

História e memória dos ressentimentos¹

Pierre Ansart²

O termo *(re)sentimento*, pela duplicação que exprime no que concerne ao *sentimento*, sugere uma relação particular com o tempo. Uma das definições do ressentimento põe o acento no fato de se lembrar, com amargura, com animosidade, dos males sofridos. Diferentemente da cólera, que designa uma reação violenta e imediata, o ressentimento implicaria a memória e seria intimamente ligado às lembranças dolorosas. Repensar o ressentimento convida, pois, a examinar a relação entre o sentimento e a memória e, de outro lado, a considerar a possibilidade de uma história dos sentimentos. Devemos, pois, refletir sobre três conceitos – Ressentimento, Memória, História – e estudar as relações entre os três termos. Vou me esforçar, assim, para reconsiderar as concepções, as definições de *Ressentimento*, depois colocarei a questão da *História* dos ressentimentos e, enfim, a da *Memória* dos ressentimentos. Essas três questões levantam o mesmo problema central, o das relações entre os

¹ Traduzido do francês por Maria das Graças de Souza. Publicado por primeira vez como “História e memória dos ressentimentos”, Tradução de Jacy Alves de Seixas. In: BRESCIANE, Stella; NAXARA, Marcia. *Memória e (Res)sentimento*. Indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora Unicamp, 2004. (3ª reimpressão 2021). Agradecemos à editora Unicamp, que gentilmente nos autorizou a publicação desse artigo, originalmente publicado em francês como “Histoire et mémoire des ressentiments”. In ANSART, Pierre (org). *Le ressentiment*. Bruxelas: Bruylant, 2002. Quando possível, indicamos as referências bibliográficas traduzidas ao português e publicadas em edições brasileiras.

² Pierre Ansart (20/02/1922 a 28/10/2016) foi professor emérito da Universidade de Paris-Diderot, especialista em Proudhon. Ele desenvolveu pesquisas sobre ideologias e utopias políticas ocidentais (marxismo, proudhonismo, anarquismo) e asiáticas (confucionismo) e seus significados sócio-históricos, por uma abordagem multidisciplinar entre sociologia, história e psicologia política.

afetos e a política, entre os sujeitos individuais em sua afetividade, entre as paixões e as práticas sociais ou políticas, e nos obrigam a abordar problemas que remetem à Psicologia Social, à Psicologia do político e à Psico-História em uma nova perspectiva.

Reconheçamos, preliminarmente, que uma pesquisa como esta só pode encontrar muitas reticências em nós mesmos. Deveremos considerar os rancores, os ódios, as invejas, os desejos de vingança, os fantasmas de morte, já que esses sentimentos e representações são designados pelo termo ressentimento. Vamos, pois, evocar a parte sombria, a parte inquietante e quase sempre aterrorizante da história, ao passo que, espontaneamente, nós nos desviamos dessa face destrutiva para nos dirigir, muito mais facilmente, às dimensões positivas das relações humanas.

Entretanto, se os ódios, os fantasmas da morte, as hostilidades ocultas fazem parte da história, devemos também nos esforçar, tanto quanto nos for possível, para compreendê-los e, se nos for possível, para explicá-los.

Nietzsche

Em seu ensaio de 1887, *A genealogia da moral*,³ Nietzsche inaugurou a problemática que está no ponto de partida de nossa reflexão, ao elaborar o conceito de ressentimento. Ora, a concepção elaborada neste texto comporta, como escreveu o próprio Nietzsche, uma parte de polêmica, de provocação, que torna a definição do ressentimento em parte enigmática.

O conceito de ressentimento é, na perspectiva nietzschiana, construído no ponto de encontro de três abordagens complementares: histórica, psicológica e sociopolítica.

Historicamente, o ressentimento seria o longínquo resultado de um conflito, de uma ação impetrada, no início de nossa era, pela religião judaico-cristã, contra os aristocratas guerreiros que tinham o privilégio de

³ NIETZSCHE, F. *La généalogie de la morale (Zur Genealogie der Moral)*. Paris: Gallimard Folio, 1971 [1887], conferir DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962 [Para a primeira obra, sugerimos a tradução: *A Genealogia da Moral*. Tradução de Carlos José de Menezes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009]

poder exprimir livremente e realizar sua vontade de potência no exercício de sua dominação. Nietzsche evoca várias configurações idênticas desta guerra civil: a luta dos filósofos platônicos contra os guerreiros gregos, a luta dos padres judaico-cristãos contra os nobres romanos, a dos povos germânicos contra os senhores arianos. Nesses diferentes casos de figura, ele encontra a mesma configuração histórica, caracterizada pela sublevação dos inferiores, a sublevação dos escravos contra os dominantes. Trata-se de diferentes formas da mesma guerra civil e cultural que continuou em uma história marcada por situações precisas, e Nietzsche evoca sucessivamente o declínio do Império Romano, a degenerescência do Império Germânico, a Reforma luterana, a Revolução de 1789, o sobressalto napoleônico.⁴

