contexto cristão. Para se desenvolver todos esses temas do capítulo referenciado, consideraremos conveniente abordar a questão da memória. No terceiro capítulo, entraremos na questão cabal que nos permitirá estabelecer a relação entre a memória e o esquecimento na filosofia nietzschiana. Referimo-nos ao ressentimento. Tentaremos abordar o tema do ressentimento, de forma a identificar a relevância deste na filosofia de Nietzsche.

O que podemos pensar a respeito de algo tão comum e ordinário como o esquecimento constituinte de nossa condição humana? O esquecimento frequentemente nos remete, por um lado, a um descanso, a uma libertação de algo aprisionador que poderia ser uma lembrança desagradável e insistente proporcionada pela memória, este seria o esquecimento libertador. Por outro lado, o esquecimento também é visto como algo devastador, responsável pela palavra não empenhada, responsável pela confusão mental e social de um indivíduo ou até mesmo de uma sociedade, pois sem a memória como seria possível estabelecer as exigências do direito e da moral de um povo?

O que será dito aqui sobre o esquecimento poderá ser uma perspectiva distinta que lança um olhar esclarecedor sobre essa nossa fascinante capacidade, a do esquecimento. Será possível esquecer o que se quer esquecer? Será possível se lembrar de tudo o que se necessita lembrar? Conseguimos fazer um esforço tanto para aquilo que queremos lembrar quanto para aquilo que necessitamos esquecer, mas como avaliar de maneira precisa o que se deve esquecer e quando se deve esquecer?

Na verdade, não temos como esquecer uma experiência. Talvez um esquecimento momentâneo ou superficial seja possível, mas um desaparecimento definitivo, não. O que vivenciamos permanece implicitamente presente em nosso modo de viver, de agir e de pensar.

Essa abordagem sobre o que permanece implícito em nós é curiosa e significativa, mas a ideia nesse trabalho é abordar o tema do esquecimento como uma atividade da qual o homem necessita para a manutenção de uma forma de saúde forte. Não esquecemos o que vivenciamos, mas por muitas vezes, os momentos que nos causaram extremo prazer, satisfação e alegria se esvaem pelas frestas de nossa memória fugidia. Algumas vezes nos deparamos com uma sensação absurda, como se quiséssemos reviver alguns momentos, o que claro, sabemos ser impossível, não alcançando nenhum êxito. A memória pode registrar momentos, informações, mas nunca querer para trás. Não podemos repetir um passado, pois o que se encontra nas teias do passado, analisando sob uma perspectiva mais vulgar, lá permanece. Mas se não podemos reviver, de fato, alguns momentos, desejamos então memorizar, aprisionar certas lembranças para que não caiam nas malhas do esquecimento.

É muito confuso esse trabalho exaustivo à qual submetemos nossa mente, ou à qual nossa mente nos submete. Quando digo mente, estou me referindo a uma série de informações que extrapolam os limites mentais. Refiro-me ao corpo humano e a toda vivência cultural experimentada. Guardamos em nossa memória mais do que desejaríamos guardar e não conseguimos esquecer aquilo que desejaríamos esquecer. Não é nosso propósito desenvolver temas como mente, limites mentais aqui, mas tentar relacionar a ideia de corpo em Nietzsche com a ideia dos processos psíquicos e anímicos como interdependentes, já que para Nietzsche não haveria sentido pensar a razão como separada do corpo.

Jorge Luis Borges em seu conto “Funes, o memorioso”, nos permite vislumbrar a imagem de alguém que nada consegue esquecer. Irineu Funes, o protagonista da história, sofreu um acidente que lhe fez perder a capacidade de esquecer. A incapacidade de esquecer se transformou na doença de Funes que acabou sendo apelidado de “o memorioso”. Nada escapava à arrebatadora memória de Funes. Cada folha caída no chão, cada acontecimento por mais insignificante que pudesse parecer, não escapava às garras de sua memória excessiva. “Duas ou três vezes havia reconstruído um dia inteiro; nunca havia duvidado, cada reconstrução, porém, já tinha requerido um dia inteiro” (BORGES, 2005, p. 543). Funes afirmava que ele sozinho tinha mais recordações que todos os homens desde que o mundo era mundo.

Não havia seleção específica de objetos ou situações, nada passava pelo crivo de uma memória seletiva. Não havia filtragem nem discriminação das informações: “minha memória, senhor, é como um despejador de lixos” (BORGES, 2005, p. 543). A quantidade excessiva de memória em Funes não era uma alegria ou algo que lhe causasse mais vigor.

Pelo contrário, apesar de o próprio Funes afirmar que depois do acidente percebeu que vivia às cegas, notamos ao longo da leitura do conto que tal excesso se tornou fonte de grande tormento, pois não havia paz, não havia descanso.

O ideal talvez fosse transpormos a gigante barreira existente entre querer esquecer e poder esquecer. Mesmo fazendo uma leitura considerável a respeito do assunto, não se trata da busca de um saber médico ou terapêutico, ainda que Nietzsche se autodenomine em alguns momentos como o médico-filósofo ou ainda como o verdadeiro psicólogo<sup>3</sup>. Todas essas perguntas feitas há pouco, são muito comuns a todas as pessoas, pois todas as pessoas vivenciaram situações conflitantes entre o esquecer e o lembrar, entre o olvido e a memória. Em um momento eu quero esquecer em outro momento eu quero lembrar. Esse movimento da mente que não para de pensar, que não para de criar, que não para de lembrar, que não para de esquecer o que precisa ser lembrado, pode se converter em tormento.

Poderíamos falar aqui então de uma feliz embriaguez do esquecimento?

Para compreender corretamente Nietzsche, é preciso caminhar na direção oposta àquela que a leitura de seus escritos parece diretamente conduzir: não é a aceitação de afirmações determinadas, vistas como uma verdade última, em todos os pontos definitivos que leva até ele, mas é a conversa prolongada, colocando novas questões, ouvindo coisas mutuamente opostas, que mantém a tensão das possibilidades. Não é uma vontade de verdade querendo tomar posse desta como de algo solidamente assegurado, que pode permitir uma frutífera apropriação de Nietzsche, mas unicamente uma vontade de verdade que sobe das profundezas e desce nas profundezas, que não evita nada do que é contestável, que nada vê como uma questão encerrada e que pode esperar (JASPERS, 1950, p. 18).

---

<sup>3</sup> No prólogo de *Gaia Ciência* Nietzsche se denomina como o médico filósofo. Assim como a definição de “médico da cultura” ou “médico da civilização” já se encontrava nas anotações de inverno de 1872-3 onde Nietzsche fala sobre a tarefa primordial do ‘filósofo como médico da civilização’ segundo Wotling, em *Nietzsche et Le problème de la civilization*, Paris, 1995. Barrenechea, 2009, nos mostra que além desses usos já especificados aqui em nota teríamos também “a metáfora do médico-filósofo” delineada por Nietzsche na segunda parte de *Humano demasiado humano* em ‘o andarilho e sua sombra’ e em *Genealogia da moral* onde além de aparecer tal utilização, há também uma autodefinição por Nietzsche de que ele próprio seria o verdadeiro psicólogo. Em *O Anticristo* aparece o uso da designação médico-filósofo e em *Ecce homo* podemos encontrar as duas designações, tanto a de médico-filósofo como a de psicólogo.



# CAPÍTULO 1

## GENEALOGIA DO ESQUECIMENTO EM NIETZSCHE

*Ah quanta vez na hora suave  
Em que me esqueço...  
Não ignoro o que esqueço.  
Canto por esquecê-lo.  
Procuro despir-me do que aprendi.  
Procuro esquecer-me do modo de lembrar  
que me ensinaram.  
Fernando Pessoa*

### 1.1 Esquecimento e vontade de verdade

Para Nietzsche, o esquecimento é como uma força plástica, inibidora e ativa, capaz de nos libertar de impressões repetitivas e doentias ao lidar com algum ultraje, decepção, descontentamento. Podemos localizar tal concepção nietzschiana principalmente em sua obra de 1887, intitulada *Genealogia da moral*. Porém, em uma obra anterior de 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche nos apresentou uma concepção acerca do esquecimento que difere daquela apresentada em 1887.

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, um texto do período de juventude de Nietzsche, que foi publicado postumamente, Nietzsche aparentemente utiliza pela primeira vez o termo esquecimento<sup>4</sup>. Trata-se, neste caso, de uma utilização que vai ao encontro da crítica tecida pelo autor aos psicólogos ingleses nomeados ironicamente por Nietzsche de “superficiais”, que se encontra logo no início da primeira dissertação da *Genealogia da moral*. Estamos nos referindo àquela concepção inglesa que apresenta o esquecimento como uma *vis inertiae* (força inercial). Portanto, sobre esse entendimento acerca do esquecimento, podemos compreendê-lo como passividade. Não é de nosso interesse aprofundar em tal questão, mas discutiremos um pouco sobre isso para tentar mostrar os diferentes usos que Nietzsche fez do esquecimento em algumas de suas obras. Importante é que percebamos não se tratar de compreender esses diferentes usos como opostos, mas antes compreendê-los apenas como distintos.

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche utiliza a mesma noção de esquecimento que será por ele criticada em *Genealogia da moral* quando vincula tal noção aos psicólogos ingleses de sua época. Nietzsche em, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* concebe o esquecimento como sendo um desgaste de impressões

---

<sup>4</sup> Maria Cristina Franco Ferraz (1999) em *Nietzsche: esquecimento como atividade* e Antonio Edmilson Paschoal (2005) em *Memória e esquecimento em Nietzsche*, são dois comentadores que identificaram a utilização distinta do termo “esquecimento” em uma obra anterior (*Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*) à *Genealogia da Moral*, que aqui para o propósito do presente trabalho é o ponto de partida para a discussão à qual nos propomos.

passadas, como “moedas que perderam sua efigie” ao tratar do problema da verdade<sup>5</sup>. O esquecimento abordado por Nietzsche na obra de 1873 não consiste em um esquecimento proporcionado por algum tipo de assimilação psíquica, logo, não havendo ainda referência alguma à noção de atividade<sup>6</sup>. Trata-se do “não lembrar” ou simplesmente da ação do tempo sobre o que é passível de se tornar gasto. Acreditamos que possivelmente a discussão empreendida por Nietzsche ao utilizar o termo “esquecimento” em tal obra foi uma tentativa crítica de colocar em xeque o valor das metáforas<sup>7</sup> em relação aos conceitos.

Segundo Nietzsche, o homem ilude-se acreditando que possui a verdade, quando o que possui são apenas metáforas que acabaram adquirindo seu valor de verdade com o passar do tempo pelo hábito e pelo esquecimento de que se tratava de simples metáforas e não a verdade essencial e absoluta sobre as coisas. Assim, o homem se esquece de que foi ele mesmo o criador de todas as metáforas que se estabeleceram como verdades inquestionáveis.

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (VM, 1999, p.57).

Trata-se de uma escolha de ponto de vista e sentimento que passam a predominar como sendo os únicos possíveis, como uma interpretação única e absoluta acerca do mundo, quando na verdade, há múltiplas possibilidades. Não podemos deixar de falar aqui sobre um ponto de extrema importância para se compreender esse complexo argumento que Nietzsche desenvolve acerca da vontade de verdade: a vontade de poder. Esta pode ser representada pela

---

<sup>5</sup> É interessante adiantar que falar sobre o problema da verdade a partir da filosofia nietzschiana, nos reporta a falar sobre os instintos, impulsos, ímpetos que fazem parte da constituição humana. Há na teoria nietzschiana outra expressão de extrema importância, sendo esta, a “Vontade de Poder” ou a “Vontade de Potência”. O problema da verdade estaria relacionado com o ímpeto humano de busca pela verdade. A Vontade de Verdade, por conseguinte, é uma das manifestações da Vontade de Poder.

<sup>6</sup> Sobre a noção de atividade falaremos mais adiante, quando buscaremos relacionar o termo “atividade” com a noção de corpo em Nietzsche.

<sup>7</sup> Sobre a utilização do termo “metáfora” na obra de Nietzsche, valendo-se de seu significado como figura de linguagem que consiste em estabelecer uma analogia de significados entre duas palavras ou expressões, para denunciar a falsidade de uma verdade. Por isso, Nietzsche afirma em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* que “as verdades são ilusões”. Por outro lado, em toda a obra de Nietzsche há utilização de metáforas que cumprem o papel de significantes analogias. Ver mais em *Nietzsche et la métaphore*, de Sarah Kofman, 1983.

luta de diversas possibilidades de compreensão do mundo, mas aqui nesse caso representada por uma das formas dessa vontade de poder, a vontade de verdade.

## 1.2 Vontade de poder e vontade de verdade

E sabeis sequer o que é para mim o mundo? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstrosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de ‘nada’ como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse ‘vazio’, mas antes como força por toda parte, como jogo de forças... (FP, § 1067).

A vontade de poder<sup>8</sup> está presente em todos os homens e também em todas as criações humanas. Ela age no homem como ímpetus<sup>9</sup>, forças que se relacionam, uma tentando sobrepujar a outra e quando uma delas consegue alcançar a posição almejada, deve continuar se renovando para que se mantenha em tal posição, pois não há uma posição alcançada que se mantenha absolutamente, pois, a vontade de poder está para o vir-a-ser constante de tudo o que é humano.

Impulsos reúnem-se para sustentar oposição a outros complexos de impulsos. Os antagonismos dos impulsos levam a incessantes deslocamentos nas constelações de poder. Como em tudo que é, assim também no homem “todo acontecer, todo movimento, todo vir-a-ser, tem de ser

---

<sup>8</sup> Na obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* de Wolfgang Müller-Lauter, 1997, Scarlett Marton, responsável pela apresentação do livro, esclarece em nota nas páginas 10-11 acerca das possíveis traduções para a expressão em alemão “*Wille zur macht*”. “Se traduzir “*Wille zur macht*” por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo “potência” conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como o de tomar o vocábulo “poder” estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir, sem que seja essa a intenção, para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parece-nos ser possível entender o termo “*Wille*” enquanto disposição, tendência, impulso e o vocábulo “*Macht*”, associado ao verbo “*machen*” como fazer, produzir, formar, efetuar, criar. Enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica, criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais.”

<sup>9</sup> Conforme assinalado pela nota 36 de Barrenechea, (2009), “*Instinkt*” e “*Trieb*” foram usados frequentemente como sinônimos, de acordo com Assoun em *Freud e Nietzsche*, (1984). “*Trieb*” é um termo na língua alemã que pode ser traduzido por impulso, ímpeto, inclinação, propensão, pressão, movimento, vontade e (em botânica) broto ou rebento. O verbo “*treiben*”, do qual deriva, pode significar: impelir, mover, empurrar, enxotar, conduzir, estimular, animar, ocupar-se de, ou dedicar-se a algo, fazer, transar, brotar, germinar. Também tem conotações de fundo biológico, aludindo a “instinto gregário”, “instinto materno”, etc.

interpretado como um fixar de relações de grau e de força, como um combate” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 105).

Se há várias maneiras de se compreender e interpretar o mundo, entendemos que o homem ocidental analisado por Nietzsche é constituído por vários ímpetos e um deles, nos convém destacar aqui, é a busca pela verdade. Esse homem criou a religião, a filosofia, a ciência, etc. como maneiras de se dar uma resposta à falta de sentido do devir. Essa busca de respostas se representa pela vontade de verdade que é inerente ao próprio homem e essa vontade de verdade é apenas uma das tantas e possíveis manifestações da vontade de poder.

Posto que Nietzsche parte do subjugar perspectivo, a cada vez perspectivo, toda “verdade” se “torna” aparência e toda aparência se torna verdade. Ao final, dissolve-se a oposição. Todo conhecimento, toda percepção demonstra-se como acomodação de algo a serviço de uma vontade de poder respectivamente dominante (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 118).

Para Nietzsche, o homem do conhecimento, e aqui devemos compreender esse homem do conhecimento como o homem inserido no campo da ciência<sup>10</sup>, o homem que usa o intelecto como um meio de autoconservação, está imerso em ilusões e imagens de sonhos. Nietzsche usa de sua sagaz ironia designando tal intelecto como a consciência orgulhosa e charlatã. Devemos destacar um ponto importante a essa discussão que nos propomos. Nietzsche não se posiciona contra o que é científico, contra o conhecimento ou contra o ímpeto humano de buscar a verdade e o conhecimento. O ponto nevrálgico da crítica nietzschiana em relação à busca de verdade, é que todas as respostas que o homem foi capaz de encontrar até agora para a falta de sentido de seu sofrer, para o sentido de sua existência não deram conta do que é humano.

Kaufman em *Nietzsche / Philosopher, psychologist, antichrist*, pergunta o que no mundo poderia superar a vontade de poder, e segundo ele, Nietzsche responderia que não há outro princípio além da vontade de poder, e que essa vontade de poder obriga, portanto, a

---

<sup>10</sup> Importante ressaltar que o conhecimento que a ciência produziu para a humanidade não é criticado e negado por Nietzsche absolutamente como se ele visse algum problema em se produzir conhecimento. O ponto criticado em relação à ciência está relacionado à negação do ideal ascético criticado por ele em *Genealogia da Moral*, visto que o homem científico com a “morte de Deus” pensou ter encontrado realmente o caminho que lhe fornecesse respostas sobre o que é o humano, mas segundo Nietzsche, deixou-se um ideal religioso de lado para acreditar em outro embuste metafísico.

superação de si mesmo<sup>11</sup>. Justamente por sermos constituídos da instabilidade fruto de um jogo de forças, Nietzsche já nos alertara que “Vós próprios sois esta vontade de potência - e nada além disso!”(FP, § 1067). Para elucidar a relação entre o engodo de percepção exata das coisas do homem que acreditou possuir uma “verdade” nos utilizamos de uma citação de Paschoal referindo-se ao texto de Nietzsche *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*.

Por sua vez, em seu texto de 1873, o que está em questão é a constituição da crença na verdade, algo próprio daquele homem que necessita existir socialmente e em rebanho. É para este homem, que encontra segurança e coerência na medida em que opera com a ilusão de possuir uma percepção exata das coisas, que o esquecimento enquanto um desgaste exerce papel preponderante (PASCHOAL, 2005, p.74-75).

Paschoal destaca em seu artigo *Memória e esquecimento* (2005), a parte onde ele analisa os possíveis intuítos de Nietzsche ao atribuir o sentido já comentado aqui sobre o esquecimento em sua relação com a criação de conceitos, como sendo o ponto de maior crítica de Nietzsche em relação à verdade. Mas consideramos que podemos entender por outra perspectiva mais abrangente, pois conseguimos identificar em tal crítica nietzschiana em relação à verdade, uma crítica que poderia se estender não somente ao conhecimento que gera conceitos, mas também às criações humanas diversas como a filosofia, a religião, a política, a ciência de uma maneira geral e, sobretudo, lembrar que a construção da linguagem que ampara essas criações humanas foi forjada e pode sempre ser forjada como maneira astuta de construção de poder dentro da cultura.

Portanto, para Nietzsche, as delimitações e determinações que estabelecemos numa linguagem são arbitrarias. Mas são arbitrarias exatamente porque não podem se estabelecer como unidade permanente, “não há qualquer Um, em sentido de permanência. Unidade é sempre unidade como organização de quanta de poder uns contra os outros e uns com os outros” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 117). Dessa forma, segundo Müller-Lauter, a própria perspectiva de explicação do mundo como forças se relacionando através da vontade de poder poderia ser considerada enganosa, “Nietzsche, porém, nos deu ele próprio um critério para aquilo que ele entende por verdade. Ele assenta na intensificação do poder. Se uma explicação serve à intensificação do poder, então ela é, no mencionado sentido, mais verdadeira do que aquelas que simplesmente conservam a vida” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 126-127).

---

<sup>11</sup> Asked what in the world could overcome the will to power, Nietzsche would have to reply that there is no other principle besides the will to power, and that the will to power must therefore overcome itself (KAUFMAN, 1974, p. 214-215).

Parece-nos que há uma crítica em relação à formação dos conceitos em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* quando Nietzsche afirma que “todo conceito nasce por igualação do não-igual” (VM, 1999, p. 56). Segundo ele, o conceito é formado a partir do arbitrário abandono das diferenças individuais e pelo esquecimento do que é distintivo. Assim, o papel do esquecimento nesse caso seria o de eliminar os antagonismos, e o combate de todas as forças presentes no jogo incessante do vir-a-ser. No prólogo de *Gaia Ciência* (2001, p. 14-15), Nietzsche nos diz:

[...] esse mau gosto, essa vontade de verdade, de ‘verdade a todo custo’, esse desvario adolescente no amor à verdade --- nos aborrece: para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos... já não cremos que a verdade continue verdade quando se lhe tira o véu.

Nietzsche não coaduna com qualquer menção ao dualismo metafísico, à separação entre corpo e alma proposta pelo platonismo. Para ele, isso não passa dos efeitos do que ele chama de a ‘vontade de verdade’; sendo assim, é apenas uma perspectiva entre tantas outras possíveis. Em *Assim falou Zaratustra*, publicado entre os anos de 1883 e 1885, Nietzsche tece duras críticas sobre a metafísica sustentada pela separação de matéria e espírito, fruto da vontade, do desejo que o homem tem de encontrar explicações para os porquês do mundo. De acordo com esta concepção nietzschiana, a vontade de verdade estaria por trás da busca incessante por uma explicação absoluta do que seria o mundo, a vontade de verdade seria o que conduziria o homem à determinação de um mundo ideal. Essa vontade, segundo Nietzsche, deve ser compreendida como vontade de poder.

Vontade de verdade é como se chama para vós, ó mais sábio dos sábios, o que vos impele e vos torna fervorosos? Vontade de que seja pensável tudo o que é: assim chamo eu vossa vontade! Quereis antes tornar pensável tudo o que é: pois duvidais, com justa desconfiança, de que seja pensável (ZA, 1999, p. 221).

### 1.3 Considerações acerca do corpo em Nietzsche

Segundo Kaufman (1974), há em todos os códigos morais, inclusive nos primitivos códigos morais, elementos de autocontrole e disciplinamento das inclinações. Por inclinações, podemos compreender impulsos, instintos, ímpetos. Inclinações seriam as manifestantes influências que os impulsos poderiam exercer sobre as faculdades do espírito. Aqui neste caso, usar o termo “inclinações” conduz à ideia de domesticação desses impulsos dos quais o homem seria propenso naturalmente. Desta feita, foi imposto ao homem o controle de seus impulsos em prol de sua grande causa final: a felicidade. Kaufman observou que onde quer que o homem se encontre, em qualquer código moral ou qualquer preceito religioso, esse homem impõe restrições a si mesmo. Ao imprimir em si mesmo o código que lhe conduz à repressão de seus impulsos, este adquire a função de um chamado que diz ao homem que ele não é apenas um animal racional, mas também um animal moral. Para ele, o ponto central atribuído como funcionalidade da razão é a capacidade de transcendência do meramente dado, incluindo os próprios impulsos que podem ser criticados reflexivamente.

Uma possível compreensão dessa colocação de Kaufman, é que a moralidade sempre consiste em não ceder aos impulsos, os códigos morais são sistemas liminares contra a submissão a variados impulsos, além de serem também mandamentos morais que sempre recomendam a vitória sobre os instintos animais<sup>12</sup>. Esse tipo de visão remete ao dualismo que Nietzsche repudia, a ideia clássica é a de que a razão precisa controlar as inclinações. E para Kaufman, ainda que possa se compreender Nietzsche com uma tendência dualística como o controle da razão sobre a vontade de poder, da vitória de Apolo sobre Dioniso, é claro o seu desconforto a qualquer espécie de dualismo que pode ser percebido pela boca de seu Zaratustra. “É o que exige o vosso querer; que tudo se subordine e se submeta ao espírito, que tudo se reduza a ser dele o espelho e o reflexo” (ZA, 2011, p. 130).

Se Nietzsche se opõe veementemente a qualquer tipo de dualismo que possa remeter a uma distinção de corpo e alma ou mundo aparente e mundo verdadeiro, nos convém esclarecer um pouco acerca do papel dessa crítica de Nietzsche que pode desembocar na importância do corpo em sua teoria de uma maneira geral. Além disso, devemos nos lembrar que, para a compreensão do sentido de esquecimento como uma atividade importante para uma forma de saúde forte, designando força, Nietzsche fez analogias entre as atividades psíquicas e corporais.

---

<sup>12</sup> Morality always consists in not yielding to impulses: moral codes are systems of injunctions against submission to various impulses, and positive moral commandments always enjoin a victory over animal instincts (KAUFMAN, 1974, p. 214).

A interpretação nietzschiana do homem parte da crítica à divisão do ser humano em corpo e alma, mundo sensível e mundo supra-sensível. Além de criticar essas divisões oriundas da teoria platônica, Nietzsche revaloriza o corpo e também o tema. Segundo Barrenechea, é possível perceber essa perspectiva através de sua obra, referimo-nos aqui à obra de Nietzsche, quando este julga que os fenômenos psíquicos e mesmo os processos entendidos como espirituais ou racionais decorrem de atividades instintivas. (cf. BARRENECHEA, 2009, p.10-11).

Todo eu sou corpo e nada mais; e alma não é mais que um nome para chamar algo do corpo [...] o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor (ZA, 2011, p. 39).

Quando Nietzsche utiliza essa definição em Zarathustra, parece nos indicar e nos chamar a atenção sobre a importância de se compreender o que nos constitui como humanos sem atribuir maior importância à razão em detrimento do corpo. Para ele, o corpo está antes da razão, ou seja, é como se a razão fosse uma parte integrante desse corpo e não algo separado dele e com algum tipo de primazia. “O corpo entendido como ‘fio condutor’ interpretativo é um conceito central na teoria nietzschiana” que nos permite avaliar uma nova perspectiva de compreensão do humano. Não se trata de apenas uma “inversão do platonismo”<sup>13</sup> onde sua compreensão de corpo proviria do mundo sensível e aí se encerraria, mas, além disso, trata-se de um distanciamento tanto do dualismo quanto do materialismo, pois o sentido de corpo para Nietzsche estaria relacionado à multiplicidade e instabilidade de impulsos regidos pela dinâmica da vontade de poder.

O corpo entendido como ‘fio condutor’ interpretativo é um conceito central na teoria nietzschiana: o corpo é o ponto de partida para a compreensão do homem e das demais questões filosóficas. Opondo-se radicalmente às posturas idealistas, como a de Descartes, que considera a “clareza e distinção” da consciência como uma prioridade cognoscitiva, Nietzsche, ao contrário, afirma que o corpo é um fenômeno muito mais prodigioso, que permite observações mais exatas (BARRENECHEA, 2009, p.16).

---

<sup>13</sup> Cf. Blondel, (1986, p. 286): “Le corps souterrain ne vient pas remplacer le soleil comme cause et réalité vraie des apparences (ombres), comme si, pour Nietzsche, l’ombre devait être, au contraire de Platon, la raison ultime de la lumière trompeuse ( du conscient)”. Diferente da perspectiva de Blondel ver o que diz Scarlett Marton na apresentação de *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (Müller-Lauter, 1997, p.45-46): Para Heidegger o pensamento nietzschiano fica enredado nas teias da metafísica. Procurando impor a própria reflexão como um movimento antimetafísico, Nietzsche opera tão somente a inversão do platonismo, pois a inversão de uma proposição metafísica permanece uma proposição metafísica. Fink (2003) compartilha a perspectiva de considerar que Nietzsche continuou com uma espécie de metafísica, como se fosse um platonismo invertido.



Na tradição metafísica o corpo foi colocado como tudo o que é desprezível no homem, ou seja, foi associado à ausência de racionalidade, ao erro e à falsidade. Uma dessas concepções criticadas por Nietzsche foi a concepção cartesiana, que reduzia o corpo a um objeto ou coisa. Nesse caso, o que é corporal teria natureza material, uma forma de substancialização do corpo onde é uma “coisa extensa”, fruto de processos mecânicos ou químicos, de ações e reações sem espontaneidade e autonomia (cf. Barrenechea, 2009, p.48).

Nietzsche já comentava em Zarathustra que “o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra<sup>14</sup> e uma paz, um rebanho e um pastor.” (ZA, 2011, p. 39). Para Nietzsche, o corpo é expressão do dinamismo do vir-a-ser, é uma relação de forças. Portanto, implica mobilidade e confronto dos seus impulsos exatamente por serem impulsos antagônicos. O conflito de forças para Nietzsche se realiza no interior do organismo e também no mundo exterior ao homem, entre os homens<sup>15</sup>. Então, podemos compreender a partir de tal perspectiva de relações de impulsos antagônicos, que a consciência e todos os processos atribuídos a ela como psíquicos também são os frutos da atividade orgânica, pois tais processos psíquicos não seriam como algo separado do que podemos chamar aqui de atividades corporais<sup>16</sup>. O papel da consciência na filosofia de Nietzsche seria o de “instrumento de comunicação”.

Para ele, a atividade consciente é considerada como um órgão com uma função linguística, como o último dos recursos desenvolvidos por uma espécie precária que necessitou impiedosamente gerar um meio de comunicação (BARRENECHEA, 2009, P.55).

A consciência seria como uma extensão do corpo, resultado de forças corporais capazes de criar símbolos. “Não há, portanto, na concepção nietzschiana, duas substâncias. O corpo é uma totalidade que contém a consciência como um instrumento de sua organização” (Idem). A ideia de que não há dualidade metafísica em relação à constituição do homem se aprofunda no que corresponderia também a uma perspectiva que não vê o mundo e o homem como separados, mundo ideal e mundo sensível não existiriam a partir de tal perspectiva.

---

<sup>14</sup> A utilização por Nietzsche do termo “guerra”, designa conflito, antagonismo. Para ampliar o entendimento acerca de tal utilização ver *Meio-dia; instante da mais curta sombra* de Blaise Benoit in: Cadernos Nietzsche número 23, Editor GEN (Grupo de Estudos Nietzsche), São Paulo, 2007.

<sup>15</sup> Para Barrenechea, (2009, p.50), Richter (1911, p. 119-120) e Stiegler (2001, p.22), Nietzsche teria sido influenciado pela leitura de *La lutte des parties dans l'organisme* de Roux (1881) quando pensou na ideia de conflito interior do homem.

<sup>16</sup> Ver mais em Stiegler, (2001).

Segundo Nietzsche, a separação entre corpo e alma e entre mundo ideal e mundo sensível é quase um dos erros capitais a que o homem se submeteu. Trata-se de uma ilusão sustentada com muita habilidade pelo espírito de rebanho, que se constitui num amálgama de mediocridade, conforto, bem-estar, ausência de dor, sem grandeza alguma, num apequenamento do que poderia existir de mais forte no homem sendo a própria vida com suas glórias e desgostos. Esse apequenamento do homem não é percebido pelo próprio homem que acredita estar vivendo num estado confortável de felicidade.

#### **1.4 Moral nobre x moral escrava**

Para Nietzsche, o homem tem como última esperança e última embriaguez, criar o mundo em que eles próprios tenham de se fazer curvar perante o rogo da verdade metafísica. O personagem Zarathustra diz que por onde passou, por todos os povos que pôde conhecer enxergou em cada ser vivente a obediência. Mas o que observou também é que, ainda assim, “Manda-se naquele que não pode obedecer a si próprio [...] mesmo quando manda em si próprio: também aqui tem ainda de pagar pelo mando. Por sua própria lei ele tem de se tornar juiz e vingador e vítima” (ZA, 1999, p. 222).

Para ele, mesmo aquilo que o povo elege como bem e mal, é apenas fruto do que poderia ter sido em um passado remoto a vontade de domínio. A crítica de Nietzsche aos conceitos e valores já estabelecidos se estende às noções de bem e mal, encontradas em *Genealogia da moral*. Segundo ele, as noções de bem e mal são construções que surgiram da vontade de domínio de uma classe dominante. Não podemos deixar de considerar que quando Nietzsche fala de uma “classe dominante” ou mesmo Foucault ao falar sobre o trabalho genealógico de Nietzsche afirmando que este diz “que as palavras sempre foram inventadas pelas classes superiores” (FOUCAULT, 2000, p. 48), ambos não se referem a uma diferenciação de classes no sentido econômico.

O que Nietzsche atribui à distinção de “bem e mal” ou “bom e mau” é uma inversão de valores que ocorreu por aqueles que necessitavam domínio e poder no contexto ao qual Nietzsche se referiu historicamente. Para ele, falta aos genealogistas em geral, com exceção dele próprio, o sentido histórico desprovido de sentido metafísico, como já comentamos aqui através das palavras de Foucault. Deve-se, segundo Nietzsche, transvalorar os valores já estabelecidos, ou seja, deve-se questionar o valor dos valores. Desta feita, para ele a “hipótese sobre a origem do juízo de valor “bom” é historicamente insustentável, em si mesma ela sofre de um contrassenso psicológico” (GM, 2009, p. 17). No trabalho genealógico

de Nietzsche, o mesmo afirma que a distinção entre “bom e mau” é herança de um modo de valoração sacerdotal derivado primeiramente do tipo cavaleiresco-aristocrático que depois de uma inversão desenvolveu-se em seu oposto.

Os juízos de valor cavaleiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação. [...] O modo de valoração nobre-sacerdotal - já o vimos - tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos - por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa (GM, 2009, p.22-23).

Nietzsche tentará indicar em seu trabalho genealógico que a inversão de valores se iniciou pelo ato da “mais espiritual vingança” dos judeus, ou seja, um ato de “vingança sacerdotal” que se reafirmou e se consolidou pelo apoio daqueles que eram ressentidos com sua condição mais humilde, pobre, sofrida, miserável, doente, impotente e conseqüentemente, ressentidos, isto é, se efetivou com o surgimento do cristianismo. “É o cristianismo que ‘enfraquece’ o corpo, ou o corpo ‘fraco’ que produz o cristianismo?”<sup>17</sup> (BLONDEL, 1986, p. 108). O que seria bom, forte, saudável e símbolo de uma constituição física poderosa para o modo de valoração aristocrático, passa a ser egoísta, mau, cruel, feio e maldito. Por outro lado, todos os que antes eram considerados fracos, feios, doentes, pobres, impotentes na valoração aristocrática, passaram após a inversão de valores realizada pelos sacerdotes ressentidos, a serem bons, fortes, bem-aventurados e humildes. Nietzsche faz uso de sua técnica filológica não só para o estudo da língua a fim de que se chegasse ao conhecimento do uso linguístico e sua história, mas, sobretudo, para que se chegasse à compreensão de globalidade dos fenômenos culturais.

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche analisa a criação dos valores tanto no âmbito dos senhores quanto naquele de escravos, apontando o ressentimento como a origem das valorações morais plebéias. Ali, inicialmente o método da investigação será apenas filológico: trata-se de circunscrever os sentidos da palavra “bom”. Mas a filologia, ao mesmo tempo que nos apresenta os significados da palavra, também ensina algo sobre o modo de criação dos valores (MOURA, 2005, p. 121).

---

<sup>17</sup> Original: “Est-ce par exemple le christianisme qui ‘affaiblit’ le corps, ou le corps ‘faible’ qui produit le christianisme?”

A inversão de valores forjou dois “tipos de moral”, identificados por Nietzsche como “tipos psicológicos”, a moral nobre e a moral escrava. “Essa determinação das duas morais como “tipos” é fundamental. É ela que permitirá à investigação da origem ser, ao mesmo tempo, um diagnóstico de toda a nossa civilização” (MOURA, 2005, p. 117). A moral nobre corresponde ao tipo forte, saudável, poderoso, nobre, semelhante ao tipo aristocrático no que diz respeito às características definidoras de um tipo de homem que carrega em si a capacidade criadora de valores, que carrega em si a força plástica capaz de se refazer positivamente diante de uma injúria, ofensa e desgosto, onde o germe do ressentimento não consegue fincar raízes.

[...] a etimologia da palavra “bom”, em diferentes línguas, indica uma característica constante: são sempre as ideias de nobreza e de aristocracia que formam a matriz a partir da qual se desenvolve o “bom”, no sentido espiritualmente nobre, espiritualmente bem nascido, espiritualmente privilegiado. São os nobres que designam a si mesmos como os “senhores”, os “possuidores”, os “verazes”, o “homem da disputa, da dissensão” (MOURA, 2005, p. 121).

Já o tipo psicológico da moral escrava, correspondente de uma moral gregária de “rebanho” simbolizada pela fraqueza, apelo salvador à transcendência, criador de ideais, incapaz de criar o novo, mas muito competente em recriar valores judaizados, cristianizados, plebeizados. A moral escrava se estabelece quando a capacidade humana de criação de valores é cedida ao ressentimento, este se torna criador e gera valores que se constituem em vingança, na reação e não na ação, constitui-se sempre como um “não” à vida, enquanto a outra, a moral nobre diz sempre “sim” à vida. Aqueles que resolvem julgar e pensar por si próprios, os tipos nobres, são os que poderiam alcançar o verdadeiro objetivo dessa vontade de poder da vida: superar-se a si mesmo.

O mais importante é que a “criação dos valores” é muito distinta quando nos situamos no território dos senhores ou naquele dos escravos. O mais importante é que o juízo “bom” origina-se de dois modos bem diversos: enquanto o senhor diz “eu sou bom, então tu és ruim”, o escravo afirma “tu és mau, então eu sou bom”. [...] A moral de senhores nasce de uma consideração de si mesmo, de um sim que o senhor dirige a si mesmo. [...] É do procedimento contrário que se origina a moral de escravo, que nasce de uma consideração do outro, de um não dirigido ao outro (MOURA, 2005, p.122-123).

Nietzsche observa que mesmo na vontade daquele que obedece, na vontade do tipo escravo, encontramos vontade de domínio, mas o problema é que os homens insistem em

confundir essa vontade com uma vontade que o conduz para o sublime, uma vontade de poder que se reveste de adornos e nomes suntuosos camuflando o que na verdade faz que é sacrificar a vida pelo poder. Assim anunciava Zaratustra: “eu sou o que deve ser superior a si mesmo” (ZA, 1999, p. 223). A vida não espera que o homem se apequene e sim que se supere, mas ao contrário, o que ele faz é se sujeitar ao poderio dos que criam valores de “bem e mal” para tudo o que existe.

Em *Genealogia da moral* Nietzsche concebe o esquecimento como a força ativa, que possibilita o novo, enquanto caberia à memória a tarefa de preservação. A distinção dos tipos psicológicos identificados por Nietzsche também tem relação inexorável com a forma como ele concebe o esquecimento. O esquecimento salutar, ao qual nos referimos, estaria presente no homem como algo constituinte de sua condição humana, mas no homem que se identifica com a moral escrava, essa capacidade acaba por se enfraquecer. O homem da moral escrava não é dado à sua capacidade plástica e criadora do novo, ou seja, ao esquecimento. Ao contrário, é dado à criação de uma memória reforçada pelo castigo, pela ideia de pecado, por cada “tu deves” criado pelos propagadores desse tipo de moral. Uma moral que se utilizou da força da memória, que se instaurou com tal intensidade, não permitindo ao homem esquecer aquilo que foi vivenciado um dia, para que se lembre sempre dos princípios que devem nortear sua conduta moral e cristã.

Esse homem da moral gregária tem necessidade de uma verdade que explique o mundo, e essa verdade se encontra no plano da transcendência divina. Um plano espiritual, ideal e perfeito. Outro mundo, um além-mundo que simboliza felicidade, vitória, redenção e bem-aventurança. Segundo Paschoal, em oposição a este homem que tem necessidade de uma verdade que explique de forma exata as coisas do mundo, e “que busca na segurança dos conceitos uma defesa contra a infelicidade” (PASCHOAL, 2005, p.75), Nietzsche sugere que há o homem intuitivo, possuidor de uma força criadora e plástica de artista. Ao contrário do homem racional que busca uma verdade para conduzir sua vida, no homem intuitivo não é encontrada aquela necessidade pelo tipo de segurança perseguido pelo primeiro. No homem intuitivo “uma máscara e um disfarce (uma metáfora) valem mais do que um conceito” (Idem). A variação de uso do termo esquecimento, já comentada aqui, não pode ser desconsiderada, segundo argumenta Paschoal:

[...] não se trata de um equívoco simplesmente ou de algum “amadurecimento” do filósofo. Segundo nossa tese, a ocorrência dessa variação está ligada a dois aspectos: primeiro, que Nietzsche não opera com a ideia de conceito como remissão a uma unidade, designando sempre o mesmo significado; segundo, tomando em particular *Sobre verdade e mentira* e

*Genealogia da moral*, que se trata do aparecimento de aspectos diferentes, uns próprios ao homem ativo e outros próprios ao homem de rebanho, conforme veremos (PASCHOAL, 2005, p.73).

Entretanto, não é objetivo de nosso trabalho discutir especificamente porque para Nietzsche um conceito não designaria sempre uma mesma ideia. O propósito com o que foi exposto até aqui foi de indicar a diversidade da utilização do termo esquecimento na obra de Nietzsche. Sendo assim, diante de tal argumentação podemos afirmar que “em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, o termo esquecimento remete à ideia de uma força inercial, da ordem da passividade e não à noção, mais conhecida como sendo de Nietzsche, de uma força ativa” (PASCHOAL, 2005, p.74).

## 1.5 Além-do-mundo

O apequenamento do homem camuflado de felicidade, de bem-estar e conforto diante da vida deve ser substituído, segundo Nietzsche, por um amor ao destino (*amor fati*), ou seja, pela valorização e aceitação de cada momento vivido, princípio de sua ideia de eterno retorno. Milan Kundera (1985) em *A insustentável leveza do ser*<sup>18</sup>, inicia seu livro destacando a ideia do eterno retorno de Nietzsche. Para ele, tal ideia é um mito insensato, já que todo o vivido se repetiria indefinidamente.

O mito do eterno retorno nos diz, por negação, que a vida que vai desaparecer de uma vez por todas, e que não mais voltará, é semelhante a uma sombra, que ela é sem peso, que está morta desde hoje, e que, por mais atroz, por mais bela, mais esplêndida que seja, essa beleza, esse horror, esse esplendor, não têm o menor sentido (KUNDERA, 1985, p. 6).

Aqui nos convém assinalar que Kundera compreende o eterno retorno como algo insensato porque este estaria numa perspectiva da qual não nos identificamos a nós mesmos ou às coisas mesmas, ou seja, ele se assenta numa perspectiva caracterizada pela falta do que é inerente aos acontecimentos, a fugacidade. Não só os acontecimentos estariam condicionados à fugacidade, mas também nós mesmos. Não permanecemos fisicamente neste mundo. Todas as coisas que existem sobre essa terra que pisamos, contém em si o germe do fim. O agora já se dissipa antes mesmo que eu termine de pronunciar a palavra “agora”. A

---

<sup>18</sup> *A insustentável leveza do ser* constitui-se numa história em que seus personagens estão situados num cenário político opressivo e sombrio, onde seus personagens principais, um casal se vê obrigados à escolhas irrevogáveis e acontecimentos fortuitos atribuindo à existência a perda de sua própria substância, seu próprio peso. O autor posiciona-se em sua história como um expectador de seus personagens, permitindo-o abordar o tema do “relacionamento humano”.

vida passa por nós o tempo todo enquanto passamos por essa vida uma única e exclusiva vez. As cercas do devir não nos permite pronunciar veredictos, não nos permite o vislumbre da inalterabilidade que conduz ao fim. “Como condenar o que é efêmero? As nuvens alaranjadas do crepúsculo douram todas as coisas com o encanto da nostalgia” (KUNDERA, 1985, p.7).

Para Kundera, a ideia do eterno retorno traria em si a atrocidade de nos aprisionar às teias da eternidade assemelhando-se à figura do Cristo pregado em sua cruz pela eternidade afora. Nietzsche sugere que o eterno retorno poderia se transformar no mais pesado dos fardos, mas exatamente por esse peso, estaríamos fatalmente mais próximos da terra, mais próximos da realidade verdadeira. Enquanto a ausência completa do fardo levaria o homem às alturas de um mundo distante da terra, fazendo com que ele se tornasse semi-real. Para Kundera, “no mundo do eterno retorno, cada gesto carrega o peso de uma insustentável leveza”, e questiona se seria atroz o peso e belo a leveza, “o que escolher? o peso ou a leveza?” (KUNDERA, 1985, p. 8). O aforismo de Nietzsche que nos remete à questão do eterno retorno em *Gaia Ciência*, intitulado “O maior dos pesos”, nos ajuda a compreender como a ideia do eterno retorno poderia pesar sobre os atos sendo o maior dos pesos ou como, por outro lado, tal ideia poderia converter-se em dádiva.

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe parecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem - e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente - e você com ela, partícula de poeira!” [...] quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (GC, 2001, p. 230).

O eterno retorno é o que permitiria ao homem a superação do desejo por um além metafísico e seu ressentimento pela ação natural do tempo. A vontade não pode querer para trás, isso é inconcebível temporalmente. A imposição temporal limitadora da mobilização dessa vontade que pode teimar em querer pra trás, incita a busca incessante de um querer se justificar ou de um querer apostar as esperanças num além-mundo. A busca por uma verdade que explique tudo implica para Nietzsche, a oposição ao único valor que realmente pode existir e que é verdadeiro: a vida. Creio que para simbolizar e justificar o que estou tentando

expor, posso destacar uma parte do prefácio de Zaratustra onde ele comenta com ironia que os últimos homens<sup>19</sup> dizem ter descoberto a felicidade e piscam os olhos.

“Que é o amor? Que é o criar? Que é o anelar? Que é a estrela?” Assim perguntará o último homem, piscando os olhos. [...] - Descobrimos a felicidade - dizem os últimos homens, piscando os olhos. [...] Amarão ainda o seu próximo, e se esfregarão uns aos outros; porque necessitarão do calor. Adoecer, ter desconfiança, parecer-lhes-ão pecado; andam com cautela. Um pouco de veneno, uma ou outra vez; ele oferecerá sonhos agradáveis. E muitos venenos, afinal, para ter uma morte agradável. Trabalhar-se-á ainda, porque o trabalho é uma distração. Mas procurar-se-á que a distração não fatigue. [...] Nenhum pastor, e um só rebanho! Todos quererão o mesmo, todos serão iguais; e quem pensar diferentemente entrará voluntariamente num manicômio. [...] Ser-se-á prudente, e saber-se-á tudo quanto já aconteceu: assim ter-se-á do que ridicularizar interminavelmente. Disputar-se-á ainda; mais rápidas serão as reconciliações, temerosas de alterar a digestão. Ter-se-á seu prazerzinho do dia, e o seu prazerzinho da noite; mas se reverenciará a saúde. - Descobrimos a felicidade – dirão os últimos homens, piscando os olhos (ZA, 2011, p. 19-20).

Assim, Nietzsche nos mostra através do seu Zaratustra, de forma muito irônica, por sinal, o homem moderno: aquele que se acredita como fim, como último homem, como o melhor resultado de lapidação feita pelo processo civilizatório recheado de valores e ideias superiores. Por isso, a denominação de Nietzsche ao designá-lo como “o último homem”. Segundo Giacoia, para Nietzsche, “o último homem simboliza a modernidade, que considera a si mesma o ponto mais avançado do desenvolvimento histórico da humanidade” (GIACOIA, 2000, P.56).

Para Nietzsche, quando o homem não aceita o mundo como algo incerto e inseguro, torna-se presa de uma concepção que o impede de criar seus próprios valores, seguindo então, valores pré-determinados que, na verdade, amenizam seus questionamentos do mundo. Para ele, há somente um mundo, uma realidade que o homem percebe através dos seus próprios sentidos. Não há, para ele, um hiato entre homem e mundo. É através das múltiplas interpretações criadas por esse homem que se eleva a vida. O erro ocorre quando esse mesmo homem que é capaz de elevar a vida imagina que pode alcançar um mundo verdadeiro por meio da moral ou por meio da crença na existência de outro mundo prometido por uma moral amparada em preceitos religiosos que prometem um além-mundo.

---

<sup>19</sup> O último homem é o homem que se acredita como o resultado vitorioso do processo civilizatório, como se o homem tivesse enfim, chegado a seu ápice como evolução, como se visse a si mesmo como o portador de valores e ideias superiores, Nietzsche refere-se nesse sentido, ao homem moderno. Ver mais sobre a relação do “último homem” com o “além-do-homem” em JULIÃO (2007 p. 84-92).



Contra essa concepção pequena e ingênua que o homem se submete, Nietzsche cria o "além-do-homem"<sup>20</sup>, uma figura oposta ao "último homem". Nas palavras de Giacoia, o além-do-homem se "constitui um contra-ideal da tendência ao nivelamento e à uniformização que, para Nietzsche, caracteriza a moderna sociedade de massa" (GIACOIA, 2000, P.57). Para Nietzsche, o que o homem deveria fazer é superar a si mesmo e não se considerar como um fim, mas como "uma ponte", um meio de se alcançar caminhos mais originais e autênticos que condizem com sua própria constituição humana de vida, gerando possibilidades mais grandiosas e saudáveis de existência.

O homem é uma corda estendida entre o animal e o Além-Homem: uma corda sobre um abismo. Perigoso passar um abismo, perigoso seguir esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso temer e parar. A grandeza do homem consiste em ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem, é ser ele uma ascensão e um declínio (ZA, 2011, p. 16).

A vontade de poder, para Nietzsche, é o que deve estar em posição superior a si mesmo. Através do Zarathustra, Nietzsche nos mostra que em todo ser sobre a Terra encontra-se tal vontade de poder. A superação que se engendra de tal vontade se realiza através das tábuas de valores dos povos. Aqui nos parece se constituir uma pequena contradição, pois se a vontade de poder está presente em todos os seres vivos e o objetivo dela deve ser superar a si mesma. Como explicar que a humanidade realiza essa superação por meio das tábuas de valores, se essas mesmas tábuas de valores são o que geram a camisa-de-força social? Tentamos esclarecer através das palavras de Giacoia acerca do assunto:

Para que o homem moderno possa ainda criar para além dele mesmo, é necessário que se aproprie dessa natureza, ou seja, de sua vontade de poder. Somente desse modo poderá realizar aquilo que, por meio dele, constitui o fervoroso desejo da vida: superar-se a si mesma, rompendo a camisa-de-força em que a encerrou a moderna civilização ocidental - a rigidez da autoconservação a qualquer custo (GIACOIA, 2000, p.59).

---

<sup>20</sup> A tradução do termo *Übermensch* pode variar entre "além-do-homem" ou "super-homem". Para esta última tradução, "super-homem", pode remeter a um culto dos heróis, ao qual Nietzsche não pretende ser associado. Já a outra tradução, "além-do-homem", pode não ser satisfatória para expressar a ideia de *über* no sentido de "sobre", que se encontra nas origens medievais do termo *Übermensch*, que conotava preferencialmente ao adjetivo *übermenschliches* (sobre-humano, sobre-homem) e à ideia de sobrenatural. Independente, no entanto, da tradução pela qual se opte, dois aspectos não podem ser desconsiderados. Primeiro, que o termo "além" ou "sobre", em Nietzsche, não remete à ideia de algum tipo além deste mundo, ou acima dele, mas além do homem comum. Segundo, que existem várias maneiras de se colocar acima ou além do homem comum e, certamente, nem todas elas traduziriam a ideia que Nietzsche quer expressar com a palavra *Übermensch*. Terceiro, que no pensamento de Nietzsche não há uma única concepção de homem elevado, o que pode ser ilustrado, por exemplo, pelo uso que ele faz de diferentes termos para designar tipos mais elevados de homens tais como: *Vornehm*, *Adel*, *höherer Mensch*, termos que dificilmente poderiam ser tomados simplesmente como sinônimos. (Cf. PASCHOAL, 2007, p. 106-107). Ver mais também em: JULIÃO (2007, p. 84-88).

O que podemos compreender de tal afirmação é que o homem, ao se apropriar de sua vontade de poder, consegue questionar cada “tu deves”, pois, na verdade, o processo de vontade de poder se constitui pelas interpretações que identificamos como luta de poder. É um constante questionamento de tudo o que está nas entrelinhas de qualquer moral existente, diversas interpretações tidas como lutas de poder significa que “há várias morais possíveis em lugar de apenas uma moral única” (TONGEREN, 2012, p.88).

Compreendemos até aqui que Nietzsche opõe-se ao platonismo porque o julga decadente, ultrapassado e limitador da vida humana. Dessa maneira, luta contra a divisão de mundo proposta por Platão, a alma como separada do corpo, porque para ele, a existência de verdades metafísicas é uma farsa. Não há, para ele, a oposição de valores buscando algo que não se pode apreender no mundo, pois isso para ele, não passa de uma ingenuidade moral.

E, além disso, a própria questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro ou de se opor à aparência, a maneira pela qual alternadamente ela se tornou acessível aos sábios, depois reservada apenas aos homens piedosos, a seguir retirada para um mundo fora de alcance, onde desempenhou simultaneamente o papel de consolo e de imperativo, rejeitada, enfim, como ideia inútil, supérflua, contradita em todo lugar - tudo isso não é uma história, história de um erro que tem o nome de verdade? (FOUCAULT, 2000, p.264).

Quando Foucault comenta em sua obra sobre a história de um erro, está se referindo ao argumento desenvolvido por Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*. Tal argumento se constituiu através da ideia da existência de outro mundo como sendo o “verdadeiro mundo”<sup>21</sup>. O que Foucault está querendo nos incitar a pensar com essa citação é que, ainda que o homem moderno tenha se desvinculado do dogma religioso, mesmo que tais preceitos não mais satisfaçam suas consciências sedentas de saber, acreditou-se que a ciência

---

<sup>21</sup> História de um erro: 1. O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – eles vivem nele, são ele. (Forma mais antiga da ideia, relativamente esperta, singela, convincente. Transcrição da proposição “eu, Platão, sou a verdade”) 2. O verdadeiro mundo, inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (“ao pecador que faz penitência”). (Progresso da ideia; ela se torna mais refinada, mais cativante, mais impalpável – ela vira mulher, ela se torna cristã...) 3. O verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já, ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo. ( O velho sol ao fundo, mas através de neblina e *sképsis*: a Ideia tornada sublime, desbotada, nórdica, königsberguiana) 4. O verdadeiro mundo – inalcançável? Em todo caso, inalcançado. E como inalcançado, também desconhecido. Consequentemente, também não consolador, redentor, obrigatório: a que poderia algo desconhecido nos obrigar?...(cinzenta manhã. Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do Positivismo) 5. O verdadeiro mundo – uma ideia que não é útil para mais nada, que não é mais nem sequer obrigatória – uma ideia que se tornou inútil, supérflua, consequentemente uma ideia refutada: expulsemos-la! (dia claro; café da manhã; retorno do bom sens e da serenidade; rubor de vergonha em Platão; alarido dos demônios em todos os espíritos livres.) 6. O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez?... mas não! Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente! (meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; *Incipit Zarathustra*.) (CI, 1974, p. 340-341).

poderia se estabelecer como o contra-ideal da religião, mas segundo Nietzsche, o homem moderno deixou a religião de lado para se curvar ao ideal metafísico de busca da verdade da mesma maneira<sup>22</sup>.

A vontade de encontrar uma resposta para os porquês da vida seria a força propulsora que faz o homem criar valores para se nortear. Foucault salientou a importância das mudanças de possibilidades de compreensão do mundo através da linguagem, ele observou a forma de compreensão ou interpretação do mundo que estava em voga no século XVI e segundo ele, as “técnicas de interpretação do século XVI foram deixadas em suspenso pela evolução do pensamento ocidental nos séculos XVII e XVIII” (FOUCAULT, 2000, p. 42). Para ele, no século XIX houve três figuras importantes no pensamento ocidental que inauguraram a “possibilidade de uma hermenêutica” (Idem). Foucault se referia a Marx, Nietzsche e Freud quando anunciou tais afirmações. Foucault acredita que esses três pensadores mudaram a forma de se conceber os signos, ou seja, eles ampliaram a forma de interpretação dos signos sem estabelecerem novos sentidos, pois eles simbolizam uma dimensão mais aprofundada na dimensão de análise dos signos de nossa sociedade ocidental, mas “desde que não a entendamos como interioridade, mas, ao contrário, como exterioridade” (FOUCAULT, 2000, p. 44).

Avançando um pouco mais na análise que Foucault desenvolve no texto citado sobre as novas formas de interpretação dos signos<sup>23</sup>, devemos compreender que há uma inversão do quesito importância em relação ao signo e à interpretação, ou seja, pensou-se e compreendeu-se o signo como algo que carregava em si uma origem de significados esperando para serem compreendidos. A partir das novas formas de compreensão desses signos, a partir do século XIX (conforme observado por Foucault), o signo se liberta dessa missão de carregar em si um significado de origem pronto para ser decifrado. A partir de então, entendeu-se que o signo é ulterior às interpretações, portanto, completamente desprovido de profundidade e essência. Há nessa forma de compreensão da interpretação, uma “primazia da interpretação em relação aos signos seja o que há de mais decisivo na hermenêutica moderna” (FOUCAULT, 2000, p. 48). Convém destacar que Foucault assinala

---

<sup>22</sup> Essa parte do texto vai ao encontro da ideia que Nietzsche tem em relação ao “ideal ascético”, essa ideia será mais trabalhada no capítulo 3 juntamente com o tema do “ressentimento”.

<sup>23</sup> O texto ao qual nos referimos é *Nietzsche, Freud e Marx* (1967). Foucault analisa a importância dos três pensadores na questão da pluralidade das interpretações dos signos que constituem nossa cultura ocidental. Apesar da importância dos três pensadores e da relação que possa ter existido entre eles, nos interessa mais aqui comentar sobre o que Foucault diz sobre Nietzsche em relação ao tema colocado. Assim, o que for citado sobre tal texto, refere-se a Nietzsche especificamente.

uma importante diferença no que diz respeito à concepção de Nietzsche sobre a interpretação, pois no que concerne aos signos, deve-se considerar a distinção entre começo e origem.

Nietzsche se apodera de interpretações que já se apoderaram umas das outras. Não há para Nietzsche um significado original. As próprias palavras não passam de interpretações; ao longo de sua história, elas interpretam antes de serem signos, e só significam finalmente porque são apenas interpretações essenciais (Idem).

Partindo dessa diferenciação de significado e uso dos termos “começo” e “origem” atribuídos a Nietzsche por Foucault<sup>24</sup>, podemos estender tal diferenciação à genealogia empreendida por Nietzsche em sua obra já citada aqui em nosso trabalho *Genealogia da moral*. “Genealogia” também é diferente de “origem”.

A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, pelo contrário, ao desdobramento metaistórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Opõe-se à pesquisa da “origem” (FOUCAULT, 2000, p.260-261).

## 1.6 Genealogia e História

Para Nietzsche, o trabalho genealógico não é a busca pela origem, pois tal busca o conduziria a respostas que estariam num plano sistemático de ordem metafísica e é exatamente dessa ordem metafísica que Nietzsche tenta se afastar. Para ele, o homem que acredita num mundo além e verdadeiro está, na verdade, sempre em busca de princípios que o ajudem a compreender e interpretar a estranha inconstância e insegurança que constituem a existência. A história é o que pode ajudar no trabalho genealógico no sentido de que ela pode ser o caminho que nos afasta do “exagero metafísico”, que está presente na origem das coisas, como se tal origem fosse o início primordial onde se revelaria ou se encontraria a verdade, a origem é, segundo Foucault, anterior ao corpo, ao mundo e ao tempo.

A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris, assim como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para procurar sua alma na idealidade longínqua da origem (FOUCAULT, 2000, p. 264).

---

<sup>24</sup> Aqui citamos Foucault em referência ao texto *Nietzsche, a Genealogia, a História* (1971).

A genealogia deve buscar na proveniência a heterogeneidade, mobilidade, fragmentação, dispersão, desvios, inversões, possíveis erros e não uma linearidade, um fundamento de proveniência unificada, ou seja, “descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, 2000, p. 266).

Para Nietzsche, o trabalho genealógico abrangeria inevitavelmente o presente como indissociável do passado. Usar a história a partir de uma perspectiva filosófica implica usar a história também a partir do ponto de vista histórico. Portanto, nesse amálgama genealógico, é imprescindível o questionamento histórico para um trabalho efetivamente autêntico e filosófico. Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche aponta que “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (HHI, 2005, p. 16), para ele, “o filosofar histórico é doravante necessário” (Idem). A concepção criticada por Nietzsche é aquela em que a história como ciência, considera o mundo como invariável, com valor universal.

Segundo Nietzsche, o filósofo tem necessidade de se indagar sobre a origem e sobre a história dos sentimentos morais. “Para Nietzsche é necessário estudar a moralidade e seus valores próprios como se fossem seres vivos complexos e instáveis, em vez de ideias e conceitos estáveis, dotados em si mesmos de um valor absoluto” (DENAT, 2009, p.158). Em *Gaia Ciência*, no aforismo 337, Nietzsche argumenta acerca do sentido histórico, quando este pode ser uma virtude ou uma doença, dependendo da maneira como é utilizado e apreendido.

Mas carregar, poder carregar essa enorme soma de mágoas de toda espécie e ainda ser o herói que, no romper do segundo dia de batalha, saúda a aurora e a sua fortuna, como o ser que tem um horizonte de milênios à sua frente e atrás de si, como o herdeiro de toda a nobreza do espírito, passado, herdeiro com obrigações, o mais aristocrático de todos os velhos nobres e também o primogênito de uma nova aristocracia, cujos pares ainda nenhuma época viu ou sonhou: tudo isso acolher em sua alma, as coisas mais antigas e mais novas, perdas, esperanças, conquistas, vitórias da humanidade: tudo isso, afinal, ter numa só alma e reunir num só sentimento: - isso teria de resultar numa felicidade que até agora o ser humano não conheceu (GC, 2001, p. 226).

Quando Nietzsche atribui ao sentido histórico o poder de se constituir como virtude ou como doença, é uma maneira de nos dizer que esse sentido histórico é importante na análise genealógica, mas não se trata em momento algum de um modo de utilização excessivo desse sentido histórico. Assim, a *Genealogia da moral*, que é a obra principal de Nietzsche para o desenvolvimento do meu trabalho, veio de uma maior necessidade de esclarecimento, para se questionar o valor dos valores, trata-se de “uma investigação que leva

a encarar necessariamente o presente como indissociável do passado, a historicidade do homem ou do corpo tais como são percebidos presentemente” (DENAT, 2009, p.162).

Nietzsche, segundo Foucault, desde a segunda das *Considerações Extemporâneas* critica a forma habitual de história considerada pelos historiadores. Para ele, essa forma de história constrói seu fundamento fora do tempo, supõe uma verdade eterna, a existência de uma alma que não morre, “uma consciência sempre idêntica a si mesma” (FOUCAULT, 2000, p. 271). Quando o sentido histórico se desvencilha da metafísica se torna um instrumento importante para a genealogia.

A história consegue ser um importante instrumento para a genealogia quando esta se desliga da metafísica sim, mas o que se compreende com tal afirmação? Significa, segundo Foucault, que isso é possível quando a história não teme ser um saber perspectivo, “porque o saber não é feito para compreender; ele é feito para cortar” (FOUCAULT, 2000, p. 272). Ela não pode estar sujeita nem a alguma destinação, meta, resultado ou a alguma força mecânica, mas tão somente ao “risco sempre renovado da vontade de potência” (FOUCAULT, 2000, p. 273). A história não deve se apoiar em nenhuma constância, totalidade, como se fosse um movimento contínuo e linear. O que ocorre normalmente com o uso da história pelos historiadores é que estes tentam apagar o que revela em seu saber o ponto perspectivo. Portanto, a história para Nietzsche, consegue ser uma singular virtude e não uma singular doença, se “o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos” (Idem).

A partir da *Segunda Consideração Extemporânea*, entendemos que Nietzsche busca um sentido histórico em sua argumentação com o intuito de questionar, indagar a utilidade e desvantagem da história para a vida. “O sentido ou a sensibilidade histórica devem ser entendidos como termos que pertencem, ao mesmo tempo, ao vocabulário psicológico e fisiológico” (DENAT, 2009, p. 141) e esta é a razão da comparação de Nietzsche entre o homem e o animal. O homem, ao contrário deste, sempre esquece, pois este estaria sempre amarrado à estaca do instante e, portanto, privado de qualquer sentido histórico. Já o homem, ao contrário, tem um sentido histórico e vive historicamente, porque “tem a capacidade de apreender a sucessão e a diversidade dos instantes, além de conservar a lembrança dessa multiplicidade” (DENAT, 2009, p. 141).

Assim, o sentido histórico estaria atrelado a uma necessidade de questionar o valor e o não-valor desse sentido histórico, pois apesar de ser uma virtude necessária, ele poderá tornar-se, contudo, fonte de doença se for usado de forma excessiva, pois o excesso de

memória é fonte de doença. “O a-histórico e o supra-histórico são os antídotos naturais contra a asfixia da vida pelo histórico, contra a doença histórica” (NIETZSCHE, 2003, p. 96). Portanto, o sentido histórico pode ser tanto uma virtude que conduziria o homem à fortuna, quanto um vício que levaria à derrocada do indivíduo. Ainda sobre as considerações de Nietzsche acerca da história, ou melhor dizendo, acerca da utilidade e desvantagem da história para a vida, Nietzsche argumenta distinguindo três formas de história que seriam: a monumentalista, a tradicionalista e a crítica<sup>25</sup>.

Corre-se o risco de atribuirmos certa preferência de Nietzsche a esta última forma de história (crítica). Após uma análise mais minuciosa de sua obra, compreendemos que este não atribui preferência a nenhuma das três formas presentes na *Segunda Consideração Extemporânea*. Para ele, em cada uma das três distintas formas de história, há o que se apreciar e o que se depreciar. Entendemos que não há evidências claras de que a história crítica seja melhor ou que preceda em algum sentido às demais formas. Cada uma delas teria suas vantagens e desvantagens, visto que nenhuma delas é a responsável por determinar uma maneira correta e mais verdadeira de se interpretar o passado.

Compreendemos assim, que os três tipos de história propostos por Nietzsche são semelhantemente importantes e devem ser utilizadas numa proporção conveniente às necessidades de interpretação do passado pelo que se faz no presente em direção ao futuro. Mas não nos precipitemos em compreender a história a partir de uma perspectiva que tivesse um sentido teleológico em si mesmo. Não se trata disso. Para Nietzsche, a história não se reduz a um entendimento do que já se passou ou simplesmente a uma remontagem dos fatos. Ela é uma maneira de se buscar o questionamento dos costumes, criticando a convenção desses costumes.

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica, o que ele aprende? Que por trás das coisas há “algo completamente diferente”: não absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (FOUCAULT, 2000, p.262).

Para Foucault, de início, houve uma reprovação de Nietzsche ao tipo de história crítica porque para ele, essa história crítica poderia “nos desligar de todas as nossas fontes reais e sacrificar o próprio movimento da vida unicamente à preocupação com a verdade”

---

<sup>25</sup> Não nos atermos em explicar pormenorizadamente cada uma das três formas de história que Nietzsche expõe. Para ver mais sobre isso procurar em *Segunda Consideração Extemporânea*, intitulada *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (2003).

(FOUCAULT, 2000, p.281). Posteriormente, segundo Foucault, Nietzsche retoma exatamente tal forma de história recusada com uma finalidade diferente da anterior, “não se trata mais de julgar nosso passado em nome de uma verdade que nosso presente seria o único a deter; trata-se de arriscar a destruição do sujeito do conhecimento na vontade, infinitamente desdobrada, de saber” (FOUCAULT, 2000, p.281). Por fim, de acordo com Foucault, Nietzsche retorna às três modalidades de história das *Extemporâneas*, mas de forma metamorfoseada. As formas de história reconhecidas pelo alemão em 1874 modificam-se “superando as objeções que lhes fazia então em nome da vida, de seu poder de se afirmar e de criar” (FOUCAULT, 2000, p.281).

O objetivo de nosso trabalho vai ao encontro da noção de que o esquecimento é 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...” (GM, 2009, p. 43). Segundo Lemm, Nietzsche crê que o envolver-se no esquecimento permitiria que a memória fosse redirecionada ao futuro, não ao passado e que somente mediante a função de abrir o futuro que a história pode se converter em algo de valor para a vida humana. Nietzsche em sua *Segunda Consideração Extemporânea*, intitulada *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, uma obra de 1874, utiliza o termo “esquecimento” com o mesmo sentido apresentado em *Genealogia da moral*. O desenvolvimento do seu tema acerca da história corrobora com o sentido de esquecimento como atividade, força possibilitadora do novo, simbolizando uma forma de saúde forte, uma força plástica. Nesta obra a que nos referimos, Nietzsche mostra como o esquecimento pode ser um fator permissivo da felicidade do homem, visto que este, ao se deparar com um acúmulo excessivo de informações na memória, encontraria aí a sua própria ruína.

Para ele, o esquecimento seria uma força ativa capaz de absorver animicamente as impressões acumuladas na memória, acúmulo este responsável pela prisão do homem ao seu passado, como se este passado tivesse um peso e fosse arrastado pelos seus próprios calcanhares, como se arrastasse correntes. Dessa maneira, Nietzsche fala sobre a felicidade dos animais que de nada sabem por que de nada se lembram:

Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade – pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer, entretanto em vão, porque não quer como o animal. O homem pergunta mesmo um dia



ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso (Co. Ext. II, 2003, p.7).

Considerando a citação acima, podemos acolher a perspectiva de Nietzsche acerca do esquecimento desse animal que pasta, como um sinônimo de força, como uma capacidade que define o esquecido animal em contraposição à memória humana. Para Nietzsche, enquanto animais, sabemos como esquecer e enquanto humanos, adquirimos a capacidade de recordar, de não esquecer, graças ao processo civilizatório.

A imagem que Nietzsche nos proporciona com sua suposição, a de que os animais que pastam junto ao rebanho ignoram o hoje e o ontem, por estarem presos ao momento, à estaca do instante e assim não sentindo nem aborrecimento nem melancolia pode ter sido inspirada pelo poeta Leopardi (LEMM, p.473, 2009).

O imaginário animal de Nietzsche nos incita a questionar até que ponto a história que se entende a si mesma como ciência, não deveria, segundo Nietzsche, deixar-se inspirar por imagens e ilusões, deixar-se levar pelo esquecimento e tornar-se arte, quer dizer, uma arte da interpretação<sup>26</sup>.

Possivelmente, disso já podemos extrair uma interpretação compreendendo essa comparação que Nietzsche faz do homem ao animal, como uma tentativa de deslocamento da perspectiva de superioridade humana por possuir a memória, ou seja, para Nietzsche não haveria superioridade no homem em relação ao esquecido animal, pois, os humanos em realidade, já teriam se mostrado “mais débeis e mais incapazes de gerar o tipo de vida que desejavam<sup>27</sup>”. Em nossa cultura ocidental, cultivamos a memória como a melhor das capacidades que nos diferenciam dos demais animais.

Chegamos até aqui com noções bastante importantes para a compreensão do que nos propomos a fazer nessa dissertação. Falamos sobre alguns temas que compõem a teoria nietzschiana, porque consideramos que serão imprescindíveis como pano de fundo de nossa argumentação acerca do esquecimento. Apenas para nos situarmos melhor a essa altura do nosso trabalho; falamos sobre os diferentes usos que Nietzsche pode ter feito em relação ao

---

<sup>26</sup> Original no artigo de Lemm (2009), na página 473: El imaginário animal de Nietzsche plantea la pregunta de hasta qué punto la historia que se entiende a sí misma como ciencia no debería, siguiendo al propio Nietzsche, dejarse inspirar por imágenes e ilusiones, dejarse llevar por el olvido y devenir arte, es decir, un arte de la interpretación.

<sup>27</sup> Original do artigo: “... más débiles y más incapaces de generar el tipo de vida que desean.”

termo “esquecimento” além da nossa fonte base de pesquisa que é a forma como Nietzsche utilizou o termo em *Genealogia da moral*.

Consideramos apropriado desenvolver o tema da “verdade” que se inicia em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, que nos conduziu à crítica que Nietzsche fez à interpretação, à origem dos conceitos e de todas as coisas que compõem o nosso cenário moral e cultural, considerando assim, que não se trata de uma crítica de Nietzsche à criação de conceitos porque estes não carregam a genealogia em si. O problema para Nietzsche é o contexto de criação desses conceitos que por muitas vezes se torna verdade absoluta. Estes como sendo frutos de valorações amparadas por um arcabouço metafísico, que por sua vez, nos levou à crítica de Nietzsche à separação corpo/alma, mundo verdadeiro e ideal/ mundo sensível e aparente, herdados da tradição metafísica que se iniciou com Platão e depois se converteu no dualismo *res cogitan* (coisa pensante) que é o sujeito pensante e *res extensa* (coisa extensa) que é o corpo ou matéria.

Levamos em conta, por sua vez, a relevância de falar um pouco também sobre a relação que Nietzsche faz da história como sentido histórico afastado do ideal metafísico com o trabalho genealógico. E principalmente, além de todos os assuntos já comentados, o mais importante entre todos eles é a vontade de poder que está presente em todas as criações humanas, responsável pelo eterno combate entre as forças que tentam o tempo todo se sobrepujar umas às outras, forças que se relacionam em busca de posições que designam algum nível de poder. Consideramos conveniente para o propósito do presente trabalho abordarmos o importante tema acerca do corpo dentro da teoria nietzschiana, dado que o combate de forças antagônicas se estende ao olhar fisiológico. Portanto, razão, corpo e mundo não estariam separados como esferas completamente distintas e autônomas.

De grande relevância para nosso trabalho é também a distinção de valores ou conceitos como “bom e mau”, frutos da inversão de valores denominada como a vingança sacerdotal. Nietzsche identificou assim, os tipos psicológicos da moral nobre e da moral escrava. Retornaremos à tal distinção com significativa frequência.

O conceito nietzschiano de *amor fati* e também de eterno retorno nos amparam, para todos os efeitos, no que diz respeito a uma valorização e capacidade de amar todos os instantes vividos, sejam eles felizes ou desafortunados dentro de um destino completamente constituído de acaso dentro da perpétua inconstância e imprevisibilidade do vir-a ser como leis do eterno retorno. Todas as esferas abordadas até agora irão corroborar com o desenvolvimento de nosso tema central, o “esquecimento”.

## CAPÍTULO 2

### PROMESSA E MEMÓRIA

#### 2.1 O homem se torna confiável: a construção da moral

*Os vizinhos e parentes, a sociedade atenta e a moral com suas lentes, com  
desesperada calma, sua dor calada e muda, cada ânsia foi juntando, preparando a  
armadilha, teias, linhas e agulhas, tudo contra a solidão, pra poder trazer um filho,  
cuja, a mãe são seus pavores, e o pai, sua coragem. Dorme, dorme, meu pecado,  
minha culpa, minha salvação.*  
(Trecho da música “Mãe” de Tom Zé)

Se falarmos do esquecimento, então é imprescindível que falemos também da memória, assim como Nietzsche o faz em *Genealogia da moral*. Além do posicionamento de Nietzsche em *Genealogia da moral*, Nietzsche em *Segunda consideração extemporânea*, se posicionará favoravelmente ao esquecimento enquanto processo vital de digestão<sup>28</sup> de conteúdos que debilitam a força criativa do indivíduo, impedindo que o indivíduo supere o niilismo e a decadência característicos da cultura moderna. Para Lemm (2009), é como se essa forma de esquecimento sugerido por Nietzsche, tivesse a finalidade de subverter as formas de cultura e educação de seu presente; já que, segundo Lemm, Nietzsche entendia a educação histórica em termos de acumulação de saber histórico, fático e científico. A interpretação de Lemm, em relação à *Segunda consideração extemporânea* de Nietzsche está voltada para a questão da soberania efetivada pela promessa. Para ela, a promessa não se coloca contra o esquecimento do animal humano<sup>29</sup>, o bicho-homem<sup>30</sup> e sim, nasce dessa animalidade intrínseca ao homem.

---

<sup>28</sup> Nietzsche se utilizará por várias vezes das metáforas gástricas para referir-se a processos psíquicos. Acreditamos que esse jogo desenvolvido por Nietzsche ao utilizar tais metáforas seria justamente para assinalar com mais ênfase a desmistificação dos valores metafísicos que olham para as funções corporais como funções desprezíveis já que o espírito sim teria seu valor superior. Ver mais sobre isso em Barrenechea (2009).

<sup>29</sup> A tradução do texto de Lemm do espanhol para o português nos leva a utilizar a expressão animal-humano, mas é relevante destacar que a expressão corresponde àquela já utilizada por várias vezes em nosso trabalho, referimo-nos à expressão “bicho-homem”.

<sup>30</sup> Vanessa Lemm refere-se ao homem como um animal entre tantos outros existentes na natureza, mas que diferentemente dos demais, possui a capacidade de produzir cultura; um animal capaz de criar a religião, a filosofia, a ciência e tudo o mais que se compreende como fruto da força criativa humana. Segundo Lemm, Nietzsche identifica o ser humano como um animal que não tem sua própria animalidade reconhecida. “Esta falta de reconhecimento também tem por consequência que o animal humano é um ser tornando-se, um ser em busca de seu ser, um ser humano indeterminado. O que caracteriza o ser humano é então este esquecimento do animal, este esquecimento de sua animalidade. Sobre isso ver mais em *Nietzsche’s Animal Philosophy* (2009).

A tese que pretendo defender aqui é que a originalidade do texto de Nietzsche reside em que o esquecido animal é colocado como anterior a, e mais fundamental que a memória humana; em outros termos, que a vida é radicalmente esquecimento. Então, o esquecimento antecede a memória porque quem recorda o faz graças ao que pode esquecer. Deste modo, o que faz a historicidade do animal-humano não é sua memória, como supõe pensar-se, mas seu esquecimento<sup>31</sup> (LEMM, 2009, p. 472).

Para Nietzsche, a história não deve se converter em um saber necessário à vida conforme o historicismo moderno. É preciso que essa história converta-se em uma história artística capaz de conservar os instintos e até despertá-los. Essa perspectiva adotada por Nietzsche possivelmente estaria relacionada ao modo como os gregos concebiam a memória e a cultura, pois esta não se constituía como uma acumulação de conhecimento e sim como formas pluralizadas de representação da vida. Por isso, o modo como Nietzsche entende o esquecimento apresentado na *Genealogia da moral*, estaria inexoravelmente ligado à forma do esquecimento apresentado por ele na *Segunda consideração extemporânea*.

A contra-história libera a criatividade do animal-humano das garras de uma perspectiva demasiado histórica do passado. Permite ao animal-humano experimentar suas forças vitais não como racionais e morais, mas como criativas e artísticas<sup>32</sup> (LEMM, 2009, p. 474).

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche coloca-se claramente a favor do esquecimento como “digestão”, quando diz ser esse uma fonte de alívio, de limpeza e saúde da ordem psíquica. Para ele, o esquecimento como atividade, assimilação encontraria no âmbito humano uma utilidade. A utilidade estaria relacionada a uma capacidade de higiene do espaço psíquico, expelindo de seu interior toda a mobília que apenas estivesse causando uma poluição visual, ou seja, eliminando tudo o que estivesse obstruindo o espaço psíquico. Neste caso, a metáfora “mobília” corresponderia aos registros de vivências e sentimentos responsáveis pela barreira à novidade, à vida, ao devir.

---

<sup>31</sup> O original: La tesis que pretendo defender aquí es que la originalidad del texto de Nietzsche reside en que el olvido animal es postulado como anterior a, y más fundamental que, la memoria humana; en otros términos, que la vida es radicalmente olvido. El olvido entonces antecede a la memoria porque quien recuerda lo hace gracias a que puede olvidar. De este modo, lo que hace a la historicidad del animal-humano no es su memoria, como suele pensarse, sino su olvido (LEMM, 2009, p. 472).

<sup>32</sup> Original: “La contra-história libera la creatividad del animal humano de las ataduras de una perspectiva demasiado histórica del pasado. Permite al animal humano experimentar sus fuerzas vitales no como racionales y morales, sino como creativas y artísticas.”

[...] eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento (GM, 2009, p.43).

A relação do esquecimento com a memória, a partir da *Genealogia da moral*, pode ser estendida a uma compreensão da soberania humana, no sentido político da palavra e da capacidade de fazer promessas. Essa compreensão nos remete ao entendimento do homem como um ser que para sobreviver precisa pertencer a um grupo, ou seja, o homem torna-se um ser social, que vive em meio aos demais homens com o sentimento de pertencimento à comunidade. Portanto, o homem não poderia manter seu esquecimento como os animais que pastam em rebanho conforme ilustrado por Nietzsche em *Segunda consideração extemporânea*, pois esta forma de vida constituir-se-ia em uma forma de vida solitária. A vida desse homem que se vê conscientemente pertencente a um grupo só se fez possível através da imposição da memória da vontade<sup>33</sup> sobre o esquecimento animal do ser humano. A memória da vontade coincide com a instituição de formas de vida sociais e políticas.

Nietzsche formula suas ficções heurísticas sobre a pré-história da hominização vinculando memória e o esquecimento, como faculdades determinantes do vir-a-ser humano. De acordo com ele, o homínídeo torna-se humano pela criação de uma memória da vontade, escandindo as dimensões do passado, presente e futuro, e tornando-se possível tanto a previsão quanto a rememoração (GIACOIA, 2013, p. 28).

Segundo Giacoia, o surgimento da memória possibilita a criação simbólica que retira o animal homem do presente cravado à estaca do instante. Para ele, a capacidade de prometer vai ao encontro da memória da vontade, “esta, por sua vez, torna possível dispor de si próprio, responder por si mesmo no futuro” (Idem). É através da memória da vontade que a união de um grupo ou a ligação de um indivíduo a um grupo se mantém como promessa. Nietzsche exalta a faculdade humana do esquecimento, mas reconhece a memória da vontade como necessária à preservação da vida no âmbito da instituição política. A memória da vontade subsidia a ponte que mantém ligados os grupos, mas por outro lado, como um ponto negativo, corre-se o risco de produzir um animal de rebanho, sem capacidade crítica,

---

<sup>33</sup> Nietzsche entende a memória da vontade como a vontade de continuar querendo o já querido. Logo mais à frente nos demoraremos mais acerca desse tema.

submisso ao extremo, conseguintemente, um “animal cujas promessas deixam de ser confiáveis<sup>34</sup>” (LEMM, 2009, p. 476).

Para Nietzsche, o homem é um animal que necessita esquecer, pois o esquecer, como já dissemos, é uma forma de saúde forte. Por outro lado, o esquecer não é uma necessidade absoluta. Afirmamos isso porque em alguns casos não é interessante ao homem, ou seja, em algumas situações o homem necessita lembrar. Não se trata aqui de um lembrar simplesmente, mas de uma necessidade de continuar querendo o já querido para que se torne possível fazer uma promessa, como “um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade” (GM, 2009, p.44).

Portanto, essa para Nietzsche, seria a longa história da responsabilidade, ela iniciou-se a partir do momento em que o homem precisou tornar-se confiável e constante. Para isso, precisaria ser capaz de fazer promessas, daí a necessidade de o esquecimento ser suspenso em determinados casos, ou seja, para os casos em que se deve prometer. Além do esquecimento ser dispensável para os casos e situações em que se deve prometer, há também que se utilizar a história de maneira que esta não se torne um saber de registros ou um saber que promete a descoberta de uma origem transcendente que aguardava ser decifrada como um enigma. No capítulo anterior<sup>35</sup>, discorreremos sobre a relação da história com a genealogia e, por conseguinte, com a memória. Nietzsche opõe-se à história como um saber que não abre perspectivas para o futuro. Ele opõe-se à história que se traduz como “doença histórica”, ou seja, contra o excesso de memória.

A história ensina também a rir das solenidades da origem. Deseja-se acreditar que, em seu início, as coisas se encontravam em seu estado de perfeição; que elas saíram resplandecentes das mãos do criador ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo. Mas o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto, como o passo da pomba, mas de derrisório, irônico (FOUCAULT, 2000, p.263).

Em *Genealogia da moral*, um texto mais maduro de Nietzsche em relação aos anteriores já destacados aqui, mais especificamente, na segunda dissertação, é tratada a questão da moral, mas não a partir das virtudes e sim pelo lado obscuro da moral. Nietzsche nos propõe uma perspectiva que tenta esclarecer o que poderia estar por trás dessa moral. Por essa razão, o título da segunda dissertação ser tão sugestivo “Culpa, má consciência e coisas

---

<sup>34</sup> Original: “animal cuyas promesas dejan de ser confiables”.

<sup>35</sup> No subcapítulo intitulado “Genealogia e História”, discorreremos sobre a utilidade da história, sobre o sentido histórico e quando este pode se tornar um desdobramento do saber metafísico e quando poderia ser útil para a homem caso consiga-se desvinculá-lo de qualquer pretensão metafísica.

afins”. A partir da perspectiva sugerida, ele discorre sobre a relação devedor-credor e o papel da memória nessa relação que se estabelece com a culpa<sup>36</sup> (*Schuld*), com o castigo. Se há essa relação de devedor-credor juntamente com a memória e a culpa, podemos dizer que as lembranças como parte simbólica da memória teria a função de vigia da dívida. Essa perspectiva nos conduz ao conceito nietzschiano da má consciência<sup>37</sup> (*schlechtes Gewissen*), que se interpretado como culpa, nos remete à interpretação religiosa-moral, compreendendo a culpa como uma função presente de vigia da lembrança.

Com apoio numa sutil hermenêutica da polissemia contida na palavra alemã *Schuld*, [...] Nietzsche sustenta que os principais conceitos, assim como os mais refinados sentimentos e estimativas morais de valor são sublimações de materiais originários do universo jurídico do débito e do crédito, de modo que a noção moral de culpa é uma espiritualização do sentimento jurídico de ter dívidas (GIACIOIA, 2013, p. 84).

A questão básica da moral para Nietzsche, inclusive a relação entre culpa e castigo do direito, apóia-se numa base de comunicação entendida como memória. Neste caso, então, o esquecimento deve ser limitado. Em que medida teríamos a nosso dispor essa capacidade de lembrar e esquecer? Em que medida as realizações da memória e do esquecimento estariam em nosso poder? Em que medida podemos, em nossa plena consciência, lembrar e esquecer aquilo que queremos? Segundo Giacoia, há uma espécie de instrumentalização da dor que adquire a função de implantação da memória da vontade, não cabendo aqui compreendermos a memória como uma capacidade natural já dada. Há crueldade no processo de efetivação da memória da vontade, como uma contracorrente à potência animal do esquecimento, ou seja, o esquecimento é entendido por Nietzsche como uma capacidade natural do bicho-homem, enquanto a memória consiste em uma capacidade forjada por meio da instrumentalização da dor.

As condições sociais fizeram o homem domesticar seus instintos naturais, inclusive os do esquecimento, para se gerar uma cultura de memória. Para estabelecimento das relações sociais, o homem teve de controlar o esquecimento e passar a responder por si, teve de se tornar capaz de prometer, de se comprometer com os interesses da coletividade. Dessa forma, o instinto de esquecer sofreu censuras e o meio usado para domesticar tal força

---

<sup>36</sup> O termo correspondente em alemão é *Schuld*, significa simultaneamente culpa e dívida.

<sup>37</sup> Cf. Paschoal (2011), “a expressão ‘má consciência’, bem como ‘consciência moral’ (*Gewissen*), ‘boa consciência’ (*gutes Gewissen*) e ‘consciência má’ (*böses Gewissen*), encontra-se nos escritos de Nietzsche desde suas obras de juventude, quando é utilizada especialmente na crítica à cultura e à arte” (p.208).

instintiva foi a violência causadora de dor, pois logo se percebeu, como disse Nietzsche, que “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: ‘apenas o que não cessa de causar dor fica na memória’ — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (idem). Esse foi um auxiliar essencial da mnemotécnica do homem.

A genealogia da memória da vontade deve mostrar como “o autêntico problema do homem”, isto é, “cultivar um animal que pode prometer” foi em grande extensão resolvido. Uma vez que a solução desse problema é a memória da vontade, então esse “problema do homem” coloca-se originariamente sob a pergunta: “Como se faz uma memória para o animal homem?” Como genealogista, Nietzsche se coloca a tarefa de, por assim dizer, perseguir a própria proveniência do homem. Ele concebe o homem dos primórdios como um “esquecimento corporificado”, com um entendimento momentâneo. Inicialmente, portanto, tem de ser resolvida a tarefa de, por meio de uma “Mnemotécnica”, manter presentes nesses escravos do afeto e do desejo a cada instante um par de primitivas exigências do viver junto em sociedade (BRUSOTTI, 1992, p. 91, *apud* GIACOIA, 2013, p. 30).

Nietzsche vê a promessa como o meio de que se serve o homem na sua relação com os outros, mas principalmente na relação que o homem estabelece consigo mesmo para que este tenha alguma segurança quanto a si. “Esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas” (GM, 2009, p.44). Para ele, há uma relação de responsabilidade para com seus próprios atos no indivíduo que se tornou confiável pela moralidade do costume, “com ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente tornado confiável” (Idem), pois ao fim de tal processo, onde a sociedade e sua moralidade do costume deixam de ser o meio que domesticou o homem, encontra-se o indivíduo soberano, homem de vontade própria que pode fazer promessas.

A memória surge a partir das penosas tentativas para esquecer, esquecer a dor causada por um trauma. Só o que não cessa de causar dor permanece na memória, mas também aquilo o que não deixa de permanecer atuando como dor cria a própria memória que conserva. Só permanecem retidos na memória os preceitos sociais que não devem ser esquecidos, que não é lícito esquecer, e isso justamente porque, paradoxalmente, eles podem ser esquecidos (GIACOIA, 2013, p. 46).

Para Giacoia, há uma lógica paradoxal em relação ao processo de esquecimento e memória, ou melhor, em relação ao jogo entre esquecimento e memória. Para ele, esse jogo



estaria na formação inicial da memória da vontade estendendo-se no decurso do processo civilizatório. Nesse ponto, acreditamos que pode haver uma semelhança interpretativa entre Giacoia e Lemm (2009), em relação a esse jogo entre memória e esquecimento. Enquanto Giacoia vê no paradoxal jogo entre memória e esquecimento uma reafirmação da memória da vontade justamente diante daquilo que não deve ser esquecido, Lemm acredita que o esquecimento antecede a memória humana, que a vida é histórica justamente por ser esquecimento. Para ela, quem recorda o faz porque pode esquecer, sendo assim, o que compõe a historicidade do bicho-homem é o esquecimento e não a memória.

Em vez de estabelecer uma nova hierarquia a favor do esquecimento, Nietzsche dissolve qualquer tipo de ordem hierárquica entre humanos e animais, entre memória e esquecimento, estabelecendo que ambos sejam necessários para o devir da vida humana. Desta perspectiva, o devir humano não é simplesmente um movimento de afastamento e reação contra o animal, mas requer um retorno ao animal, ao esquecimento, como uma força indispensável para a vida humana e seu devir.<sup>38</sup> (LEMM, 2009, p. 473).

Portanto, uma perspectiva possível tanto a Lemm quanto a Giacoia, é a de que ambos compartilham da ideia de que é a partir da relação com o esquecimento que a memória da vontade se estabelece. Encontramos em Barrenechea (2009), outra interpretação acerca da memória, em relação ao jogo memória-esquecimento. Para ele, a memória teria surgido como uma espécie de novo órgão capaz de prever acontecimentos futuros, no sentido de defesa contra a violência, antecipando os eventuais perigos. Como se uma atenção voltada ao passado, ou seja, uma capacidade de memória pudesse alertar o bicho-homem para as experiências dolorosas experimentadas.

Só as pressões do mundo externo, os perigos, a violência levaram à geração de uma faculdade atenta às experiências vividas, aos efeitos de prever o que poderia acontecer posteriormente. Surge então, um órgão que antecipa esses perigos, que se acautela diante da violência; a memória, revendo o passado, prevê acontecimentos futuros. Trata-se de uma função que registra os fatos do passado e os associa a perigos vindouros (BARRENECHEA, 2009, p. 104).

---

<sup>38</sup> Original no artigo: “En lugar de establecer una nueva jerarquia en favor del olvido, Nietzsche disuelve cualquier tipo de ordenamiento jerárquico entre humanos y animales, entre memoria y olvido, y restablece a ambos como necesarios para el devenir de la vida humana. Desde esta perspectiva, el devenir humano no es simplemente un movimiento de alejamiento y reacción contra el animal sino que requiere un retorno de y hacia el animal, de y hacia el olvido como una fuerza indispensable para la vida humana y su devenir.”

A partir dessa interpretação de Barrenechea, de que a memória seria um “órgão” e que este teria a função de reagir em prol de uma defesa, será que poderíamos entender que se trata de uma parte física do corpo humano? Se é assim podemos nos questionar a respeito de tal afirmação mesmo que esta componha uma parte de sua obra que trata sobre a questão do corpo em Nietzsche, *Nietzsche e o corpo*. Associar a memória da vontade com uma maneira de se proteger, no sentido de um conhecimento adquirido pela experiência que permita ao homem conhecer os perigos e se precaver, é um tanto contraditório com a ideia sustentada por Nietzsche no que diz respeito às marcas de cada “tu deves” engendradas pela dor do castigo. Tanto a memória quanto o esquecimento constituem-se como forças operantes da vontade de poder que constitui o todo humano. Mesmo que tais forças desempenhem atividades, estas não se constituem na obra nietzschiana como partes físicas do corpo humano. Trata-se antes de tudo de tipos de atividades psíquicas e mesmo Barrenechea afirma isso em seu texto. Percebemos aqui talvez uma contradição interpretativa, pois a memória da vontade não estaria relacionada à uma capacidade de autoproteção, senão o bicho-homem não se deixaria ser domesticado.

A linguagem e a consciência, na sua aparição simultânea, surgem para facilitar a memorização dos signos que permitem a comunicação gregária. É preciso, então, a geração de uma memória, pois os instintos, no seu agir automático e inconsciente, no seu desenrolar espontâneo, agem e esquecem as experiências vividas. O esquecimento, por sua vez, longe de ser interpretado por Nietzsche como uma falha, ou como a incapacidade temporária da consciência para reter o já vivido, trata-se de um mecanismo de proteção, de preservação orgânica; o esquecimento é uma forma de digestão psíquica que permite relaxar diante das experiências vividas, se distender diante do passado (BARRENECHEA, 2009, p. 103).

A criação da memória se articula com o surgimento da consciência, da interioridade do bicho-homem. Assim sendo, a memória é a responsável por tornar possível ao bicho-homem de natureza esquecida, “acatar as exigências sociais, cumprir com a palavra empenhada e pagar pelo não cumprimento da mesma” (BARRENECHEA, 2009, p. 106). Não nos esqueçamos de comentar mais uma vez o quanto esse processo foi banhado por sangue, ou seja, a capacidade de memória foi forjada à custa de crueldade, torturas, imposição de obrigações e punições, todavia, o bicho-homem tendente ao esquecimento transformou-se no homem possuidor da memória “gerada pelo medo, pela coerção social”, desta feita, “obriga o homem [...] a calcular as prováveis consequências dos seus atos” (BARRENECHEA, 2009, p. 107).

A partir da análise do que compreendemos até agora da obra nietzschiana e da análise de tais afirmações de Barrenechea, acreditamos que seja possível outra abordagem. Analisemos então, se o bicho-homem passou a ser um sujeito capaz de avaliar suas próprias ações, mesmo que condicionado a uma coerção social, como é possível que logo depois Barrenechea afirme que “o animal humano, ao tornar-se um bicho memorioso, é dominado pelo irracional, pela violência social” (Idem)? Compactuar com essa interpretação de Barrenechea pode talvez nos levar a um julgamento equivocado, já que Nietzsche afirmava que a razão, a seriedade e o domínio sobre os afetos, compreendidos como reflexão, teriam sido frutos da violência e crueldade infligidas ao homem: “a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!” (GM, 2009, p. 47). Portanto, não encontramos uma afirmação de Nietzsche dizendo que o homem depois do processo civilizatório, da coerção social e de toda a crueldade sofrida para a criação da capacidade de memória, tenha se tornado um ser irracional.

Além disso, não devemos desconsiderar a ideia de Nietzsche acerca da soberania do indivíduo, que pressupõe exatamente que este não seja irracional, já que a ele é atribuída a capacidade de responsabilidade sobre si mesmo. O indivíduo soberano, segundo Nietzsche, é igual a si mesmo, livre da moralidade do costume. Um indivíduo que não se equipara a nada, ele é autônomo. Assim, sente-se possuidor de poder e liberdade logo se sentindo superior aos demais que não podem prometer e responder por si. Dessa maneira, é dado a ele o domínio sobre aqueles homens inseguros que não possuem uma vontade forte. Esse homem livre definido por Nietzsche é aquele que sendo capaz de manter sua própria vontade, possui sua medida de valor, ele é capaz de honrar ou de desprezar. Honra aqueles que são os seus iguais, que podem prometer como um soberano, que podem assegurar confiança em suas próprias palavras e despreza aqueles que não possuem uma força de domínio sobre si que lhes assegurem a responsabilidade sobre a própria palavra empenhada.

[...] do mesmo modo ele reservará seu pontapé para os débeis dodivanas que prometem quando não podiam fazê-lo, e o seu chicote para o mentiroso que quebra a palavra já no instante em que a pronuncia (GM, 2009, p.45).

Diante dessa honrosa condição de soberania, o homem orgulha-se e percebe o seu poder e capacidade de domínio, possui-se assim, um instinto dominante. Sabendo ele que possui esse instinto dominante precisa nomear esse instinto, e assim, Nietzsche nos apresenta

a consciência, “mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência” (GM, 2009, p.45). O homem do livre-arbítrio, nessa condição, tem a sua medida de valor, pois pode manter a sua palavra mesmo com as adversidades que surgem ao longo do caminho. Difere-se assim dos outros e honra a si. Esse homem que é consciente dessa liberdade, do poder sobre si mesmo, possui a consciência e, neste sentido, possui a consciência moral, a faculdade de fazer distinções morais. Nietzsche faz uma espécie de psicologia da consciência, onde tal consciência seria entendida como instinto de crueldade. Ele critica a memória da vontade exatamente por ter identificado a violência em seu processo de criação.

Para Lemm (2009), há distinção entre a memória da vontade e a responsabilidade individual. Esta se constituiria em uma promessa do indivíduo soberano, sendo um meio para a responsabilidade, enquanto aquela se forjaria num meio de dominação. A promessa do indivíduo soberano não tem relação com a institucionalização, submetendo a autoridade da memória da vontade a uma crítica permanente. Já a memória da vontade, segundo Lemm, constitui-se uma violência contra a força potencializada do esquecimento do bicho-homem, pois ela, a memória da vontade, é parte do processo civilizatório do “cidadão de bem”<sup>39</sup> da sociedade ocidental. Encontramos em Nietzsche uma interpretação sobre a moral que difere da interpretação dos prévios genealogistas da moral porque é uma perspectiva que vai ao encontro de um sentido e origem voltados ao desenvolvimento da justiça baseados numa reflexão etimológica e ontológica.

Para se chegar a essa consciência, foi necessário um processo, porque se entende, de acordo com a concepção de Nietzsche, que essa foi uma das capacidades mais tardias desenvolvidas no homem. Esse processo se tornou possível à custa de muita dor. O processo mnemônico pelo qual o homem passou ao longo de sua história mais antiga encontrou seu melhor auxiliar e parceiro na dor. Neste caso, segundo Nietzsche, “isso inclui todo o ascetismo: algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, fixas, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas ideias fixas” (GM, 2009, p.46). Todo esse argumento se confirma nas exigências que se estabeleceram aos indivíduos para o convívio social. Foram estabelecidos, entre os indivíduos, obrigações e deveres legais. Não nos esqueçamos que tais deveres se constituíram entre os homens a partir de derramamentos incomensuráveis de sangue.

A relação entre credor e devedor, como já comentada anteriormente, é basicamente originada no conceito material de dívida, um terreno muito sombrio onde

---

<sup>39</sup> Por “cidadão de bem”, podemos entender o cidadão que cumpre as normas, as regras, as leis sem nenhuma capacidade crítica.

residem a culpa e a má-consciência. A ideia do castigo, para Nietzsche, está intrinsecamente relacionada ao sentido de reparação, “desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade” (GM, 2009, p.48). Tal reparação é uma característica do julgamento, partindo do pressuposto de que assim se faça o justo, que se desenvolveu muito tardiamente. Para Nietzsche, pensamentos como intencional, negligente, casual, responsável, etc. são pensamentos muito refinados e sofisticados para pensarmos que constituíam a ideia de castigo dos antigos.

O que se percebe é que não se atribui o castigo ao ato puro de delinquência, mas sim, a um direito de ser recompensado pelo dano sofrido, ainda que essa recompensa seja a dor do delinquente. A equivalência entre dano e dor, segundo Nietzsche, vem de uma raiz muito anterior e inegável, a da relação contratual onde ideias muito rasteiras como compra, venda, comércio, troca e tráfico são os norteadores de tais relações e de suas eventuais soluções para com os atos injustos dos supostos devedores. Nietzsche percebe nessa estranha equivalência entre falta e castigo, que não se busca simplesmente uma recompensa diretamente ligada ao dano, como a compensação de bens ou de dinheiro, mas sim, uma recompensa que se baseia na satisfação do credor em causar a dor mesmo que indiretamente àquele julgado como o devedor.

Essa satisfação mostra um descarrego de sentimentos mais sombrios e profundos dos próprios instintos daquele que está na posição de credor. O direito de causar dano e dor àquele que não pôde cumprir sua parte no contrato estabelecido é concedido ao credor pelo direito designado por Nietzsche como o “direito dos senhores”. “A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade” (GM, 2009, p.50). Nietzsche chama a atenção para a crueldade como sendo importante constituinte da longa história humana, desde a ideia de que o sofrimento poderia ser compensação para a dívida, até o prazer festivo da humanidade antiga. Segundo Nietzsche, é até num passado bem recente em que as celebrações importantes de uma comunidade se davam aos espetáculos bizarros regados à maldade e crueldade. A festa era a oportunidade de dar vazão aos prazeres proporcionados pelo ver-sofrer. “Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo” (GM, 2009, p.51).

Ao longo do tempo o homem passou a se envergonhar de seus instintos porque a moralidade e a divinização do sofrimento fizeram com que esse homem envergonhado de seus instintos camuflasse de alguma maneira o vergonhoso prazer encontrado na crueldade. Dessa forma, o homem criou maneiras de sublimar tais instintos, pois “deveria aparecer transposto

para o plano imaginativo e psíquico, ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeitas nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência” (GM, 2009, p.53).

O homem, sob os efeitos da repressão da moralidade dos costumes, precisou encontrar uma forma de externalizar tal natureza reprimida. O semi-animal precisou buscar uma forma de liberar o que lhe sufocava como negação de seus próprios instintos. A negação dos próprios instintos foi algo que custou muito ao homem, calar a voz de seus instintos foi uma missão que se colocou de forma muito dura para ele. Sendo assim, o próprio corpo reagiria contra si mesmo. Entretanto, o mais apropriado seria que o corpo, como no caso de defesa contra uma doença usasse os próprios anticorpos como ação contra aquilo que está prejudicando o corpo. Mas nessa situação ocorre uma inversão da função desses anticorpos, já que eles passariam a atuar contra o próprio corpo. Destarte, poderíamos compreender as verdades caladas que assumem o papel de ataque contra si mesmo, ou seja, as verdades caladas voltam-se contra o próprio homem, atingindo toda a sua constituição fisiopsicológica.

Ernani Chaves (2004) nos chamou atenção para um termo de extrema importância na filosofia nietzschiana no que diz respeito a essa necessidade humana de descarregar instintos e afetos. O conceito de descarga que foi traduzido do termo em alemão *entladung* foi a palavra escolhida como a tradução adequada para a palavra grega *katarse*. Segundo Chaves, há uma relação atribuída a esse termo com a filosofia e a medicina, como se o papel do filósofo fosse o de médico entre os antigos. Inumeráveis perturbações são hoje entregues aos médicos, quando na Antiguidade, entre os gregos, eram os filósofos os médicos da alma (p.44-64). No aforismo 84 de *Gaia Ciência*, Nietzsche fala sobre a arte de curar. Apesar de fazer duras críticas aos utilitaristas, reconhece uma possível utilidade na poesia e na música. A ação de descarregar afetos para Nietzsche pode ser realizada através da justa tensão e harmonia dos ritmos da música e da poesia, com o efeito de cura, de descarga para aqueles afetos que quebravam a alma. Nesse aforismo, a palavra mais significativa é *entladung*, trata-se de “descarregar de uma vez”, descarregar. Uma descarga absolutamente necessária que possibilite a restrição do excesso e o restabelecimento da harmonia. Tal explosão pode, inclusive, ser associada ao ritmo e à dança. Uma descarga súbita, imediata, como se fosse uma explosão. Descarga que alivia a alma de afecções.

Quando essa descarga não acontece, os instintos que deveriam percorrer o caminho natural de seu dinâmico processo de surgimento, explosão e exaustão, voltam-se contra o próprio homem. Cria-se a partir daí, uma vontade de causar dano a si mesmo, uma autoflagelação que emana das profundezas da consciência de culpa ou má-consciência. O

terreno onde esta má-consciência atua é o terreno onde se desenvolve uma perspectiva negativa e reativa do ressentimento e da vingança. É de extrema importância tratar aqui sobre esse tema, mas por ora, não nos alongaremos já que este tema será mais detalhadamente trabalhado no próximo capítulo.

## 2.2 Culpa Cristã: lembrar e esquecer diante de Deus e dos homens

*Senhor cidadão, eu quero saber, com quantos quilos de medo  
se faz uma tradição? Senhor cidadão, eu quero saber, com  
quantas mortes no peito se faz a seriedade?  
(Trecho da música “Senhor cidadão” de Tom Zé)*

O mal da má-consciência ou culpa, para Nietzsche, tem suas raízes também numa religiosidade cristã, lembrando que, em alemão, *Schuld* é o termo correspondente à culpa ou dívida em português. Entender a correspondência do termo alemão *Schuld* em português poderá ser de grande ajuda para buscar compreender o significado de nos encontrarmos devedores assim que ingressamos na aventura da existência, assim que surgimos nesse mundo. Através do advento do monoteísmo, criou-se a ideia de Deus como sendo o credor dentro de uma existência que se tornou condicionada à moralidade dos costumes. Essa ideia evoluiu de tal forma que o homem internalizou esse condicionamento entendido como o mais divino sentimento dentro da perspectiva de ser humano e, logo, de pecador. Jesus de Nazaré veio ao mundo com a missão de pagar pelos nossos pecados e nos dar a absolvição de nossos delitos, é o credor pagando as dívidas de seus devedores por amor e por renúncia.

Isto ocorre, e já falamos sobre isso no primeiro capítulo, porque, segundo Nietzsche, o homem é movido por um desejo de verdade, o que corresponde a uma das manifestações da vontade de poder. A vontade de poder manifesta como vontade de verdade é uma das formas que se encontra presente em todos os seres vivos, mas o que esse homem detentor de tal força faz é criar valores sublimes e extra-mundanos pelos quais ele próprio tenha de se curvar num ato de submissão em vez de submeter-se à sua própria obediência. Prefere submeter-se à ideia dominante de que exista um pai divino, acolhedor, protetor, mas também justo e responsável por julgar os atos humanos de seus pequenos filhos pecadores. Contudo, trata-se de um pai autorizado a exercer a correção de atos impróprios que não condizem com a moral cristã, legitimando o castigo dos pecadores.

Freud em *O mal-estar na civilização* diz que a necessidade da proteção de um pai sentida pelo indivíduo em sua mais tenra idade pode se estender em sua vida adulta, de maneira que, “a origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil. Pode haver algo mais por trás disso, mas, presentemente, ainda está envolto em obscuridade” (FREUD, 1996, p. 81). Freud critica a ilusão em que vivem a maioria dos mortais, por entenderem sua religião como um sistema de doutrinas e promessas que explicam os enigmas deste mundo e ainda acreditando na garantia de que uma Providência velará por sua vida e o compensará numa existência futura por todo o dissabor experimentado na existência.

Esse pai divino tudo conhece, tudo vê, determina vontades, comportamentos e promete a felicidade para aqueles que nele creem e seguem seus passos. Para tão extensiva determinação, deve-se sacrificar a vida que se mostra em sua própria realidade em prol de uma fantasia que se define pelo além-mundo. Para Freud, o homem se lança no caminho pela busca da felicidade porque a realidade se mostra demasiado forte para ele. Assim, o homem comporta-se de maneira paranoica, com a intenção de corrigir algum aspecto da realidade que lhe é desagradável e até mesmo insuportável.

Concede-se especial importância ao caso em que a tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade, é efetuada em comum por um considerável número de pessoas. As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal (FREUD, 1996, p. 89).

Para Nietzsche, os valores que o homem cria não o orientam, mas sim desorientam. Para ele, o homem obediente não consegue perceber que está envolvido numa nuvem de ilusões, e caso pense na possibilidade de que tudo isso não passe de ilusão, desespera-se porque prefere o bem estar, a fuga de todas as dores e sofrimentos constituintes da vida, acreditando que todos os seus eventuais sofrimentos e dores serão recompensados lá no outro mundo. Freud via a religião como uma força cerceadora no jogo de escolhas da vida, já que aquela se impõe a todos como o caminho para o alcance da felicidade e escudo para se proteger dos sofrimentos e dores humanas.

Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante - maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por



fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-los a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual (FREUD, 1996, p. 92).

Em *Nietzsche como psicólogo*, de Giacoia (2001), há uma relação identificada pelo autor entre a intenção genealógica de Nietzsche e a concepção da gênese de consciência moral em Freud. Tanto para Nietzsche quanto para Freud, importaria o “fenômeno psíquico da consciência religioso-moral”. Segundo Giacoia, tal fenômeno poderia encontrar sua gênese do conceito de consciência moral entre os gregos que se amparavam na internalização de que “todo e qualquer mau comportamento em relação aos deuses ou aos homens” teria “sempre uma testemunha, isto é, um *com-scientia* interior” (GIACOIA, 2001, p. 104). A consciência moral teria adquirido a profundidade e significação a partir da ética cristã, mais especificamente no centro da filosofia medieval, por legitimar o *remorsus* ou *morsus conscientiae*, que correspondem ao autojulgamento, à conformidade aos “tu deves”, ou seja, ao dever.

Quando não se encontra de acordo com os princípios dessa moral norteadora, o homem sente-se culpado porque não está dentro de um padrão de comportamento esperado pela comunidade, pelos seus iguais. Aqui nesse ponto, não se trata apenas de uma culpa imposta pelos princípios que constituem uma moral cristã, mas também da culpa que afeta o indivíduo que está inserido na comunidade. A comunidade, a sociedade também tem o papel de vigia das lembranças que não devem ser esquecidas. O castigo se apresenta como dissemos há pouco, como o melhor remédio contra o esquecimento daquilo que é necessário lembrar para se viver em meio aos demais.

Tais lembranças chegam num nível de profundidade tão elevado, que o homem pensa já sentir e pensar todas as regras e os valores que lhe foram impostos naturalmente como se isso fosse constituinte de uma espécie de consciência. Como se esses valores todos já estivessem impressos em sua alma cristã. Podemos pensar tal ideia não somente num nível de religiosidade, mas também de um desenvolvimento da razão. Apesar de Nietzsche e Freud conceberem distintamente a formação psíquica da memória; todavia a respeito das inegáveis diferenças de tratamento e de modelo teórico, a instituição ou criação da faculdade da memória se constitui, para ambos, como um dos limiares do processo de hominização<sup>40</sup> (GIACOIA, 2001, p.137).

---

<sup>40</sup> A respeito dessas semelhanças e dessemelhanças teóricas entre Nietzsche e Freud pode ser verificado em Nietzsche como psicólogo de Giacoia (2001), na segunda parte do livro intitulada *Esquecimento, memória e repetição* nas páginas 101 a 152. Além de Giacoia, outros estudiosos também contribuíram para essa relação entre Nietzsche e Freud, aproveitamos o ensejo para sugerir algumas leituras sobre o assunto referido: *Do*

Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço - Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as coisas boas. (NIETZSCHE, 2009, p.47)

Considerando a discussão empreendida até aqui, reconhecemos nela a necessidade do projeto genealógico proposto por Nietzsche que nos mostra a diferença entre o nobre e o escravo na inversão de valores que se estabelece na distinção do que é admitido entre os homens como “bom e mau”. Nos nobres o ressentimento se consome e se exaure. Ele não permanece. Há a capacidade de fazer sair de si o ressentimento antes que este o envenene. Deflagrar de uma só vez as correntes que os aprisionam por momentos ao ressentimento é uma habilidade que os constitui como homens de força e vigor. “Um homem tal sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam” (NIETZSCHE, 2009, p. 28). Já o que acontece com os homens de rebanho, os vermes<sup>41</sup>, as almas fracas, é bem diferente: estes não conseguem fazer sair de si o ressentimento antes que os envenene. Diferentemente dos homens de uma moral nobre, os homens da moral escrava, se enterram nas profundezas do ressentimento e ali mesmo tornam-se cegos. Dizer que estes homens do ressentimento tornam-se cegos, significa que estes deixam-se contaminar pela ignomínia da frustrada repetição do sentir ressentido.

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 força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade (GM, 2009, p.32-33).

A fraqueza elucidada por Nietzsche através dos termos característicos do ressentimento também é uma força se entendida a partir do conceito de vontade de poder. Portanto, mesmo na fraqueza há vontade de poder em busca de espaço e domínio. No jogo de relações entre as forças o esquecimento é uma das forças que pode se impulsionar para além da fraqueza ressentida. A partir da manifestação da grande força do esquecimento, os nobres

---

*recordar e do esquecer, Agostinho, Nietzsche e Freud* de Rogério Miranda (2011), *Nietzsche, Freud e o problema da cultura* de Cíntia Vieira da Silva (2000), *Nietzsche e a psicanálise* de Alfredo Naffah Neto (1997), *Freud et Nietzsche* de Assoun (1980), entre outros. Além dessa abordagem sobre Nietzsche e Freud, pode ser interessante também no contexto desse trabalho acerca do esquecimento ver qual seria o sentido de esquecimento para Freud em *Lete – Arte e crítica do esquecimento* (2001), nas páginas 185 a 191.

<sup>41</sup> Quando Nietzsche refere-se ao ressentimento, utiliza termos que corroborem a ideia de que este constitui-se em fraqueza. Usar o termo “verme” remete-nos à ideia do ressentimento relacionado com a vingança, como uma força rasteira, negativa, subterrânea.

conseguem se desvencilhar do ressentimento. O homem ocidental pensado por Nietzsche é fruto da domesticação dos ímpetos e afetos condicionantes de força e de vitalidade humana. O processo civilizatório arrastou consigo a necessidade de transformar o bicho-homem num ser civilizado, num ser obediente às regras morais estabelecidas e reafirmadas por uma interpretação de mundo cristã. A moral cristã é um tipo de moral que se assenta no não-esquecimento de cada “tu deves”. Pela produção do sentimento de culpa, chega-se à repressão dos afetos e impulsos.

Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche destaca o ideal ascético que se instalou entre os homens civilizados e enterrados na moral de rebanho. O ideal ascético é um ponto de extrema importância para nos orientar nas questões deflagradas por Nietzsche acerca da distinção dos tipos morais, do ressentimento que está na raiz de tal distinção desses tipos morais. Para os sacerdotes propagadores da moral cristã, o ressentimento assume o papel de ferramenta para a obtenção dos objetivos aos quais almejam. Para estes, o ressentimento é o mais perigoso dos explosivos e o ideal ascético é a melhor arma para impedir a explosão.

A força que impulsiona os propagadores da moral cristã, ou seja, os sacerdotes, vem de uma vontade de vingança engendrada pelo ressentimento contra os valores nobres baseados na força e no vigor aristocrático. Referimo-nos aqui à inversão de valores iniciada com os judeus e efetivada pelos cristãos, isto é, a inversão de valores que permitiu o surgimento de dois tipos psicológicos identificados por Nietzsche como os homens da moral escrava e os homens da moral nobre. Já tratamos sobre esses tipos psicológicos no primeiro capítulo, mais especificamente no sub-capítulo intitulado “Moral nobre x moral escrava”. Entender tal diferenciação desses tipos psicológicos identificados por Nietzsche nos conduz a uma melhor compreensão do manuseio intencional de uma força como o ressentimento realizado pelos sacerdotes.

A propagação do ideal ascético busca colocar no mais íntimo do homem a vontade de ascender espiritualmente, de atingir um melhoramento moral para que se enquadre nos padrões morais e cristãos. As pessoas que potencialmente podem aderir ao ideal propagado pelos sacerdotes, normalmente são pessoas que buscam respostas que dêem sentido ao seu sofrer. Nietzsche destaca que os homens carecem da falta de sentido do sofrimento que experimentam no mundo, da falta de sentido e ordem que é a existência em si. Para ele, os homens de certa maneira, até são capazes de buscar o sofrimento, mas em sua maioria não são capazes de aceitar a falta de sentido desse sofrimento.

O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem - ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era, sobretudo um animal doente: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “para que sofrer?”. 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 (GM, 2009, p. 139).

Segundo Nietzsche, a partir da construção do sentido criado pela moral cristã, que justifica o sofrimento e as dores humanas, o homem se sentiu salvo, não se encontrava mais na falta de sentido do acaso, “não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido” (Idem). O homem analisado por Nietzsche a partir do ideal ascético é o homem que além de encontrar justificativas para seu sofrer, necessita encontrar um culpado. O homem ressentido inflige a culpa a um outro que não a si mesmo. Nessa movimentação de buscar um culpado, o sacerdote é de certa maneira, muito habilidoso, pois ele consegue “mudar a direção”<sup>42</sup> do ressentimento. Portanto, a culpa passa a ser direcionada a si próprio. Se o homem ressentido está imerso em sofrimento, é porque antes de qualquer coisa, já nasceu pecador e, por conseguinte, se está a sofrer é porque colhe os frutos de sua desobediência perante os preceitos morais cristãos.

Afetos excessivamente acumulados podem explodir, por isso precisam se descarregar. Há uma necessidade de encontrar um alvo, uma causa, um motivo, alguém culpado pelo próprio sofrimento. Essa necessidade se constitui na tentativa de alívio por meio do entorpecimento dos afetos. A nossa modernidade se encontrava num extremo distinto dos gregos, pois se tratava, no caso dos modernos, de produzir um entorpecimento da dor através da busca do ascetismo, como um alívio temporário e passageiro. Este processo só se completaria com a descoberta do culpado pelo nosso sofrimento. Com o ideal ascético, o criminoso que tanto procuramos, somos nós mesmos. O sacerdote se utiliza da culpa, e da

---

<sup>42</sup> Se a arte, a habilidade do sacerdote é a de “mudar a direção” do ressentimento, podemos dizer que isso só se torna possível para o homem que quer esquecer de sua própria condição humana, ou seja, esquecer-se que é um ser constituinte de um mundo onde a dor e o sofrimento lhe são inerentes. Através de uma fala de Zaratustra na parte “Dos crentes em Além-Mundos” (2011, p. 36-37), Nietzsche ilustra bem essa questão: “Sofrimentos e impotência criaram todos os além-mundos, e esse breve delírio de felicidade que só conhece quem mais sofre. [...] Uma nova vontade ensino aos homens; querer conscientemente o caminho que o homem cegamente percorreu, dá-lo por bom, e dele não se afastar furtivamente, como o fazem os enfermos e os moribundos. Enfermos e moribundos foram os que desprezaram o corpo e a terra, os que inventaram as coisas celestes e as gotas de sangue redentor; e, até esses doces e lúgubres venenos eles os tiraram do corpo e da terra! Queriam fugir de sua miséria, e as estrelas pareciam-lhes demasiadamente longínquas. Então suspiraram: “ Ó, que haja caminhos celestes para alcançar outra vida e outra felicidade!”

descarga necessária dos afetos. Isso explica o sucesso de todas as religiões, o sacerdote manipula a capacidade de se descarregar subitamente.

A crítica feita por Nietzsche ao ideal ascético nos permite uma compreensão de que para ele, todos os sistemas que lembram de alguma maneira a metafísica dogmática, ou seja, toda tentativa de se descobrir ou encontrar um fundamento, uma resposta que dê sentido à existência “podem ser vistos como o resultado de formidáveis e fecundos erros de interpretação” (GIACOIA, 2013, p. 185), “portanto, e fundamentalmente, como má compreensão do corpo, de seus afetos, dos seus estados” (Idem). Para Giacoia, o diagnóstico de Nietzsche se tornou possível pela observação e pela vivência diante dos distintos estados de saúde e doença, que lhe permitiram experimentar as formas de saúde e de doença em toda sua força e fraqueza.

Em situações de enfermidade, por exemplo, tendemos a ansiar pelo recolhimento, sentimos gratidão para com o “porto oferecido pelos consolos metafísicos – que nos ajudam a esquecer a chaga dolorosa em que nos transformamos, e que por vezes, com nossas forças exauridas, tememos não poder mais suportar” (Idem).

Tentamos nesse segundo capítulo abordar primeiramente a relação da memória com o esquecimento que possibilita a promessa. Esta relação abordada compreende a longa história da responsabilidade, como tendo um ponto de partida no momento em que o homem precisou tornar-se confiável e constante. Sendo assim, esse homem que a partir de um dado momento necessitou ser confiável, precisou ser capaz de fazer promessas e conseqüentemente, necessitou suspender o esquecimento em determinados casos, ou seja, para os casos em que se deveria empenhar sua palavra, prometer.

Além disso, o capítulo tentou em um segundo momento, abordar a relação da memória com a culpa advinda de uma moral religiosa e cristã. Sem a memória não seria possível introjetar os tais preceitos morais e religiosos. A nossa cultura ocidental está impregnada da necessidade de se lembrar como devemos nos comportar a partir do modelo cristão de conduta e crença. A cobrança se estende aos demais homens que convivem conosco nesse mesmo espaço cultural. Assim, devemos satisfações de nossos atos e inclusive pensamentos ou intenções ao deus cristão e aos cristãos seguidores dessa moral religiosa que concebe o homem originalmente como um pecador.

## CAPÍTULO 3

### RESSENTIMENTO

#### 3.1 Breve história da utilização do termo “ressentimento” em Nietzsche

*Nunca me esquecerei desse acontecimento na vida de minhas retinas tão fatigadas.*

*Nunca me esquecerei que no meio do caminho tinha uma pedra*

*tinha uma pedra no meio do caminho  
no meio do caminho tinha uma pedra.*

*Carlos Drummond de Andrade*

A relação entre o esquecimento e a memória no que diz respeito ao ressentimento reflete a ideia de uma memória excessiva. Aqui poderíamos entender essa afirmação como o acúmulo opressivo de registros de vivências, que eventualmente podem ter sido insatisfatórias e desagradáveis. Tais registros se instalam em nós por meio das experiências, sendo que cada uma delas pode ter um significado distinto e assim nos marcando de maneiras diversas. Nietzsche fala de uma memória excessiva e isto está diretamente ligado à ideia de ressentimento, como uma capacidade de esquecimento danificada pelo sentir repetido e frustrado das experiências vivenciadas que podem ter deixado rastros<sup>43</sup> maléficos. Tentaremos mostrar um possível começo, início da utilização do termo “ressentimento” na obra nietzschiana porque isso nos ajudará a entender porque Nietzsche identificou a relação de tal termo a temas como a justiça, a vingança e a moral.

Alguns anos antes de escrever a *Genealogia da moral*, Nietzsche teve contato com as obras de Karl Eugen Dühring<sup>44</sup>. Este é reconhecidamente um importante interlocutor e adversário de Nietzsche quando faz suas análises sobre a justiça, que culminaram no interesse de Nietzsche pelo termo ressentimento. Segundo Paschoal, a palavra *ressentiment* de origem

---

<sup>43</sup> Paul Ricoeur em *A memória, a História e o Esquecimento* (2007), sugere uma relação entre o esquecimento e os rastros, isto é, partindo da suposta profundidade do esquecimento, Ricoeur criará dois pólos entre as figuras do esquecimento: esquecimento por apagamento dos rastros que corresponderia ao esquecimento definitivo e esquecimento de reserva, correspondente ao esquecimento reversível remetendo à ideia do “inesquecível”. A noção de rastros atribuída por Ricoeur engendra três tipos distintos de rastros: rastro documentário (instituição social para o arquivo), rastro cortical ( organização biológica para o cérebro) e o rastro da “persistência das impressões primeiras enquanto passividades: um acontecimento nos marcou, tocou, afetou e a marca afetiva permanece em nosso espírito” (p.436). Ricoeur confronta dois tipos de rastros: o rastro cortical e o rastro psíquico. Para ele, trata-se de dois saberes distintos sobre o esquecimento, um exterior e um íntimo. Segundo Ricoeur, o reconhecimento mnemônico consistiria na “superposição da imagem presente à mente e do rastro psíquico, também chamado de imagem deixado pela impressão primeira”. Logo, a representação presente de uma coisa passada.

<sup>44</sup> Dühring nasceu em Berlim no dia 12 de janeiro de 1833 e morreu em Babelsberg em 21 de setembro de 1921. Foi professor na Friedrich-Wilhelms-Universität de Berlim, atual Humboldt-Universität, entre os anos de 1864 a 1921 e ficou conhecido especialmente por suas polêmicas e pelas posições assumidas em temas como o socialismo e o antissemitismo (PASCHOAL, 2011, p. 148).

francesa e o significado atribuído a ela no século XVIII aparece pela primeira vez nas obras de Nietzsche em 1875 quando o mesmo tem os primeiros contatos com as obras de Dühring. Tais contatos ficaram registrados em suas anotações pessoais. Essas anotações são frutos da realização do estudo detalhado de uma das obras de Dühring, especificamente *O valor da vida*, da qual Nietzsche se propôs realizar, produzindo um ensaio sobre esta. Posteriormente, o tema surgiria novamente em alguns de seus escritos como *Humano demasiado humano* e *Zarathustra*, abordando temas como a justiça e a vingança, mas sem fazer o uso efetivo do termo ressentimento.

Nietzsche volta a utilizar o termo em 1887 em *Genealogia da moral*, a primeira obra publicada em que o termo é de fato utilizado. Após essa utilização, Nietzsche faz um desdobramento do termo em outras obras vindouras como em *O Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo* e *Ecce homo*. Paschoal (2011) nos atenta para o fato de que em todas essas utilizações houve certa regularidade de sentidos apresentados pelo termo, normalmente referindo-se à “moral do ressentimento” e à crítica da “moral da compaixão”. No entanto, segundo ele, em *Ecce homo* na seção 6 do capítulo “Porque sou tão sábio” o termo é apresentando com uma sutil variação.

Nesse texto, a palavra “ressentimento” encontra-se coligada à ideia de doença e ao tema da grande saúde, diferentemente do que é verificado na *Genealogia da moral*, em que ela é utilizada na descrição do fraco e de sua moral. Mesmo nesse caso particular, porém, o conceito não se afasta substancialmente dos usos que se tem dele na *Genealogia da moral*. Isso porque, por exemplo, ele não é apresentado como algo a ser superado, nem que propiciaria uma saúde mais exuberante, como se esperaria da sua correlação com o tema da grande saúde, mas a ser evitado, tanto em momentos de fraqueza quanto em momentos de abundância de forças. Em ambos os casos será sinal de saúde conseguir livrar-se do ressentimento (PASCHOAL, 2011, p.206).

A variação a que se pretende Nietzsche ao utilizar o termo em *Ecce homo*, encontra-se relacionada a uma necessidade de economia de energias. Apesar de o autor de *Zarathustra* considerar que em todo o caso o melhor é evitar o ressentimento, em situações de exceção como numa enfermidade, é melhor “não aceitar absolutamente mais nada, não tomar mais nada, não ingerir nada, não levar mais nada para dentro de si – não reagir, em última instância” (EH, 2003, p. 35). Aqui, portanto, para reabilitação da saúde forte é necessário diminuir o metabolismo para evitar a autoconsumição acelerada, a “elevação doentia de despejos nefastos, por exemplo, da bÍlis no estômago” (Idem). A condição enferma em seu extremo pede então a não-ação, não reagir a princípio para que depois se tenha energia o suficiente para dominar o sentimento reativo e assim livrar-se dele. “Nos tempos da

*décadence* eu os proibi a mim mesmo por serem daninhos; e assim que a vida voltou a ser abundante e orgulhosa o suficiente, proibi-os por estarem abaixo de mim” (EH, 2003, p. 37).

A partir da análise comparativa do texto de Dühring com o conceito “ressentimento” presente na filosofia nietzschiana, Paschoal (2011) observa que numa avaliação mais apressada, poderíamos entender que Nietzsche se alinha à proposta do argumento de Dühring. Essa afirmação pode ser percebida no que diz respeito à concepção de ressentimento como um sentimento reativo, portanto, fundador da vingança e origem do impulso de justiça. Mas em 1887, em *Genealogia da moral*, podemos encontrar um distanciamento de Nietzsche aos argumentos de Dühring, e mais, não somente um distanciamento de tais argumentos, mas duras críticas quanto a estes. “Quanto à afirmação específica de Dühring, de que a nascente da justiça se acha no terreno do sentimento reativo, é preciso, em prol da verdade, contrapor-lhe bruscamente a afirmação inversa” (GM, 2009, p. 58). A crítica de Nietzsche à Dühring nesse ponto, é que este, o “agitador”<sup>45</sup>, afirme que a justiça seria fruto do desenvolvimento de sentimentos reativos, “como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido” (GM, 2009, p. 57). Para Nietzsche, essa “nova nuance de equidade científica” (Idem) reafirmaria os sentimentos que caracterizam o ressentimento, como o ódio, o rancor, o despeito, a vingança. Para ele, o homem consegue ser justo quando tem em si características opostas a essas que constituem o ressentimento, como a força, a coragem, a nobreza, a agressividade necessária para a ação.

Além da influência sofrida por Dühring, Nietzsche também teve contato com algumas obras literárias russas como aponta Paschoal (2010). Mas salienta que dentre os escritores russos do contexto daquela época, houve um contato mais significativo com a literatura de Dostoiévski<sup>46</sup>, sendo que a mais relevante para Nietzsche foi a obra intitulada *L’esprit souterrain*<sup>47</sup>.

É relevante para essa parte de nossa pesquisa salientar a influência de Dostoiévski sobre Nietzsche no que concerne ao conceito de ressentimento. A partir da leitura de *Memórias do subsolo*, Nietzsche sente profunda admiração pela capacidade de Dostoiévski em desvendar o ponto mais “subterrâneo”, mais profundamente clandestino da alma humana. Nietzsche identifica em Dostoiévski uma veia de psicólogo de extrema competência. Diante

---

<sup>45</sup> Nietzsche refere-se a Dühring, como o agitador que propaga o sentimento reativo, no caso o ressentimento, sob a forma de justiça. Cf. (GM, 2009, p. 59).

<sup>46</sup> Nietzsche referiu-se a Fiódor Mikháilovitch Dostoiévski em uma carta dirigida ao seu amigo Heinrich Köselitz como o “psicólogo com o qual me entendo”, fazendo menção a uma satisfação e identificação diante do contato com a obra literária do escritor russo. Cf. Paschoal (2010, p. 204).

<sup>47</sup> Cf. Paschoal (2010, p. 201), a edição francesa intitulada *L’esprit souterrain* é uma obra adaptada a partir de dois livros de Dostoiévski: *A senhoria* e *Memórias do subsolo*.



de inexorável relevância, destacamos possíveis paralelos entre as raízes do conceito de ressentimento nietzschiano, referimo-nos aqui à distinção dos tipos de homem identificados por Nietzsche, ou seja, o homem da moral escrava e o homem da moral nobre. Este, como o homem da ação, da reação imediata às adversidades, destacando aqui a influência dostoiévskiana, o *homme de la nature et de la vérité* e aquele, como o homem reativo, o homem do ressentimento, equiparado ao “homem de consciência hipertrofiada” de Dostoiévski, representado pelo personagem central de *Memórias do subsolo*<sup>48</sup>.

Por ora, para nosso intuito, nos estenderemos um pouco mais sobre a influência de Dühring sobre Nietzsche em relação ao tema do ressentimento e às suas concepções de justiça e vingança desenvolvidas em *Genealogia da moral*. Continuemos então a falar sobre a influência de Dühring até agora ressaltada, nos atendo às distinções que Nietzsche realiza em relação ao termo ressentimento quando o utiliza em sua obra de 1887. Ao que parece, até agora, podemos entender que Dühring faz referência à justiça como esta sendo uma extensão do sentimento reativo que o ressentimento cria. Nietzsche, neste ponto, opõe-se categoricamente contra Dühring, pois, para ele, a justiça teria sua origem numa força e não nos sentimentos reativos, na fraqueza. A criação de uma esfera que compreende a justiça, em Nietzsche, teria o propósito de se produzir “maiores unidades de poder” (GM, 2009, p.60) e não o propósito de limitar o poder no homem.

A ideia é que os propósitos de justiça afastem-se do sentimento reativo da vingança, pois para Nietzsche só há justiça quando o poder consegue organizar-se de maneira que se constitua no combate dos sentimentos reativos. A esfera de combate a esses sentimentos e à manifestação arbitrária e desenfreada destes desembocaram nas exigências do direito, na instituição das leis que visam limitar as reativas forças de vingança. Isso só se torna possível quando a autoridade suprema de um povo se sente forte o bastante para desviar “os sentimentos dos seus subordinados do dano imediato causado por tais ofensas, e assim consegue afinal o oposto do que deseja a vingança” (Idem), ou seja, consegue-se um olhar mais imparcial do ato, não se prendendo apenas ao olhar de quem sofreu o prejuízo.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche nos apresenta dois usos para o termo ressentimento, “em primeiro lugar, na caracterização fisiopsicológica<sup>49</sup> do homem do

---

<sup>48</sup> Ver mais sobre isso em Paschoal (2010, p. 208-215).

<sup>49</sup> Não podemos deixar de mencionar que Nietzsche tece críticas à tradição filosófica combatendo a ideia de separação do corpo e da alma herdada por Sócrates e Platão, sendo estes os precursores da moral que mais tarde buscaria o ascetismo que conduziria ao além-do-mundo, ou seja, o cristianismo. Nietzsche faz questão de salientar a importância do corpo em todos os processos psíquicos, remetendo à ideia de que as ações não seriam separadas das condições fisiológicas. Em *Gaia ciência* (2011), no aforismo 59, Nietzsche ilustra bem essa

ressentimento e em segundo lugar, na descrição de um fenômeno social traduzido em especial pela fórmula moral do ressentimento”. (PASCHOAL, 2011, p.206). Segundo Paschoal, para Dühring, a justiça se caracterizaria como um impulso de retribuição que se traduziria pela palavra “vingança” (PASCHOAL, 2011, p.153). Algo entendido como a “representação de uma justiça futura”<sup>50</sup>.

Compreendemos assim que caracterizar um tipo de justiça como um impulso de retribuição, considerando como um direito legítimo a reação a uma injúria, a um agravo é compreender a justiça a partir de uma perspectiva que se constrói fundamentalmente sob o julgo do ressentimento. Assim, qualquer espécie de violência surgida a partir dessa concepção de justiça que dá ao agredido o direito de se vingar como forma de reparação ao dano sofrido, corresponderia a uma colheita (PASCHOAL, 2011, p.154) onde simplesmente a agressão permitida como vingança deveria ser aceita pelo agressor inicial como frutos, consequências de sua própria ação.

A ideia de distribuição, para Dühring, está presente em todas as sociedades desde as épocas mais primitivas. No apêndice do livro de Dühring *O valor da vida*, intitulado “A satisfação transcendente da vingança”, Dühring tenta construir seu argumento sobre a retribuição e usa como exemplo a ação de sacrifício oferecido aos deuses como forma de reconciliação, executada por comunidades mais primitivas adoradoras de deuses múltiplos que possuíam traços humanos. “O que encontramos é a vingança de morte como a forma mais primitiva do exercício da justiça”. Somente depois de alguma espécie de desenvolvimento de um povo, a regulamentação passa a nortear o sentimento de justiça do indivíduo, passando a ser a imposição de uma perda material ao infrator como forma de vingança. “Contudo, o sentimento de vingança não deixa de ser o princípio do desejo de que o criminoso encontre o dano” (PASCHOAL, 2011, p. 126). Nietzsche utiliza na construção de sua argumentação pontos que divergem das ideias de Dühring. A ideia de retribuição estaria, então, ligada ao ressentimento como a mola propulsora para que o homem infrator se sentisse violado, injustiçado como o disse Dühring, no apêndice de *O valor da vida*.

---

herança que recebemos da tradição mencionada através do aforismo que discorre sobre a nossa tendência a desprezarmos o que é relacionado às nossas funções naturais, corporais: “Então fechamos os ouvidos a toda a fisiologia e decretamos sigilosamente para nós mesmos: ‘Não quero ouvir dizer que o ser humano é outra coisa que não alma e forma!’” (p. 96-97).

<sup>50</sup> Cf. Dühring in *A satisfação transcendente da vingança*, traduzido por Paschoal (2011, p. 124). “O texto intitulado *A satisfação transcendente da vingança* (*Die transcendent Befriedigung der Rache*) é um apêndice do livro *O valor da vida* de Eugen Dühring (*Der Werth des Lebens*. Breslau: Verlag Von Eduard Trewendt, 1865, S. 219-234). Tal complemento é encontrado na edição de 1865, que foi lida e resenhada por Nietzsche no verão de 1875, como parte de seu propósito de buscar novas bases para o seu pensamento num momento em que ele se afastava da filosofia de Schopenhauer” (PASCHOAL, 2011, p. 123).

Originalmente, apenas o ressentimento mostra para o homem em quais casos particulares este homem sofre uma violação. O entendimento puro teórico não está jamais em condição de decidir sobre o dever de nenhuma justiça, e nem mesmo a inteligência, dirigida por motivos práticos, sabe até que ponto ela não se apóia justamente no impulso à vingança tomando-o como o conteúdo material de seus juízos (PASCHOAL, 2011, p. 127).

Para Dühring, segundo a interpretação de Paschoal, a justiça estaria caracterizada como um impulso de retribuição, significado pela palavra vingança. “Em resumo, a palavra vingança resolveria para Dühring o enigma do sentimento de justiça, o qual seria, essencialmente, um ressentimento” (PASCHOAL, 2011, p.153). A partir dessa perspectiva apresentada, a justiça teria em sua gênese um sentimento para trás, um ressentimento que ativaria o impulso de retribuição, seguido de vingança como uma descarga daquele afeto. Justiça é entendida aqui como reação, como o direito que a vítima tem de voltar-se contra o seu agressor. Neste caso, o direito da vítima de voltar-se contra o seu agressor, correlacionaria-se a uma violência legítima enquanto o agressor faria uma espécie de colheita que corresponderia às consequências de seu ato. Na gênese do conceito de justiça de Dühring, o sentimento reativo é o impulsionador da vingança. Destarte, no surgimento da esfera do direito onde o castigo ao infrator se legitima, confunde-se a causa de sua gênese com sua finalidade. No caso do direito, por exemplo, segundo Nietzsche, sua finalidade é a última coisa que surgiu na história de sua origem; da mesma forma a origem e a finalidade do castigo é confundida pelos genealogistas da moral.

A causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que 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 ou obliterados (GM, 2009, p. 60-61).

Para Nietzsche, de acordo com sua análise feita em *Genealogia da moral*, Dühring, teria se equivocado pelos seguintes motivos: não se poderia falar em ações humanas originariamente más, mesmo considerando o lado que padece; faltaria às reflexões de Dühring, o espírito histórico, já mencionado aqui, que permitiria a ele observar a transformação conceitual à qual tais juízos foram submetidos.

A forma como Nietzsche utiliza o termo em suas obras, principalmente em *Genealogia da moral*, abarca uma análise de cunho psicológico determinante, mas além dessa importante utilização há também o uso do termo numa designação de alcance social. Neste caso, acerca do alcance social que a designação do termo abrange, devemos concordar que Nietzsche mantém a caracterização e sentido do termo como aquilo que promove a fraqueza, a inércia para a ação, ou seja, uma falta de energia moral ou intelectual para o agir. Corroborando o exposto, o homem do ressentimento é movido por “uma vontade de poder operante que busca dominar as demais para fazer prevalecer o tipo de homem que apresenta como ideal: justamente aquele homem fraco e que não reage” (PASCHOAL, 2011, p.207).

Aqui podemos compreender que também a fraqueza é um tipo de força que joga o jogo da vontade de poder. Se o homem do ressentimento é movido por tal poder, nota-se que tais homens constituem-se numa espécie de homens com muito mais astúcia e habilidade para se organizarem em busca de seus objetivos. Além de se mostrarem muito mais astutos, mostram-se também bem mais agressivos que seus adversários nobres.

Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento (GM, 2009, p. 28).

Neste ponto, fatalmente chegaremos à conclusão acerca dos objetivos dessa espécie tão astuta, como os homens do ressentimento, que culminará na questão que já discorreremos um pouco a respeito, no capítulo anterior, referimo-nos à questão da busca do ascetismo. Afirmamos isso porque, segundo Paschoal, “para a realização de seu objetivo, o ressentimento lança mão de uma série de estratégias, entre as quais figuram: a santificação da vingança sob o nome de justiça” (PASCHOAL, 2011, p.208). A designação da vingança sob o nome de justiça nos levará a uma abordagem mais minuciosa acerca da moral do homem do ressentimento que se constituirá como a moral dominante do mundo ocidental. Tal moral se realiza sob a égide de uma política de vingança, ou seja, a rebelião escrava da moral.

### 3.2 REAÇÃO E NÃO AÇÃO

*“Daquilo...daquilo” esquecer-se completamente; mas lembrava-se a todo o momento que se esquecer de qualquer coisa de que não era possível esquecer-se... e angustiava-se e afligia-se perante essa recordação; gemia, enfurecia-se ou espantava-se, ficava tomado de um medo indomável. Então erguia-se na cama, queria disparar; mas havia sempre alguém que o dominava à força, e caía de novo na inércia e no torpor.*  
(Dostoiévski, *Crime e Castigo*)<sup>51</sup>

As ações que podem engendrar infortúnios são irreversíveis, assim como também têm inexoravelmente um caráter intrínseco de imprevisibilidade. As ações são consideradas irreversíveis no sentido de que não há possibilidade da vontade querer para trás, pois ainda que haja espaço para o remorso ou o arrependimento, não é possível voltar atrás temporalmente; só é possível voltar atrás no intento. E em outro ponto, são imprevisíveis no sentido de que iniciamos uma ação com alguma intenção, mas não há um caráter de necessidade no resultado dessas ações, visto que elas podem repercutir de maneira contingente. Assim, pode acontecer de determinadas ações que se desenrolam na teia de relações humanas culminarem negativamente em ressentimento, este como sendo um sentimento estragado, danificado que se sente repetidamente. Falaremos nessa parte de nosso trabalho não somente do ressentir dos sentimentos, mas também do que pode provocar a persistência do ressentir, desse olhar para trás que impede o homem de seguir em frente, após uma sadia assimilação dos acontecimentos que causaram dor, seja essa dor em si mesmo ou no outro.

Um dos pontos significativos da tese de Nietzsche acerca do esquecimento é a crítica que ele tece à vontade que teima em querer para trás, não se pode querer para trás. Apesar de termos plena consciência de que esse querer para trás é inconcebível em nossa realidade temporal, constantemente nos pegamos em nossa realidade psíquica e imaginativa querendo para trás. Essa vontade que quer para trás, tanto criticada por Nietzsche, pode encontrar raízes na culpa. A astuta criatura chamada “culpa”, nos leva por caminhos obscuros e temerosos, nos deixando perdidos e inertes num amálgama de ilusão, dor, impotência,

---

<sup>51</sup> Essa epígrafe mostra o íntimo conflito interno que o personagem Raskólnikov de *Crime e castigo* sofre após cometer o duplo assassinio. Cf. Paschoal (2010, p. 207), há uma possível coincidência de temas abordados entre Nietzsche e essa obra específica de Dostoiévski em relação à consciência moral, à culpa, à redenção, e à um tipo superior de homem. Mas, ainda segundo Paschoal, esses temas não eram exclusivos de Nietzsche ou de Dostoiévski, já que eram temas em voga na literatura do século XIX.

cegueira, fraqueza. Enfim, nos deixamos nessas condições imersos no mais profundo subterrâneo, designado por Nietzsche, como a má-consciência.

Consideramos relevante para esta parte de nosso trabalho o debruçar sobre o sentido da expressão “má-consciência” mais uma vez e não somente sobre o sentido da expressão, mas sobre o sentido dessa expressão em Nietzsche. Podemos encontrar distintos sentidos que essa mesma má-consciência tem em si mesma dependendo do contexto em que é invocada. Além disso, devemos nos ater à sutil distinção que também deve ser feita em relação ao ressentimento para com a má-consciência. Numa avaliação apressada e superficial, é possível tomarmos erroneamente a má-consciência por ressentimento, o que se trataria de um equívoco, já que não se igualam. Há que se atentar para as sutis diferenças para que não caíamos em erros tão rasteiros.

Distintamente do termo ressentimento, a expressão má-consciência aparece nas obras de Nietzsche desde seus escritos de juventude. Segundo Paschoal, podemos encontrar tal expressão na *Quarta Consideração Extemporânea*, em *Humano demasiado humano* com variações em distintos aspectos. Não nos aprofundaremos em tais variações no que concerne a *Humano demasiado humano*, mas sim à variação que consiste em uma ideia de conflito interior, quando o princípio norteador não condiz com a ação realizada. Um ponto importante ao qual Paschoal nos chama a atenção na tese de Nietzsche, é que a partir do momento em que o cristianismo adquire força e destaque arrebanhando inúmeros fiéis com sua moral escrava, os homens se tornam presas de um vigilante psíquico, pois para fazer com que os homens se curvassem diante da moral cristã, foi necessário criar um agente onipresente, sendo este a má-consciência. A ideia de um agente onipresente que fosse capaz de exercer a função de vigia, não poderia surgir da externalidade, pois era necessário vir de dentro para fora, da interioridade humana, ou seja, almejava-se que a obediência se efetivasse sem recorrer à coação de algo externo. Assim, quando o homem se submetesse aos valores de interioridade cristãos, o ideal poderia ser considerado como enraizado.

Nietzsche critica a moral cristã, como já vimos até agora, e como ainda desenvolveremos um pouco mais acerca desse tema mais adiante. Mas o importante a ressaltar nesse ponto de nosso trabalho é que apesar de tais críticas, Nietzsche conserva o significado que a expressão má-consciência possui na própria moral cristã, ou seja, o sentido de conflito interior caracterizado como uma espécie de “remorso derivado do confronto entre as ações realizadas e certos pressupostos morais idealizados pelo autor” (PASCHOAL, 2011, p.210). Destarte, somos levados a entender que o filósofo, nesse momento, ainda não

construiu uma conjectura própria acerca do assunto. Tal conjectura original poderá ser observada em *Genealogia da moral*, como foi destacado por Paschoal.

Tal hipótese não aparece tão pouco em *Assim falou Zaratustra* ou em *Além de bem e mal*, mas é uma peculiaridade do trabalho desenvolvido em 1887, em *Para a genealogia da moral*. No *Zaratustra*, a palavra “má consciência” indica ainda uma disposição interior e a vergonha por uma ação realizada e, em *Além de bem e mal*, o termo que, aparece pouco, designa ora remorso, em função de valores que foram introjetados no homem, ora o filósofo como “a consciência má de seu tempo” (PASCHOAL, 2011, p.211).

Nietzsche busca a origem da expressão má-consciência, mais especificamente a origem dos elementos constituintes de tal fenômeno. Os elementos originais dessa expressão, segundo Nietzsche, estariam presentes na transformação do homem em um animal previsível e calculável. Como já vimos no subcapítulo anterior a este, onde tentamos desenvolver a ideia de como o homem tornou-se confiável e de como a estranha equivalência entre dano e castigo<sup>52</sup> juntamente com a ideia material de dívida, surgida a partir de uma relação comercial foi então, posteriormente reintroduzida com uma nova roupagem no “mundo de conceitos morais”.

Nietzsche conclui que a má-consciência não teve sua origem naquela violência empregada para incutir no homem uma memória de suas dívidas. Sendo assim, onde estaria a origem de tal fenômeno? Segundo Nietzsche, estaria em meio ao processo civilizatório onde o homem primitivo abandonou seus instintos em prol da vida em comunidade, adquirindo assim, proteção e paz. Segundo ele, é nesse momento que o homem se depara com o que talvez possa ser considerado o maior dos sofrimentos infligidos ao homem: o sofrimento do homem consigo mesmo.

---

<sup>52</sup> Em *Genealogia da moral* (2009), nas páginas 63 e 64, Nietzsche enfatiza como o sentido do castigo pode ser acidental, se conformando em distintos e inúmeros contextos, podendo ser “utilizado, interpretado, ajustado para propósitos radicalmente diversos”. Segundo ele, a listagem que conseguiu realizar é incompleta, mas consideramos interessante expô-la: Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam e executam o castigo. Castigo como espécie de compensação pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar como escravo nas minas). Castigo como segregação de um elemento que degenera (por vezes de todo um ramo da família, como prescreve o direito chinês: como meio de preservação da pureza da raça ou de consolidação de um tipo social). Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido. Castigo como criação de memória, seja para aquele que sofre o castigo, a chamada correção, seja para aqueles que o testemunham. Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege o malfeitor dos excessos da vingança. Castigo como compromisso com o estado natural da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade, que, sendo perigoso para a comunidade, como violador dos seus pressupostos, como rebelde, traidor e violentador da paz, é combatido com os meios que a guerra fornece.

O sofrimento do homem consigo mesmo está relacionado à interiorização dos conflitos em que este se vê quando abandona seus instintos em prol da vida em sociedade e da paz. Não se trata aqui de abrir mão absolutamente, mas sim, de deixar esses valores como que suspensos, pois os mesmos não deixam de existir ainda que o próprio homem possa tentar fazê-lo. Sendo assim, enquanto suspensos, a forma natural com que eles eram expressos deixa de ser adequada e surge a necessidade de encontrar outro caminho para que essas forças e impulsos naturais sejam escoados. Aqui é exatamente onde surge a má-consciência, pois dessa maneira o homem passa a buscar recompensas que alimentem essas necessidades subterrâneas.

Para Nietzsche, esse é um processo que pode ser identificado como uma doença, mas uma doença que, segundo ele, poderia inclusive ser comparada com a gravidez, ou seja, um fenômeno com duas faces, por um lado, pleno de contradição e por outro, pleno de futuro. Segundo Paschoal, nesse ponto da argumentação de Nietzsche acerca da má-consciência, podemos compreender uma primária forma de má-consciência, Nietzsche a designa como uma má-consciência primitiva, nesse caso ela ainda não sofreu os desdobramentos que a incluirão nos campos da religiosidade e da moral. Até aqui, podemos compreender a má-consciência como um fenômeno estritamente psicológico e não moral.

Depois de discorrer sobre o caráter ativo da má-consciência, Nietzsche apresenta a argumentação que irá nos explicar como as noções de dever e dívida nas antigas formulações do direito privado podem ter influenciado a transformação do conceito de má-consciência. Antes do conceito de má-consciência sofrer os desdobramentos necessários para se ligar a uma interpretação moral-religiosa, Nietzsche nos fala das noções básicas do direito privado que se encontram num passado muito remoto das sociedades tribais. Nestas, a ideia de dívida ainda não tinha adquirido o valor comercial que já comentamos nesse trabalho. Tratava-se na verdade, de uma obrigação de gratidão para com as gerações anteriores que proporcionaram a fundação e desenvolvimento da geração presente. Neste caso então, inicialmente, não caberia o argumento relacionado ao castigo, pois aqui se observa uma ideia de dívida que poderia estar relacionada à gratidão. Essa ideia de dívida x gratidão, conseqüentemente se desdobraria em um medo pela não possibilidade do pagamento de tal dívida aos antepassados, esse medo acabaria adquirindo grandes proporções que culminariam na transfiguração desses antepassados em deuses. Esse processo, segundo Nietzsche, caminhou em direção ao surgimento do deus cristão, este sendo considerado até agora como o deus dos deuses, ou seja,



o deus com o máximo de poder e de força. Para Nietzsche, esse foi um longo processo que teve suas etapas bem destacadas. Nas palavras de Paschoal,

[...] primeiro, pela separação entre a divindade tribal e a tribo na qual ela teve sua origem; segundo, pela proliferação do culto àquela divindade, por aquelas vastas populações de escravos e servos da gleba que se adaptaram ao culto dos deuses dos seus senhores; terceiro, pelo desenvolvimento em direção a impérios universais e quarto, pelo advento do deus cristão que, como o Deus máximo alcançado até agora, trouxe também, por isso mesmo, ao mundo o máximo de manifestação de sentimento de culpa (PASCHOAL, 2011, p. 215).

A impossibilidade de pagar a dívida aos ancestrais transmutou-se, por conseguinte, para a impossibilidade de se pagar uma dívida ao deus cristão. Nesse ponto da argumentação nietzschiana, compreendemos o surgimento de uma consciência de culpa, que nada mais é que a moralização dos conceitos até agora mencionados. Culpa e dever surgem então, como parte de um discurso religioso; antes se temia a impossibilidade de pagamento da dívida a um ancestral, contudo, a partir do surgimento do deus cristão, a dívida não é mais para com outros homens ou para com ancestrais, mas agora para com Deus. A partir desse momento, o homem tornou-se um pecador e a impossibilidade de pagamento de uma dívida para com esse Deus o colocou numa espécie de expiação mundana, com a recompensa de que num outro mundo, que não nos é permitido conhecer devido a nossa materialidade, receberemos toda recompensa pelos sofrimentos que nos foram infligidos, assim como a promessa de redenção pelos pecados cometidos.

A recompensa nessa altura do desenvolvimento do argumento de Nietzsche corresponderia a um alto grau de vingança, mas uma vingança que será efetivada no além-mundo por aquele que cuida de todos nós, que de tudo sabe, que a tudo vê e que a tudo e a todos julgará. O “sofrimento do homem consigo mesmo” vem de um longo processo desde épocas primevas do homem. Esse processo vai sofrendo tantas modificações ao ponto de se tornar um sofrimento que não cessa. A angústia decorrente da consciência de culpa, deixa de ser algo que poderia ser lembrado como contraditório, mas cheio de futuro, para se transformar num mal que estaria mais para a loucura. Os instintos tão naturais ao homem passam a ser cada vez mais escondidos, envolvidos numa aura de culpa e pecado que passam a ser vistos e sentidos como vergonhosos ao homem.

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua vontade de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua vontade

de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa (GM, 2009, p. 75).

A culpa, para Nietzsche, é a grande responsável pelos sentimentos de remorso, ressentimento e vingança. O remorso como o sentimento de angústia em função do arrependimento por algo que se fez. O ressentimento, como já descrito anteriormente, um sentimento autoflagelante que pode voltar-se contra si mesmo ou contra o outro, alimentando a sede de vingança, forjando meios de torturas, sofrimentos. Apesar de haver um ponto de convergência entre os dois termos, referimo-nos ao ressentimento e à má consciência, sendo esse ponto de convergência a consideração de que ambos seriam modos de interiorização, sofrimento e violência do homem consigo mesmo, há que se atentar para as sutis diferenças, pois Nietzsche usará tais expressões ora como sendo basicamente os elementos do padecimento do interior do homem sem incluir em sua argumentação as dessemelhanças de tais expressões. E em outros momentos explorará as sutis dessemelhanças de tais expressões para construir sua argumentação.

A exploração das sutis diferenças entre essas expressões se torna mais clara quando Nietzsche atribui o fenômeno do ressentimento como sendo não só um fenômeno fisiopsicológico, mas também como um fenômeno social. A existência dessas variações nos mostra que a má-consciência pode ter os sentidos alterados de acordo com sua finalidade, portanto, ela poderia ser compreendida tanto como

[...] um adoecimento quanto como uma abertura de novas possibilidades de futuro para o homem. Isso porque, de fato, a tensão que ela produz pode conduzir a uma elevação do tipo homem, conquanto que essa tensão mesma seja reinterpretada e se faça dela uma má consciência ativa (PASCHOAL, 2011, p.219).

Já o ressentimento, em nenhuma hipótese poderia adquirir algum sentido ativo ou positivo, pois ele é o que corresponde à fraqueza ao modo de operar dessa fraqueza, ou seja, ele corresponde à não ação. O ressentimento seria a base de tudo até agora aqui mencionado que constitui além dessa fraqueza, a reação. Dizer que o ressentimento seria a base da reação é compreendê-lo como o que se coloca como empecilho para a existência e surgimento de ações mais nobres. Ele é o que adoce o homem.

Em *Ecce homo*, Nietzsche expõe o enfrentamento de um momento de enfermidade que lhe permitiu abrir as portas de sua consciência no sentido de entender, compreender melhor o que seria a força enfraquecedora do ressentimento, já que para ele, o filósofo deveria ser também um psicólogo. E mais, deveria ser um decifrador de enigmas. Cabe aqui ressaltar,

que o “decifrar enigmas” está relacionado, para Nietzsche, ao interpretar. Destarte, deveria importar ao psicólogo a interpretação de “pensamentos, sentimentos, desejos, crenças, ações e estados de uma pessoa – mas também de um povo, de uma cultura” (GIACCOIA, 2013, p. 178). Ter a capacidade de compreendê-los como sintoma e transfiguração de impulsos e afetos gerados a partir de energias fisiopsicológicas que, por sua vez, estão sujeitas a um jogo permanente de elevação ou desfalecimento de sua potência, de tonificação e enfraquecimento” (Idem).

É interessante aos nossos propósitos, a análise que Giacoia (2013) faz acerca dessa exposição de Nietzsche sobre seu estado de saúde e de doença, pois segundo Giacoia, essa exposição deveu-se à curiosidade científica de Nietzsche em saber o que ocorreria com o pensamento quando o pensador adoecesse. Ele próprio (Nietzsche) buscava fazer esse experimento, pois além de ser um homem do pensamento, ou seja, um filósofo; seria também um psicólogo curioso em desvendar o que ocorreria com a forma de pensar sob a pressão de uma enfermidade. Giacoia o chama então de “filo-psicólogo: aquele que transita pelos recônditos labirínticos da alma humana”. Trata-se de considerar a partir da análise de Giacoia que há dois tipos de ressentimento.

Estamos afirmando isso porque, por um lado, Nietzsche define o ressentimento que se relaciona com a impotência, com a reação que é entendida como uma não-ação, uma fraqueza e falta de controle sobre si mesmo. Uma falha na capacidade de assimilação, de restauração, de esquecimento. Por outro lado, teríamos o ressentimento que envolve um controle de si mesmo, um reconhecimento da necessidade da não-ação, da necessidade de não exaurir o resquício das últimas forças que lhe permitirão uma reabilitação. Referimo-nos aqui ao “fatalismo russo” como solução temporária para a condição extrema de debilitação da doença. Como se não existisse outra possibilidade a não ser o “não reagir” simplesmente como uma forma de se evitar uma debilitação absoluta. O fatalismo russo que Nietzsche sugere como uma saída do estado extremo de doença se define como uma estratégia.

[...] fatalismo russo, aquele fatalismo sem revolta com o qual um soldado russo, para o qual a campanha se torna dura por demais, fica deitado sobre a neve. Não aceitar absolutamente mais nada, não tomar mais nada, não ingerir nada, não levar mais nada para dentro de si – não reagir em última instância... A grande razão desse fatalismo, que nem sempre é apenas a coragem para a morte, que mantém alguém vivo sob as circunstâncias mais ameaçadoras à vida, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernar. Alguns passos adiante nessa lógica e temos o faquir, que é capaz de dormir por semanas inteiras em sua cova...Porque a gente se consumiria com demasiada rapidez, caso reagisse, a gente passa a

não reagir mais: essa é a lógica. E nada é capaz de nos haurir de modo mais rápido do que as emoções da mágoa (EH, 2006, p. 35-36).

A ideia é que o homem que se encontra sob a condição enferma, possa procurar uma maneira, uma estratégia que lhe permita recuperar o mínimo de forças saudáveis para o início de seu processo de recuperação. É como se o doente necessitasse tocar os pés no fundo do mais profundo abismo para assim, com um impulso se elevar, se orientar para as alturas, se lançar para a liberdade da prisão da enfermidade. Alcançando terra firme, com mais força e mais propriedade continuaria a dar a si o impulso que o levaria à convalescença. “Eu mesmo me tomei pela mão, eu mesmo voltei a me tornar são: a condição para isso – não há psicologia que não o reconheceria – é que ao cabo de contas a gente seja saudável” (EH, 2006, p. 25). Nietzsche reconhece que a sua própria vontade de saúde foi a causa do domínio de si, de sua redescoberta para a vida, para a vontade de vida, para o restabelecimento de sua saúde; como ele recuperou-se de sua *décadence*.

Reconhecemos a partir de então, as duas formas de reação ao ressentimento das quais comentamos anteriormente, uma está relacionada à impotência, àquele tipo de ressentido que não consegue evitar uma reação debilitadora; esse é o ressentimento que permanece no homem como um veneno, reduzindo à míngua sua força plástica o impedindo de desvencilhar-se das lembranças negativas. Falta a este domínio de si, o que o conduz fatalmente às garras da venenosa aranha da vingança. A outra forma de reação ao ressentimento estaria relacionada ao tipo de homem que possui autodomínio, ele também vivencia o ressentimento mas de maneira que não permite a si mesmo que este sentimento de fraqueza o domine e tome as rédeas de suas ações, este consegue se livrar dos sentimentos de vingança, este consegue libertar sua alma do ressentimento.

É interessante assinalar que Nietzsche, ao diferenciar esses tipos de ressentimento e, por conseguinte, assinalar as distintas maneiras de se lidar com esse sentimento, nos permita talvez ousarmos dizer que ao lidar com a fraqueza e a força, o homem está lidando com duas manifestações da vontade de poder. A fraqueza que conduz à debilidade e a força que leva à convalescência se constituem em tipos diferentes de forças que podem se manifestar no homem, e aqui mais propriamente no homem do ressentimento.

Percebemos, pois, como é sempre a força estruturante dos antagonismos que gera e conduz o experimento. Tanto quanto a saúde, a doença e suas expressões metafísicas, assim também o ressentimento não é unívoco. Num caso é o ressentimento vivido a partir da indignação, da

perda de controle e maestria sobre si mesmo; no outro, ainda uma reserva de força se conservando mesmo em estados de agonia, sob a forma da renúncia ao delírio de onipotência (GIACCOIA, 2013, p. 202).

Percebemos várias tentativas de Nietzsche no sentido de sugerir a autolibertação desse sentimento que mais enfraqueceria o homem, deste feita, referimo-nos ao ressentimento. O projeto do sacerdote já mencionado aqui nesse trabalho se pauta na possibilidade de entorpecimento do homem quando o sacerdote age no sentido de mudar a direção do ressentimento, pois aqui não se trataria de resolver um problema no sentido de eliminar o ressentimento e a dor alimentada por este. Mas sim, oferecer uma ilusória solução ou caminho de redenção, de paz, conseqüentemente enfraquecendo mais ainda esse homem do ressentimento e o colocando numa condição de fragilidade perante as contingências desagradáveis que possa vir a enfrentar em sua vida.

Nietzsche teria em seu Zarathustra um projeto contrário a esse, pois um dos objetivos do projeto de Zarathustra é alcançar um tipo de homem fortalecido, capaz de livrar-se do ressentimento. Paschoal (2012), destaca a possibilidade de que alguns estudiosos entendam o ideal nietzschiano como uma utopia contraposta ao projeto de autodiminuição do homem, como no ideal ascético, e ao tipo fisiológico dado ao ressentimento. Talvez outra possibilidade possa se colocar como viável em Nietzsche, que não a realização de uma utopia, mas antes, uma prática que visaria “o fortalecimento fisiológico do indivíduo, o qual saudável em seus instintos, pode desvencilhar-se dos efeitos daninhos da sede de vingança” (PASCHOAL, 2012, p. 192).

Para se alcançar a “elevação do tipo homem”, deve-se permitir a esse homem o embate com os conflitos, os antagonismos, as diferenças. Desta feita, realizar enfrentamento de condições adversas. Isso se deve à ideia de que o homem, na perspectiva nietzschiana, não é um ser que atingiu a sua completude, é um eterno vir-a-ser, um animal inacabado. Portanto, o fortalecimento do homem é oriundo exatamente das adversidades, ampliando e reforçando a vontade de vida como manifestação da vontade de poder. Ampliar a vontade de vida significa fortalecer-se fisiologicamente, deixar aflorar os instintos, comprimir a vontade de vingança. Nietzsche sugere algumas condições para que o homem possa reunir em si mesmo as forças criadoras e criativas que o lancem às alturas. Para ele, a elevação do tipo homem dependeria do próprio homem, da própria vontade deste. Segundo ele, o homem deve lançar-se ao movimento que coloca em jogo tudo aquilo que é contraposição, conflito, guerra, tensão, para que este homem não se coloque numa espécie de curral, de produção em série que se expressa

através de uma padronização, da supressão das singularidades, das particularidades individuais.

Do mesmo modo, esse cultivo não tem em vista uma meta a ser alcançada num futuro distante, como indica, a rigor, o termo *utopia*, antes, a ideia de um tipo superior remete a uma possibilidade de grandeza sempre presente para o homem e que pode ser explorada por ele a qualquer momento (PASCHOAL, 2012, p. 193).

O tipo elevado de homem proposto por Nietzsche vai ao encontro do tipo de homem nobre. Nesse tipo psicológico já identificado por Nietzsche, supõe ação, uma categoria que se concentra na atividade, na resposta imediata diante de situações, acontecimentos, sejam eles felizes ou infelizes, sejam eles carregados de ira ou não. Um tipo de reação que se manifesta imediatamente e não uma reação adiada, repressora, sufocando instintos, que acabam por estimular o sentimento reativo do rancor, da vontade de vingança que sempre se vê represada no interior angustiante da ruminação da memória excessiva, expressada assim, como uma vingança subterrânea. Além da capacidade de resposta imediata, isto é, uma reação que implica ação frente aos infortúnios, o tipo superior de homem indicado por Nietzsche deve também ter presente em si a capacidade de assimilação, a capacidade de esquecimento que se traduzirá, contudo, como ação, atividade e força.

Uma força que não se confunde com o esquecimento entendido como a perda inercial de lembranças, mas que corresponde a uma “assimilação anímica”, análoga à que ocorre na “assimilação corporal” dos alimentos. Pois, também o que ocorre é introduzido na alma do homem não pode permanecer parado ali, mas precisa ser digerido ou excretado, sob pena de obstruir seu mundo interior numa espécie de dispepsia (PASCHOAL, 2012, p. 195).

Paschoal identificou nos escritos de Nietzsche além dessa fórmula de elevação do tipo homem como saída ao ressentimento, uma hierarquia de sentimentos presentes na relação entre etiqueta e mundo interior. Tal hierarquia poderia se definir como uma hierarquia de sentimentos que se daria na capacidade de avaliar o que é relevante ou irrelevante para nós, para o nosso mundo interior. É como se pudéssemos administrar, reger através da assimilação o que deve continuar em nós para que olhemos para o futuro e nos coloquemos dispostos a “tarefas mais elevadas”, neste caso, valorizar as ações nobres. E por outro lado, eliminar, excluir, não gastar energia com o que deriva do ressentimento, da fraqueza, do sentimento

reativo, do olhar que se prende ao passado. A ideia de higiene pode ser relacionada à ideia de hierarquia e administração dos afetos e Nietzsche já nos indicava que deve-se poder sobreviver em condições de força e também de fraqueza (fatalismo russo presente em *Ecce homo*).

Todavia, além dessas possibilidades já indicadas e comentadas aqui acerca das maneiras de se livrar daquele sentimento daninho de rancor, isto é, as formas de livramento do ressentimento, respectivamente, o ideal nietzschiano do *Übermensch* mais concentrado em *Zarathustra* e a dieta prescrita por Nietzsche baseada no “fatalismo russo” localizada em sua autobiografia (*Ecce homo*), Paschoal (2012) percebe que a figura de Jesus, a concepção psicológica deste, destacada por Nietzsche em *O anticristo* como uma figura que, em última instância, seria o representante por excelência do ideal cristão, diferem-se das sugestões anteriores já comentadas como maneiras de se exaurir o ressentimento. Tanto a ideia de uma concepção psicológica de Jesus, quanto ao modo de apresentação de si mesmo em *Ecce homo*, nos conduz a um afastamento da ideia de *Übermensch*.

Para Nietzsche, o tipo Jesus também estaria relacionado à ideia de *amor fati*, assim como Nietzsche ao referir-se a si mesmo em *Ecce homo*, portanto, Nietzsche teria passado da ideia de superação presentes em seus escritos anteriores, tais como, em *Genealogia da moral* e *Assim falou Zarathustra*, entre outros, para a extensão do *amor fati*. Em *O anticristo*, encontramos o tipo que se difere dos demais, ou seja, trata-se de um tipo que não tem em si os germes da culpa, do castigo e do pecado. Sobretudo, o tipo Jesus se destacaria dos demais porque não conteria em si os germes do ressentimento, ele não necessitaria possuir a força plástica que se designa como o esquecimento. Para Paschoal, esse tipo seria a soma de um *décadente* e o seu oposto, diferente do nobre.

Conforme a hipótese aqui trabalhada, porém, ambos expressam uma grande semelhança no que se refere a um modo de se colocar para além do ressentimento, pois se ambos não têm nada para suportar e não desejam nada de diferente, também não poderiam se ressentir (PASCHOAL, 2012, p. 202).

O tipo psicológico de Jesus corresponderia a um tipo doente e infantil ao mesmo tempo, paradoxalmente a um tipo excelso. O tipo Jesus apresenta como sua característica fulcral a resistência ao ressentimento. Portanto, além de caracterizar-se como um tipo pleno de força e resistência ao rancor, o salvador caracterizar-se-ia também como uma criança, que teria como característica principal a inocência. Como assinalado por Paschoal, sua prática

seria condizente com a ideia de amar ao invés de suportar, assim, não haveria ressentimento em sua prática o que implica em afirmar que desta feita, não haveria o sentimento reativo de vingança.

Além disso, também não seria possível identificar no tipo psicológico de Jesus a busca por domínio conforme se identifica no tipo de homem da moral escrava. “[...] no caso de Jesus, o sentir-se “criança de Deus”, filho de Deus, significa viver no *Paraíso*, o que se traduz por inocência e de onde deriva aquela prática que consiste [...]” (PASCHOAL, 2012, p. 203) em, diante de uma ofensa ou injúria, “oferecer o outro lado da face” como maneira de representação do “amor ao próximo”, considerando que não deve haver julgamento desse “próximo”, e muito menos raiva, ódio desse “próximo”, pois o “próximo” é um irmão e não devemos vê-lo como inimigo ainda que este nos tenha causado desagradados. Para Nietzsche, neste caso, o tipo psicológico de Jesus poderia ser compreendido como um ser desprovido de vontade de poder. Mas não deixaria de ser um “ser” de vontade, pois nem mesmo a criança vive sem vontades; talvez pudéssemos ousar afirmar aqui que até mesmo a renúncia à vontade já se caracteriza como vontade.

### 3.3 Psicologia do homem de ação

*Sob a história, a memória e o esquecimento.  
Sob a memória e o esquecimento, a vida.  
Mas escrever a vida é outra história.  
Inacabamento.  
Paul Ricoeur*

Nietzsche fala sobre uma equivalência entre castigo e dor, ou seja, o castigo seria aplicado ao delinquente na medida do dano causado. Mas numa leitura mais atenta, percebemos que essa ideia de culpa não corresponderia somente à relação entre dano, dor, e castigo, pois em épocas primitivas, no mais longo período da história humana, não se castigou somente por danos sofridos, isto é, diferentemente da tese de Dühring, para Nietzsche há o pagamento por benefícios adquiridos, conforme se observa, por exemplo, na relação de dívida das antigas sociedades tribais com seus ancestrais e, depois, por um bem ou até mesmo, como um ato de gratidão.

A culpa, numa mente que não consegue digerir um acontecimento ruim ou uma ofensa, pode se desenvolver negativamente em proporções gigantescas e incontroláveis. A tendência natural do sofredor é buscar ou tentar descobrir um motivo, uma causa ou alguém que seja o responsável pela dor insistente. Diante do fato de não poder buscar um motivo ou



agente externo como sendo o causador daquele sofrimento, o homem pode culpar-se a si mesmo, criando assim um mundo interior, subterrâneo e oculto onde o lamento repetitivo do querer mudar o que já foi corrói o labirinto da consciência procurando meios e possibilidades de se autopunir, de fazer-se sofrer. “Todos os instintos que não se descarregam para fora se voltam para dentro — isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’” (GM, 2009, p.67).

Nietzsche não vê nenhuma novidade na abordagem de Dühring sobre a justiça relacionando-a com o ressentimento, para ele é apenas uma nova versão de um sentimento reativo, mas que com Dühring adquire maior eficiência do que se teria obtido com a ultrapassada roupagem do cristianismo. Para Nietzsche, o pensamento de Dühring seria um produto da moral de rebanho, sendo assim, estaria implicitamente exposto um projeto de autodiminuição do homem.

O homem ressentido é engolido pelo acontecimento que lhe infligiu o sofrimento, cria um mundo que só ele habita, pois não consegue ser honesto nem consigo mesmo, buscando refúgios o tempo todo. Nietzsche chama esse processo de rebelião escrava da moral e isso começa quando o ressentimento bloqueia “a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM, 2009, p. 26). É uma reação que em vez de dizer sim à vida, repete incessantemente um não. Esse indivíduo que não consegue compreender a complexa lógica do movimento da vida, não consegue agir e absorver o acontecimento tragicamente. Não aceita os acontecimentos e não percebe o processo constante do devir na dinâmica da existência.

Nietzsche utiliza os termos ‘nobre’ e ‘escravo’ como símbolos psicológicos, o tipo psicológico nobre é o tipo que se utiliza do esquecimento como uso potente dessa faculdade, esse indivíduo utiliza as adversidades enfrentadas na vida como forma de superação de suas próprias forças vitais. Já o tipo escravo, o ressentido, não consegue agir, falta-lhe então, atividade. O tipo escravo projeta no outro a responsabilidade de sua infelicidade. Segundo Nietzsche, em sua análise histórica feita em *Genealogia da moral*, a moral escrava se cria a partir de uma valoração ressentida, colocando o forte e saudável da moral nobre, como mau e simultaneamente se autoproclamando como bom.

Mas pensemos sobre como esquecer algo que insiste em se fazer presente; não se esquece uma experiência vivenciada. A memória insiste em tornar presentes acontecimentos que estão no passado. As duas forças, memória e esquecimento, são antagônicas e convivem dentro do mesmo espaço, dentro do mesmo corpo. A memória e o esquecimento fazem parte

de uma dinâmica necessária à vida, é como um mecanismo fisiológico, pois tem a função de digerir situações e acontecimentos vivenciados que eventualmente podem ter sido fonte de ofensas, infortúnios, dores. É uma liberação do que foi experimentado. É uma força positiva que possibilita um descanso, relaxamento, paz da consciência: trata-se de uma assimilação psíquica.

O homem possui uma natureza que esquece, mas habituou-se a domesticar suas forças instintivas, a dominar seus afetos porque está inserido num contexto social que o pressiona. Os afetos não podem ser exprimidos espontaneamente. Por isso, diante de um dano, uma injúria, ofensa e agressão, o sentimento é memorizado, escondido para que se articule uma forma socialmente aceita de exprimi-lo. Ao guardar esse sentimento, ele se volta contra o próprio homem, causando o ressentimento. De força ativa passa-se a uma força reativa, representada pelos rancores e pela sede de vingança.

O ressentimento interrompe o fluxo livre, impede o novo de surgir, sente-se o mesmo sentimento que causou a dor e pensa-se sobre o acontecimento desagradável repetidamente, causando amargura e revolta, tornando-se escravo de uma reação negativa. O ódio e a impotência contra aquilo que não pode ser modificado, contra o que é irreversível, tornam-se venenosos e tomam proporções incomensuráveis. Dessa forma, o esquecimento é parte constitutiva desse animal que necessita esquecer. “O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue dar conta...” (GM, 2009, p.43).

Nietzsche utiliza-se das metáforas gástricas para derrubar, eliminar, chamar a atenção para o grande erro metafísico que coloca o espírito, a alma, a razão, tudo o que está num além-mundo como algo superior e de estirpe mais nobre. Quando ele refere-se à digestão, esta sendo como um processo de assimilação, eliminação e nutrição do corpo, ele está nos lembrando o quanto possuímos uma animalidade que nos é intrínseca como humanos. Para ele, o homem é um animal esquecido e que se esqueceu de que também é um animal<sup>53</sup>. Nietzsche destaca que não há hiato entre corpo e razão, corpo e alma, corpo e espírito, já o confirmava assim em Zaratustra, quando afirmou que o corpo seria a grande razão e não o contrário. Da mesma maneira, não há hiato entre a assimilação gástrica e a psíquica.

[...] ambas procedem de forma similar. Através da nutrição estomacal, são processados alimentos pelo estômago e incorporados ao organismo. O que é útil para a nutrição é assimilado; posteriormente, o que não é útil é eliminado, excretado. No mundo dito espiritual,

---

<sup>53</sup> Cf. observado por Lemm (2009).

na produção de pensamentos conscientes, no processo de contínua interpretação, encontramos uma dinâmica semelhante, isto é, o homem incorpora permanentemente: nutre-se de ideias, digere as que são úteis e, por fim, elimina as que não servem para sua vida (BARRENECHEA, 2009, p.128).

Tal processo da atividade assimiladora assinalada por Nietzsche no contexto corporal que se estende às categorias do espírito nos conduz a lembrarmos que para Nietzsche, o espírito é como um estômago, portanto, o espírito deveria também executar atividades de assimilação e eliminação de maneira a filtrar o que lhe valeria como nutrientes ou não. Assim, podemos compreender a atividade do esquecimento como uma atividade do espírito, este enquanto parte do corpo que se determina como a “grande razão”.

Aqui nos compete compreendermos algumas colocações de Nietzsche acerca do corpo e do espírito, assim como de suas funções, considerando que a força propulsora de suas funções é a vontade de poder. A força tem em seu contrário a fraqueza; assim como a memória e o esquecimento como opostos se definem como tantas outras forças humanas em vontade de poder; podemos concluir que o esquecimento também é uma manifestação da vontade de poder. “A assimilação, gástrica ou psíquica, é uma tendência que responde à dinâmica da vontade de potência, que leva todos os seres à busca de crescimento e da ampliação do seu domínio” (BARRENECHEA, 2009, p. 128).

Para Nietzsche, o homem perdeu seu poder de ação quando deixou aos acontecimentos sua capacidade de reação, ou seja, quando deixou que seus atos fossem marionetes nas mãos do ressentimento, quando deixou que a força da fraqueza tomasse as rédeas de seus atos. Falamos da fraqueza como força porque também a fraqueza é uma das manifestações da vontade de poder; e se compreendemos a vontade de poder como manifestação de forças que se relacionam como num jogo, uma tentando sempre subjugar a outra, podemos compreender que o homem quando preso nas teias da aranha do ressentimento, não consegue manifestar outra força que não a fraqueza, a vontade de vingança, a vontade impotente de ação que se deixa manifestar como reação.

Nietzsche propõe que façamos a transvaloração de todos os valores. Os valores da moral ocidental se sustentam como inabaláveis e inquestionáveis, não compreendemos como foram os começos de tudo aquilo que constitui a nossa cultura. Chegamos a esse mundo com a vontade de vida que nos impulsiona para que sejamos uma novidade, para que sejamos capazes de criar o novo, mas somos domesticados como animais carentes que se deixam domesticar em troca de abrigo e segurança. Deixamos assim, que nossa vontade de poder se

manifeste nas formas mais rasteiras de interpretações do mundo, ou seja, nas formas em que se ignora o quanto temos de animalidade, de corporeidade para adotar formas que nos elevam à condição de seres em busca de uma transcendência forjada pelos propagadores de uma moral universalizadora, enfraquecedora, dominadora, mentirosa e ressentida. Uma moral que diz “não!” à vida.

Dizer que uma moral diz “não!” à vida, não significa que esteja negando a vida em si, como se não devesse continuar a viver. O que uma moral como essa faz é conservar a vida em sua existência básica, sobrevivente, mas conservar a vida com bloqueios, barreiras que impedem a manifestação do que é o mais vital para a saúde psíquica do homem enquanto ser vivente nesse mundo tão vasto e múltiplo, que é a capacidade de criação. Nietzsche não nos propõe que apenas conservemos a vida mas que possamos tornar-nos no Além-homem. Porque o “Além-homem é o sentido da terra. Assim fale a vossa vontade: possa o Além-homem tornar-se o sentido da terra! Exorto-vos, ó meus irmãos, a permanecerdes fiéis à terra” (ZA, 2011, p. 14).

A moral à qual nos referimos, responsável pela conservação medíocre da vida, é a moral escrava. Portanto, homens de uma moral como essa tendem a deixar de questionar e buscar aquilo que os constitui como força para respirar o ar da segurança e do abrigo. O ar dos ressentidos propagadores dessa moral enfraquecedora adentra os pulmões e passa-se a respirar com calma, segurança. É algo que passa a existir de dentro para fora, é uma crença num além-mundo que se sustenta a partir da promessa de felicidade num outro plano de ares divinos.

Aqui o homem se esqueceu de sua animalidade. Aqui o homem se esqueceu que sua maior manifestação de vida só pode se dar no plano do mundo, mas nesse mundo que a moral gregária entende como baixo e sujo. Para estes, o verdadeiro mundo só poderia estar em outro lugar, um lugar que nem eles próprios sabem onde se encontra, e ainda assim afirmam esse outro mundo como se ele fosse a possibilidade de outro universo, como se fosse um universo paralelo, uma realidade paralela que nos será dada pelas forças divinas se formos merecedores. Destarte, os homens inventaram a felicidade, caminham às cegas pela vida, encontraram “seu prazerzinho para o dia e o seu prazerzinho para a noite”, se acham dignos e merecedores disso. Adoram o desconhecido porque para eles é o “ser desconhecido”, mas que é divino, bom, generoso mas exigente por natureza, assim como um bom pai, porque também pode mostrar sua ira.

Nietzsche nos propõe então, que façamos a transvaloração desses valores, que olhemos para outras possibilidades de mundo, que vejamos o mundo como infinito, “na

medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações” (GC, 2001, p. 278). Uma moral de rebanho como essa que está cravada nos corações dos homens ocidentais através de cada “tu deves” deve ser superada, ultrapassada para que encontremos outra interpretação de mundo que não corte como foice as nossas capacidades criadoras. Nietzsche propõe que sejamos fiéis à terra, ou seja, que vivamos nesse mundo como seres desse mundo. Que deixemos a vontade de poder se manifestar como ação, como força renovadora e criativa. Que nos libertemos das teias do ressentimento. Que possamos deixar que nosso espírito execute seu trabalho de assimilação e eliminação, como o estômago executa seu trabalho de digestão para que se mantenha a harmonia e bom funcionamento das atividades fisiológicas do corpo. Esquecer para viver o novo, essa deve ser a ação que abre as portas para a felicidade.

Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade – pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer, entretanto em vão, porque não quer como o animal.<sup>54</sup>

Além dessa alusão feita por Nietzsche ao bicho-homem, ou seja, à relação do homem com sua intrínseca animalidade em *Assim falava Zaratustra*, especificamente na primeira parte dos discursos de Zaratustra, Nietzsche utiliza-se de uma analogia com o “animal”, atribuindo ao espírito três metamorfoses: “de como o espírito se muda em camelo, e em leão o camelo, e em criança, finalmente, o leão” (ZA, 2011, p. 29). Essa transmutação sugerida por Nietzsche é alegórica, pois em cada uma dessas transmutações pode-se compreender uma nova mudança de perspectiva adotada, ou seja, Nietzsche refere-se à figura do camelo como o animal que ajoelha-se porque quer estar bem carregado, quer gastar suas forças carregando o peso de cargas que lhe colocam na corcova, essa é a alegoria usada por Nietzsche para simbolizar cada “tu deves” que aceitamos carregar provindos de nossa cultura que se constituem na religião, na metafísica da história da filosofia, na moral dos bons

---

<sup>54</sup> Essa citação já foi utilizada neste trabalho, mas como ela representa bastante a importância do esquecimento para Nietzsche, achamos sensato usá-la novamente. Além de mostrar a importância do esquecimento, através dessa passagem criada por Nietzsche, foram reforçadas também a quebra da noção de superioridade do homem em relação aos outros animais por possuírem a razão, o espírito, a “humanidade”. Nietzsche quer nos lembrar do quanto somos corpo e de quanto somos ingênuos ao supormos felicidade e superioridade em decorrência de nossa compreensão metafísica de mundo.

costumes, nas verdades absolutas que deveríamos acreditar, em todas as formas de engodo transcendente. O camelo constitui-se na alegoria proposta por Nietzsche como a “besta de carga”, a besta que carrega o peso de todos os “tu deves”, é o homem que atira sobre si mesmo pesados fardos, pesadas culpas e que “se apressa para alcançar o deserto” assim como o homem também se apressa para alcançar o seu deserto metafísico, o nada.

O “tu deves” é simbolizado com a alegoria do dragão, enquanto o “eu quero!” é simbolizado pelo leão. Enquanto o leão ruga o “eu quero!”, o dragão aparece como obstáculo em seu caminho com escamas brilhantes de letras douradas com o imperativo “tu deves”. “[...] e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: todo o valor das coisas brilha em mim. Todos os valores já foram criados, e todos os valores criados: sou eu. Na verdade, não deve haver daqui por diante ‘eu quero’. Assim falou o dragão” (ZA, 2011, p. 30). O leão não estaria apto a criar novos valores, assim como o camelo também não, mas o leão, com violência, liberdade, força e coragem pode dizer “não!” a todos os “tu deves”, a todas as ilusões e arbitrariedades de tudo o que é profundo e sagrado no mundo.

O leão irrompe numa nova perspectiva de mundo, a da inocência da criança, como uma “santa afirmação” anunciada por Zarathustra através da transmutação do leão em criança, “na verdade, meus irmãos, para brincar o brinquedo dos criadores é necessário ser uma santa afirmação: o espírito quer agora a sua vontade; tendo perdido o mundo, quer ganhar para si o seu mundo” (ZA, 2011, p. 31). O termo “inocência” utilizado por Nietzsche para caracterizar a criança, simboliza a não-culpa, ou seja, está além ou aquém da culpa, é abandonar a tendência gregária, o espírito de rebanho, o ressentimento, é o não- ajoelhar-se diante de ilusões arbitrárias que condizem ao sagrado ou a algum tipo de além-mundo. A criança é a alegoria do dever de contrariar valores estabelecidos, é o poder de criação, é a liberdade e o *amor fati* diante do vir-a-ser, é o esquecimento como oportunidade de um novo começo como um “jogo, roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação” (ZA, 2011, p. 31). O esquecimento como uma das manifestações da vontade de poder, como uma potência salutar, como o que possibilita a novidade, o eterno movimento do devir, assim como Heráclito definiu a permanência da mudança e da transformação em sua célebre frase: “Tudo flui. Não se entra duas vezes no mesmo rio” (535 a. C. - 475 a. C.).

A literatura ocidental oferece um campo abundante para o deleite investigativo sobre a questão do esquecimento. Em *Os remédios para o amor* de Ovídio, encontramos um profícuo jogo da relação entre esquecimento e memória ao tratar acerca da cura de uma paixão, de um amor perdido. Esse jogo entre memória e esquecimento constitui o *modus*

*operandi* da terapêutica sugerida por Ovídio. A posologia não indica remédios farmacêuticos, mas antes uma autodeterminação compreendida como a coragem de “cortar o mal pela raiz”. Ovídio sugere então que a partir dessa decisão deve-se ter paciência para esquecer o que for preciso e lembrar o que for o necessário para não se ter recaídas.

[...] é mais seguro apagar a chama aos poucos do que de repente; cesse lentamente de amar e não terá recaídas a temer. Uma torrente é normalmente mais profunda do que um rio constante; [...] que o amor saia sutilmente; que se evapore no ar; que ele morra docemente e devagar (OVÍDIO, 2009, p. 144).

De início deve-se a memória fixar os olhos nas imperfeições da amada, pensar continuamente nos defeitos do ser amado, chegando ao ponto de enganar seu próprio julgamento. “O mal é vizinho do bem; enganamos-nos e fazemos às vezes acusações contra uma virtude como faríamos contra um vício. O quanto puder, examine sob um ponto de vista desfavorável as qualidades de sua amante” (OVÍDIO, 2009, p. 130). Além de lembrar-se dos defeitos do amado, deve-se pensar nos tormentos experimentados, recordá-los até que se deixe de amar. A partir de tais indicações, buscar também outros prazeres, se ocupando com várias atividades, inclusive com o trabalho. Evitar o ócio, a poesia, o teatro, pois o ócio é o melhor amigo do amor. Ele nos traz lembranças amorosas e estas devem ser evitadas porque despertam o amor, “a ferida avivada se reabre; aos enfermos a menor imprudência é perigosa” (OVÍDIO, 2009, p. 147).

Segundo Ovídio, é melhor não se queixar, não enumerar motivos de queixa contra o ser amado. Para ele, é melhor manter-se em silêncio, pois essa seria a melhor vingança. Mas a vingança não deve ser o estado permanente para o esquecedor de um amor. A paciência para se curar deve se pautar numa assimilação dos sentimentos de abandono deixados pelo amado canalha, deve-se buscar não alimentar sentimentos de rancor, de ressentimento. Pois, segundo ele, “é mais seguro e mais decente se separar em paz” (OVÍDIO, 2009, p. 144), ou seja, esquecer sem nenhum rancor. Simbolizando o abandono desse ressentimento, Ovídio nos indica que não devemos pensar no rival, mas caso pensemos e isso nos causar sofrimento, faz-se necessário para escapar a tal sofrimento, deixar de considerá-lo um inimigo. “Pelo menos, mesmo que a raiva persista, saúde-o; quando você puder, enfim, abraçá-lo, estará curado” (OVÍDIO, 2009, p. 149-150).

Percebemos então que o objetivo de um empreendimento como esse diante da mágoa de um amor, por exemplo, é se livrar do ressentimento, libertar-se dessa força

enfraquecedora, que solapa a vida. A terapêutica oferecida por Ovídio se mostra paradoxal exatamente por colocar a arte da memória a serviço da arte de esquecer. Nesse caso, a tarefa da memória nesse processo terapêutico seria a de chamar à lembrança todos os aspectos negativos do amado, incluindo a dor do amor causada. Depois colocar em ação as estratégias favoráveis ao esquecimento, evitando situações, objetos e lugares que remetem à figura amada. Por fim, para realmente se completar o processo do esquecimento, deve-se abrir espaço para o novo, isto é, para um novo amor. Se a arte da memória obtém sucesso em sua manifestação, aqui vemos a arte do esquecimento em prol da novidade, do “novo” nos conduzindo ao devir, ao vir-a-ser.

Esse último capítulo foi dividido em três momentos para tentarmos compreender de forma mais minuciosa a importância do conceito de ressentimento na filosofia nietzschiana a partir do recorte proposto neste trabalho. Primeiramente buscamos mostrar porque Nietzsche passa a utilizar o termo e o conceito ressentimento em sua filosofia. Para tanto, nos ativemos às possíveis influências literárias e filosóficas sofridas por Nietzsche. Seguindo o desenvolvimento proposto no que diz respeito à utilização do conceito de ressentimento, tentamos mostrar as diferenças entre uma postura baseada numa reação e uma postura dada à não ação. A reação que se efetiva imediatamente diante de uma ofensa não dá margem ao desejo de vingança ruminador que se caracteriza pela não ação. A reação que funciona como uma persistência do ressentir é, na verdade, não ação. Enquanto que, por outro lado, uma ação poderia se dar como uma reação de assimilação dos acontecimentos. Por fim, tentamos tratar essa relação de assimilação dos acontecimentos como uma espécie de psicologia do homem de ação, onde o esquecimento tem um papel de extrema importância se entendido como um processo que consegue dar cabo daquilo que impede o novo de surgir, ou seja, o ressentimento. Claro, não se trata de eliminar absolutamente o ressentimento, mas antes de dar espaço àquilo que não reprima a nossa capacidade de enfrentamento. Nietzsche nos sugere um tipo de homem que deve ser cultivado em nós mesmos, o homem com saúde para o enfrentamento do ressentimento. Deveríamos então, ficar atentos ao nosso modo de sentir para que não nos deixemos cativos como o tipo de homem de moral escrava ressentido.



## CONCLUSÃO

Todo o caminho percorrido até agora neste trabalho nos leva ao entendimento de que falar sobre o esquecimento a partir de Nietzsche é tentar esmiuçar uma pequena parte da complexa teia que envolve a ação humana. O que queremos dizer com isso? Todos nós passamos por situações na vida que nem sempre são agradáveis, e tanto experiências desagradáveis como também aquelas que são agradáveis. Gostaríamos de guardar comodamente em nosso espaço psíquico aquelas que nos foram agradáveis, gostaríamos que elas não se diluíssem absolutamente. Mas nada do que vivenciamos é realmente esquecido. Por um lado, isso é bom já que as boas lembranças são alegrias que podem nos servir como lenitivo diante das eventuais amarguras da existência. Por outro lado, isso é ruim porque as lembranças dessas eventuais amarguras da existência, dos infortúnios, das mágoas, das dores também não se apagam por completo. Ainda que haja eventuais blecautes da memória, não acreditamos num diluir absoluto das situações experienciadas. O que se observa é que com o tempo as experiências vivenciadas já não têm a mesma flama de quando registradas em nosso espaço psíquico. Não se trata aqui de explicarmos o que é o esquecimento da forma mais vulgar que o conhecemos, mas sim de tentar entender qual é o papel desse componente tão essencial para a saúde do homem observado por Nietzsche.

Antes de atribuímos alguma importância ao esquecimento devemos nos ater ao fato de que Nietzsche observou um processo de adoecimento do homem moderno. Este adoecimento estaria relacionado ao ressentimento e à falta de questionamento do valor dos valores sustentados pela moral. Entendemos, após a análise do começo e não origem do surgimento da utilização do termo por Nietzsche até as consequências de tal aplicação do termo em sua filosofia, que seguramente o ressentimento é o responsável pelo enfraquecimento fisiopsicológico do homem. Assim, podemos afirmar que o ressentimento é ponto central dessa discussão à qual nos propomos, não poderíamos falar do esquecimento proposto por Nietzsche sem antes nos atermos ao fato de que o esquecimento, se bem entendido, é um desdobramento do ressentimento. Claro, um desdobramento no sentido de que ele, o esquecimento seria a solução, ou melhor dizendo, creio que uma estratégia para se livrar do mal do ressentimento.

Não teríamos como simplesmente apagar as experiências vivenciadas por nós, mas poderíamos nos livrar delas, assimilando tais experiências. Não se trata de apagar ou simplesmente esquecer como o significado literal do termo esquecimento nos sugere, mas

como num processo de digestão orgânica, assimilar, digerir o que insiste em se fazer presente. Poderíamos imaginar se tivéssemos a capacidade de organizar o nosso espaço psíquico de maneira que as lembranças inúteis e devastadoras de nossa força fisiopsicológica não permanecessem disponíveis, com tão fácil acesso; como se existissem compartimentos nesse espaço, e o melhor lugar para as lembranças que geram ressentimentos deveriam permanecer nas gavetas, nos espaços, nos compartimentos menos acessíveis. Assimilar uma situação, uma ofensa, um aviltamento, uma injúria é o que contribui para a força criativa, eliminando o que enfraquece. Portanto, digerir no sentido já exposto aqui, seria um modo mais saudável de administrar um espaço psíquico de forma que este poderia ser mais bem aproveitado e utilizado por experiências novas e tonificantes.

Nietzsche faz analogia entre o corpo e o psíquico quando compara o processo de assimilação psíquica ao processo de digestão do estômago. E por isso mesmo, consideramos razoável usarmos a expressão “espaço psíquico”. Além disso, acreditamos que possivelmente esta foi uma maneira de Nietzsche articular a crítica que subjaz sua filosofia. O desmantelamento da metafísica em Nietzsche não é incidental, pois é o pressuposto necessário para levar a cabo a ideia de que o homem não é um ser do além-mundo que está passando por essa terra de sofrimentos para depois recuperar sua verdadeira vida no além-mundo prometido pelo pai que julga e que o absolve dos pecados. A ideia é que, se em Nietzsche não há a separação entre corpo e mente, ou corpo e alma, ou ainda, mundo sensível e mundo supra-sensível, então, o processo de assimilação psíquica não estaria separado do corpo, ou não haveria um hiato entre o homem e o mundo no qual ele está inserido. As vivências se dão no mundo dos homens, é nesse mundo que os homens se relacionam e experienciam sua breve passagem terrena. Imaginar que em outro plano poderíamos viver uma vida melhor, cheia de felicidade e contentamento é abdicar da única garantia de que temos, a de que estamos vivos e só podemos ser infelizes ou felizes nesse mundo mesmo do qual compartilhamos.

Muitos estudiosos já se ocuparam com discorrer sobre essa analogia que Nietzsche realiza em seu trabalho filosófico. A ideia de corpo em Nietzsche é bastante significativa em sua filosofia e possivelmente essa seja mesmo uma estratégia do mesmo para tentar salientar sua objeção em relação à separação dualística. Quiçá numa leitura precipitada podemos ser levados a pensar que Nietzsche no momento em que faz tal analogia poderia ter uma ideia de divisão entre somático e psíquico e isso seria um erro lamentável já que uma das preocupações de Nietzsche desde o início de sua trajetória filosófica foi a de eliminar qualquer ideia que possibilitasse ao homem uma divisão de corpo e alma como o era ao

menos desde Platão. Ao contrário, Nietzsche se opõe absolutamente a qualquer tipo de interpretação dualística, para ele o corpo e a mente são uma só coisa, tanto é que todos os processos psíquicos estão trabalhando ao mesmo tempo junto com os nossos órgãos vitais e físicos.

Tentamos em nosso trabalho construir um caminho onde puséssemos compreender melhor qual o sentido e relevância do esquecimento para Nietzsche. Partimos inicialmente da afirmação de Nietzsche presente na obra base deste trabalho, a *Genealogia da moral* quando na segunda dissertação ele afirma que o grande desafio da natureza teria sido criar um animal capaz de fazer promessas, já que o esquecimento seria uma força que atua de modo contrário e esta seria uma característica nata do bicho-homem. Ou seja, a própria natureza teria se encarregado de oferecer aos homens os meios necessários para que forjassem uma memória nesse animal dado ao esquecimento.

Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? ...O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do esquecimento (GM, 2009, p.43).

A questão é que tanto a memória quanto o esquecimento atuam como forças no homem, trata-se de uma relação onde uma força tenta se colocar sobre a outra no intenso processo do devir humano. Uma força necessita da outra para a manutenção da vida, mas mais ainda, para a plenitude dessa vida deve-se poder esquecer para que haja espaço psíquico para o devir seguir o seu curso imprevisível e rico de possibilidades.

Neste trabalho intentamos fazer um aparato conceitual das ideias de Nietzsche que nos possibilitasse empreender um caminho genealógico na filosofia nietzschiana do esquecimento. Para tanto, e apesar de termos iniciado o processo de pesquisa a partir da declaração de Nietzsche em *Genealogia da moral* acerca do esquecimento, conforme citamos um pouco acima, tentamos identificar na filosofia nietzschiana a utilização do termo “esquecimento” que poderia ter ocorrido em obras anteriores e posteriores à *Genealogia da moral*. Constatamos que houve a utilização em sentido distinto do que nos propusemos neste trabalho, mas não significa que esses sentidos teriam chegado ao ponto de se colocarem como opostos.

Abordamos também temas de extrema importância para se compreender qual é a visão de Nietzsche em relação ao homem moderno. Se esse homem moderno identificado por

Nietzsche sofria de um mal que o enfraquecia enquanto existência plena e criativa, poderíamos então, conjecturar que o esquecimento seria a solução para a doença. Consideramos assim que então não poderíamos falar do remédio sem falar da doença. Pois, se ao contrário, resolvêssemos apenas desenvolver o tema do esquecimento sem nos preocuparmos com um trabalho genealógico, não faria sentido algum tratá-lo como algo essencial para uma saúde forte, como Nietzsche mesmo o define. Neste caso, o leitor poderia se perguntar Por que o esquecimento é importante na filosofia nietzschiana? Para quê Nietzsche aponta o esquecimento como algo salutar? Contra o que o esquecimento se colocaria? Enfim, quando, onde e por que o esquecimento em Nietzsche?

O esquecimento abordado por Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* estaria relacionado ao “não lembrar” e ao desgaste do tempo sobre as coisas que podem se tornar gastas com a ação do tempo. Mais especificamente, Nietzsche tenta desenvolver uma crítica às verdades que são estabelecidas, quando na verdade, tratavam-se de metáforas criadas pelo próprio homem, portanto passíveis de mudanças, sem valor absoluto algum. Logo, seriam metáforas que adquiriram o valor de verdade pelo passar do tempo, pelo hábito e pelo esquecimento de que eram metáforas e não verdades absolutas. Em Nietzsche há um conceito axial para o entendimento de sua filosofia, referimo-nos à vontade de poder. A vontade de poder é o que possibilita o constante vir-a-ser, vontade de poder é vida e as criações humanas são frutos dessa vontade.

Frequentemente, o homem está em busca de respostas para a falta de sentido da incontornável contingência que circunda nossa existência. Portanto, somos movidos a buscar sentidos para a falta de sentido constituinte da vida. O que nos move a buscar tais respostas é a vontade de verdade e esta por sua vez, é uma manifestação da vontade de poder. Essa vontade de verdade teria sido para Nietzsche, o que possibilitou as criações humanas como a religião, a filosofia, a ciência. Quanto a essas criações Nietzsche também teceu críticas afirmando que todas essas criações que de algum modo se pretenderam verdades inquestionáveis, não deram conta do que é humano.

Por mais que em alguns pontos essas criações possam ajudar o homem a ter um amparo, um apoio para o enfrentamento do sem-sentido da vida, por exemplo, a religião constitui-se em uma das formas de apoio que reduzem esse homem que tem em si os meios possíveis para viver uma vida plena de capacidade criativa e fortalecedora que o eleve além da condição de mero seguidor de regras, de telespectador da vida para se tornar aquele que

cria que é forte, que é autônomo, que se dirige por si próprio. O homem deve tornar-se aquele que questiona tudo aquilo que chega até ele como uma verdade.

Nietzsche identificou no homem moderno tipos psicológicos distintos, tratam-se dos tipos de homens da moral nobre e os tipos de homens da moral escrava. Esses tipos surgiram a partir da inversão de valores impulsionada pelos homens do ressentimento, iniciada pelos judeus e levada a cabo pelos cristãos, pelos propagadores da moral cristã. O que era considerado como belo, forte, bom, vigorante na tábua de valores aristocrática, passa a ter o valor inverso com a moral cristã. Com esta, os valores que eram sinônimos de fraqueza passam a ser considerados bons. Essa inversão de valores e recriação do que se entendia por “bom ou mau” seria fruto da vontade de domínio que operou nos homens do ressentimento.

A suposta identificação de tipos psicológicos dos homens modernos pode ser entendida como um diagnóstico realizado por Nietzsche ao tentar compreender a cultura daquele homem inserido no contexto da modernidade. As criações do homem como a religião, a filosofia com seus ideais metafísicos, a ciência com a sua pretensa arrogância de detentora de respostas inquestionáveis, mobilizadas pelo ímpeto da vontade de verdade e, por conseguinte, pela vontade de poder foram vistas por Nietzsche como fracassos. Pois tudo até então que foi criado pelo homem com o intuito de amenizar a falta de sentido do devir, de oferecer respostas com ares de imutabilidade, eternidade, foi sinônimo de ilusão e auto-engano que em alguma medida ajuda a conservar a vida impedindo o homem de cair no niilismo suicida e destrutivo. Porém, conservar a vida, para Nietzsche, é pouco diante do potencial humano que deve ser estimulado a vir à tona. O homem, para Nietzsche, deve abandonar a arrogância de se considerar o ápice do desenvolvimento humano, a última medida de todas as coisas, as respostas falsas e confortantes que ele mesmo criou, para se lançar ao projeto do além-do-homem, ao projeto do *Übermensch* sugerido por Nietzsche.

A relação do homem com a história também deve ser um ponto a ser considerado segundo a interpretação nietzschiana que se faz a partir da *Segunda consideração extemporânea*, pois também a história como acúmulo de saber é constituinte da ciência que se celebra como verdade inquestionável. O sentido histórico deve ser reformulado para que se encontre nele uma forma de saber que lance o homem ao futuro e não o aprisione às garras do passado. Nietzsche não vê a história como fonte de registros da origem. Aliás, para ele, há uma diferença entre a origem e o começo que deve ser considerada. A história e o sentido histórico não podem ser vistos e utilizados como se estivessem aguardando serem descobertos por guardarem em si a verdadeira origem das coisas.

A moral nobre e a moral escrava, identificadas por Nietzsche como tipos psicológicos, nos ajuda a compreender o que estaria por trás dessa necessidade do homem de encontrar respostas, de se colocar como o detentor de saberes universais, de se colocar como medida última das coisas, enfim, nos ajuda a compreender que a nossa fraqueza como humanos consiste em não aceitarmos o vir-a-ser de tudo o que se entende como humano. Todos os saberes e respostas com ares de verdade absoluta criadas pelo homem só corroboram para a sua ânsia por auto-engano. Os homens oscilam entre o tipo nobre e o tipo gregário, não há uma posição certa e imutável. Por isso o projeto nietzschiano do *Übermensch* pode ser compreendido como um exercício contínuo de questionamento do valor dos valores que chegam até nós como respostas absolutas para aquilo que não tem respostas. O homem ressentido e tudo o que é valorado por este homem é fruto de sua incapacidade de criação, pois o homem que é ressentido não consegue pensar e criar por si mesmo, pois ele sempre procura recriar a partir de um outro, invertendo conforme lhe convém o que é criação do forte.

Em nosso trabalho o tema do ressentimento foi central para a discussão que nos propomos, ele está presente nas formulações morais que incutem no homem a culpa. A culpa é uma força enfraquecedora que é remanejada pelos propagadores da moral cristã. Um ponto importante a ser destacado é que Nietzsche não vê somente o cristianismo como o meio utilizado para a propagação de uma moral enfraquecedora, ou seja, ele não se coloca contra o cristianismo ou à ideia de Jesus.

Quem conhece a seriedade com a qual minha filosofia principiou a batalha contra o sentimento da vingança e da revanche, até chegar à doutrina do “livre-arbítrio” – a batalha contra o cristianismo é apenas um caso isolado dentro dela - , haverá de entender por que trago à luz minha conduta pessoal, minha certeza instintiva na práxis (EH, 2003, p. 36-37).

O que Nietzsche faz é chamar a atenção para esse tipo de moral propagada porque foi a mais vitoriosa dos tempos, mesmo que no mundo encontremos diferentes morais que inclusive negam o ideal cristão, ao negarem ainda estão arraigados no mesmo ideal. “Deus é uma resposta esbofeteada e grosseira, uma indelicadeza contra nós, os pensadores – no fundo apenas uma proibição esbofeteada e grosseira contra nós: vós não deveis pensar!” (EH, 2003, p. 44). Nietzsche tece sua crítica a todo saber que se coloca como absoluto porque para ele, qualquer saber que se pretenda supra-sensível, supra-humano, supra-mundano não pode ser considerado como algo que tenha sentido, que eleve o homem à sua verdadeira condição que é a de ser fiel à terra.

Para Nietzsche, o homem ocidental está enraizado nos preceitos morais limitadores que o conduzem a um apequenamento de si. O homem que se identifica ao tipo gregário, escravo assinalado por Nietzsche, é presa fácil do ressentimento. Destacamos aqui o ressentimento do indivíduo, mas é claro, não podemos desconsiderar que o ressentimento coletivo também é uma questão considerável. Transferir uma análise micro para uma macro-análise parece a princípio algo descabido, mas não o é se considerarmos que o ressentimento enquanto força age no indivíduo que sente a necessidade do calor daqueles que como ele também são ressentidos. É uma maneira de se fortalecerem, de encontrarem vias de escoamento de seus venenos já que se encontram sedentos de vingança. Não nos aprofundamos nessa questão do ressentimento coletivo, mas não poderíamos deixar de comentar sua importância.

Nietzsche sugeriu algumas maneiras de se livrar do ressentimento. É importante a análise feita por Nietzsche aos tipos psicológicos identificados por ele em *Genealogia da moral*. Para ele, o tipo nobre também poderia experimentar sentimentos como revolta, raiva, ódio e ressentimento, mas ele teria a seu favor uma capacidade de ação que não permitiria que sentimentos baixos e rasteiros como o ressentimento se impregnassem em sua constituição fisiopsicológica. Já o tipo escravo não conseguiria agir prontamente diante de uma ofensa, adiando sempre a sua reação, a sua reação não seria imediata como no tipo nobre, ao contrário, a reação implicaria numa não-ação imobilizadora causada pelo ressentimento levando esse tipo escravo a alimentar constantemente a sede de vingança subterrânea, pois de fato ela nunca aconteceria no plano efetivo e real.

Um dos modos de se libertar do ressentimento inclui a receita encontrada em *Ecce homo*, conforme a analogia feita por Nietzsche, como no fatalismo russo e a dieta do faquir, como uma forma de sobrevivência ao deparar-se em estado extremo de fraqueza, de doença. Essa forma de sobrevivência exige que simplesmente não se reaja, para que se gaste o mínimo possível de energia, para que assim se adquira forças o suficiente para enfim, livrar-se do ressentimento. Aqui então, exige-se num primeiro momento a não-ação para que se possa por fim agir.

Em qualquer um dos modos apresentados por Nietzsche encontramos a receita para a saúde forte: livrar-se do ressentimento. Para isso pede-se ação, mesmo que no caso da receita de *Ecce homo* indique-se uma não-ação de início, logo a não-ação é para que se tenha energias o suficiente para a ação. “Nos tempos da *décadence* eu os proibi a mim mesmo por serem daninhos; e assim que a vida voltou a ser abundante e orgulhosa o suficiente, proibi-os

por estarem abaixo de mim” (EH, 2003, p. 37). Tanto em *Ecce homo* quanto na definição dos tipos psicológicos encontrados em *Genealogia da moral*, é indicado que se deixe a força manifestar-se como força. Se considerarmos que o homem oscile entre os tipos psicológicos diagnosticados por Nietzsche, podemos compreender então, que o homem se encontra num estado não determinado do vir-a-ser. Sendo assim, diante de situações desagradáveis de ofensa, injúria, raiva, podemos reagir como um tipo escravo nos conduzindo pelos caminhos subterrâneos da não-ação ou podemos reagir como o tipo nobre, num processo de reação imediata, onde não haja tempo suficiente para o ressentimento cravar raízes em nosso ser.

A ação que se fala aqui consiste em reação imediata, assimilação, daí a analogia feita por Nietzsche, ao processo de digestão. Assimilar é o ponto determinante para a eliminação do sentimento estragado que se sente repetidamente, ou seja, o ressentimento. Portanto, assimilar significa esquecer. O esquecimento em Nietzsche está ligado à ideia de atividade, ação diante dos infortúnios da roda da vida. Nietzsche indica que o esquecimento é a saída para o ressentimento. Esquecer significa libertar-se, deixar surgir o novo, deixar o vir-a-ser agir no fluxo do humano.

Assim como suspender a respiração nos permite mergulhar mais fundo no oceano; da mesma forma suspender a turbulência mental através do esquecimento nos permite penetrar mais profundamente em nossas capacidades criativas, em nossas capacidades de sobressair às eventuais contingências desagradáveis do devir. Quanto mais hábeis estivermos neste processo, mais profundamente iremos, ou seja, mais teremos a capacidade de nos elevar como sugeriu Nietzsche em seu projeto do além-do-homem. A arte da memória deve ter como seu contraponto a arte de esquecer, para que num conjunto, sejam artifícios para a superação do último homem. Ousemos dizer que o esquecimento poderia estar mais próximo da memória do que poderíamos supor. Portanto, por que não uma arte do esquecimento?

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento (GM, 2009, p. 43).



## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, R. M. “Do recordar e do esquecer: a questão da memória em Agostinho, Nietzsche e Freud.” In: *Filosofia Unisinos*, 12 (3), set./ dez. 2011, p. 253-264.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006.

ASSOUN, P. L. *Freud et Nietzsche*. Paris: PUF, 1980.

AZEREDO, V. D. *Nietzsche e a dissolução da Moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

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

BENOIT, B. “Meio-dia; instante da mais curta sombra” in: *Cadernos Nietzsche*, n. 23, p. 7-26, Ed. GEN (Grupo de Estudos Nietzsche), São Paulo, 2007.

BERGSON, H. *Matéria e Memória/ Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad, de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BITTENCOURT, R. N. *Nietzsche e a decifração do mecanismo psicofisiológico do ressentimento*. In: *Ensaio Filosóficos*, v. 1, outubro/ 2010.

BLONDEL, É. “As asas de Nietzsche: filologia e genealogia.” In: *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*, Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Ed. Brasiliense 1985, p. 110-139.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche le corps et la culture/ La philosophie comme génèalogie philologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

BORGES, J. L. “Funes, o memorioso”, in: *Obras Completas I*. Trad. Flávio José Cardozo. Ed. Globo: São Paulo, 2005, p. 539-546.

BRUSSOTTI, M. “O eterno retorno do mesmo em Assim Falou Zaratustra.” In: *Estudos Nietzsche*, v. 3, n. 2, Curitiba, jul./dez. 2012, p. 149-167.

\_\_\_\_\_. “Ressentimento e Vontade de Nada.” Trad. Ernani Pinheiro Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, 8, 2000, p. 03-32.

CAMARGO, G. A. “Relações entre justiça e moral no pensamento de Nietzsche.” *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 1, jan. – jun. 2011, p. 79-97.

CAVALCANTI, A. H. “Nietzsche, a memória e a história: reflexões sobre a segunda consideração extemporânea.” *Revista Philosophos*, Goiânia, v.17, n. 2, jul. – dez. 2012, p. 77-105.

CHAVES, E. “Ética e estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte.” In: *ETHICA*, V.11, N.1 E 2, Rio de Janeiro, 2004, p. 45-66.

CLÉMENS, E. “Da leitura à história extemporânea.” In: *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy, Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg, p. 193-201, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

CORREIA, A. “Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche).” In: *O que nos faz pensar*. PUC: Rio de Janeiro, 2013, 57-74.

DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e Castigo*. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2004.

DÜHRING, E. “A satisfação transcendente da vingança.” (Apêndice do livro *O valor da vida/ Der Werth des Lebens*. Breslau: Verlag Von Eduard Trewendt, 1865, S. 219-234) Tradução: Antonio Edmilson Paschoal. In: *Estudos Nietzsche*, v. 2, n. 1, p. 123-138, Curitiba, jan./ jun. 2011.

FERRAZ, M. C. F. *Homo deletabilis / Corpo, Percepção, Esquecimento do século XIX a XXI*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2010.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche: esquecimento como atividade.” *Cadernos Nietzsche*, v. 7, p. 27-40, 1999.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: O Bufão dos Deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FINK, E. “Nova experiência do mundo em Nietzsche.” In: *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy, Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985, p. 168-192.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche's philosophy*. London; New York: Ed. Continuum, 2003.

FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, col. “Épiméthée”, 1971, os. 145-172. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, Freud, Marx”, *Cahiers de Royaumont*, t. VI, Paris, Ed. de Minuit, 1967, *Nietzsche*, ps. 183-200. (Colóquio de Royaumont, julho de 1964.) In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FREUD, S. *Totem e Tabu*. In: *Obras psicológicas completas*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *O Mal-Estar na Civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol.XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREZZATTI JR, W. A. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2006.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *História e narração em W. Benjamin*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.

GIACOIA JR., O. “Moralidade e memória: dramas do destino da alma.” In: PASCHOAL, A. E. E FREZZATTI., W. A. (orgs.) *120 anos de Para a Genealogia da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008, p.187-241.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche x Kant: Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

\_\_\_\_\_. *Labirintos da alma / Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche/O Humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

GRANIER, J. *Le probleme de La Vérité dans La philosophie de Nietzsche*. 2<sup>a</sup>. Ed. Paris: 1966, (2<sup>a</sup>. ed., 1969).

HÉRACLITE. *Fragments*. Trad. de Jean-François Pradeau. Paris: Ed. Flammarion, 2004.

JASPERS, K. *Nietzsche/ Introduction à sa Philosophie*. Trad. francesa de Henri Niel. Paris: Ed. Gallimard, 1950.

JULIÃO, J. N. “Sobre o prólogo do Zaratustra”. In: *Cadernos Nietzsche número 23*, São Paulo, 2007.

KAUFMANN, W. *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KEHL, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

KOFMAN, S. *Explosion I: de l’ “Ecce Homo” de Nietzsche*. Paris: Galilée, 1992.

\_\_\_\_\_. O/ Os “conceitos” de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação. In: *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy, Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985, p. 77-109.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée, 1983.

KUNDERA, M. *A insustentável leveza do ser*. Trad. de Teresa B. Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1985.

LEFRANC, J. *Compreender Nietzsche*. Trad. de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LEMM, V. “Nietzsche y el olvido del animal.” Trad. do inglês por Diego Rosselo. In: *ARBOR, Ciência, Pensamiento y Cultura*. CLXXXV 736 marzo-abril, p. 471-482, 2009.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press, tradução ao castelhano Diego Rosselo. Santiago de Chile: Editorial Universidad Diego Portales, 2009.

LÖWITH, K. “Nietzsche e a completude do ateísmo.” In: *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy, Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985, p. 140-167.

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Apresentação de Scarlett Marton, Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Ed. Annablume, 1997.

NETO, A. N. “Nietzsche e a Psicanálise.” In: *Cadernos Nietzsche*, v. 2, p. 41-53, 1997.

NIETZSCHE, F. W. *Kritische Studienausgabe* [KSA], 15 vol. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Aurora – Reflexões sobre os problemas morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Ed. Ediouro, 1983.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. de Marcelo Backes. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2006.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos 1885-1887*: volume VI. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos 1887-1889*: volume VII. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. 1ª Ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Schwarcz, 2009.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

\_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

\_\_\_\_\_. *Vontade de potência*. Trad. por Mário Ferreira dos Santos. Ed. Escala, São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos (Sobre o phatos da verdade)* Trad. de Pedro Sússekind. Editora 7 Letras, Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sabedoria para depois de amanhã*. Trad. de Karina Jannini. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

OLIVEIRAS, Alailson de. Nietzsche e a auto-superação da moral. (Antonio Edmilson Paschoal. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.) In: *Estudos Nietzsche*, v. 1, n. 1, p. 235-239, jan./jun. Curitiba, 2010.

OVÍDIO, Pubius Naso. *A arte de amar / Os remédios para o amor*. Trad. de Dúnia Marinho da Silva. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2009.

PASCHOAL, A. E. *Memória e esquecimento em Nietzsche*. In: *Falando de Nietzsche – Org. Vânia Dutra de Azeredo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche e Dühring: Ressentimento, Vingança e Justiça.” *Dissertatio*, V. 33, UFPel, p. 147-172, 2011.

\_\_\_\_\_. “Da polissemia dos conceitos 'ressentimento' e 'má consciência'.” *Revista Filos. Aurora*, v. 23, n. 32, p. 201-221, jan. – jun. 2011.

\_\_\_\_\_. “As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche.” *Revista Philosophos* 13 (1): 11-33, jan.— jun. 2008.

\_\_\_\_\_. “A palavra “Übermensch” nos escritos de Nietzsche.” In: *Cadernos Nietzsche número 23*, São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. “A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche.” *Estudos Nietzsche*, v. 3, n. 2, p. 183-206, Curitiba, jul./ dez. 2012.

\_\_\_\_\_. “Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do ‘homem do ressentimento’”, in: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, vol. 01, n. 01, p. 199-223, 2010.

\_\_\_\_\_. . “O perdão como sinal de força e saúde. Especulações em torno da filosofia de Friedrich Nietzsche” In: *BARRENECHEA*, Miguel Angel de (org.). *As dobras da memória*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008, p. 39-47.

PLATÃO. *A República*. 2ª edição, Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Ed. Escala, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Trad. de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Brasília: Ed da UNB, 2000.

RICOEUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.

RICHTER, C. *Nietzsche et les theories biologiques contemporaines*. Paris: Mercure de France, 1911.

SILVA, C. V. “Nietzsche, Freud e o problema da cultura.” In: *Cadernos Nietzsche*, v.8, p. 43-54, 2000.

STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.

WEINRICH, H. *Lete: Arte e crítica do esquecimento*. Trad. de Lya Luft. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.