Dessa imensa história, Nietzsche retém mais ainda a história dos sentimentos e essencialmente a história do ódio. O que anima os padres contra os nobres guerreiros, os escravos contra seus mestres é o ódio e seus corolários, a inveja, o ciúme assassino, o desejo de vingança. Muitos mitos, teologias, muitos autores antes de Nietzsche haviam descrito o ódio e suas devastações: a Bíblia faz do assassinato de Abel um símbolo do ciúme delirante; Platão faz do ódio social a paixão dominante dos pobres contra os ricos em uma constituição oligárquica;⁵ Maquiavel faz da inveja raivosa a paixão mais perigosa para o poder do príncipe⁶. Mas não é esse ódio direto e assumido cuja história Nietzsche descreve, mas antes a de sua interiorização e sua denegação. O ponto central de sua denúncia designa, com efeito, e analisa esse trabalho psicológico pelo qual o ódio foi, ao mesmo tempo, interiorizado e reprimido pelos inferiores, denegado pelo que ele é e metamorfoseado em valor positivo: a inferioridade transformada em humildade aceita, a fraqueza disfarçada em amor pela justiça, o ódio

⁴ NIETZSCHE, F. *La généalogie de la morale (Zur Genealogie der Moral)*. Paris: Gallimard Folio, 1971, pp.52-55.

⁵ PLATÃO. *La République*. livros I-VIII. Tradução de Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1989 [1932], p. 551d. [Sugerimos a tradução: *A república*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.]

⁶ MAQUIAVEL, N. *Le Prince. Ouvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953 (1513), p. 39; [Sugerimos a tradução: *O Príncipe*. Tradução de Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 1999.]

“retornado” (*zurückgetretene Hass*), transformado, eventualmente, em ódio de si.

E, de outro lado, Nietzsche faz do ressentimento assim entendido uma verdadeira configuração psíquica e cultural, um *habitus*, próprio da civilização judaico-cristã, sua pretensa moral, que teria consequências sociais e políticas múltiplas e socialmente decisivas. Esse ressentimento estaria na base do igualitarismo democrático destrutivo, na fonte dos movimentos populares, socialistas e anarquistas e, em suma, na origem da decadência das sociedades ocidentais.

Assim, *A genealogia da moral*, texto sombrio e atormentado, entrelaça à concepção do ressentimento uma filosofia da história, uma crítica da religião, uma denúncia da moral, um conjunto de julgamentos sobre a via política da Europa deste fim do século XX e um diagnóstico de sua decadência. Texto no qual se cruzam esses múltiplos fios e do qual é difícil extrair uma definição do ressentimento sem abandonar toda uma parte das hipóteses que a constroem.

Max Scheler, Robert K. Merton

É a esse trabalho de identificação de uma definição pela desconstrução do conjunto de teses nietzscheanas que se dedicaram os que buscaram reter tão somente as significações do conceito de ressentimento. É o que propõe Max Scheler, ao tomar como objeto apenas a descrição fenomenológica do ressentimento. Ao fazer isso, ele abandona as hipóteses históricas de Nietzsche em favor de uma análise dos diferentes componentes do ressentimento, análise que poderia ser generalizada às diversas civilizações. E Max Scheler se separa, no essencial, das teses nietzscheanas, ao opor ao nihilismo de Nietzsche sua filosofia dos valores.⁷

Ao final dessa desconstrução da síntese nietzscheana, o sociólogo se esforçará para não conservar desses debates a não ser uma definição mínima e não dogmática do ressentimento. É o que propõe Robert K.

⁷ SCHELER, M. *L'homme du ressentiment (Vom Umsturz der Werte)*. Paris: Gallimard, 1958 [1912]. Tradução e revisão do alemão para o francês anônima.

Merton, em um artigo reproduzido em sua obra *Elementos de uma teoria e de método sociológico*⁸. Merton afasta as hipóteses que remetem à filosofia da história assim como da polêmica antirreligiosa, afasta os juízos gerais sobre a decadência do Ocidente, para reter apenas o sistema socioafetivo designado por esse termo ressentimento. Ele evita, assim, entrar no debate sobre a filosofia dos valores e sobre o niilismo, deixando essa discussão para a reflexão metafísica ou para a religião. Essa definição mínima retém, assim, três “elementos”, segundo o vocabulário de Merton: “O primeiro elemento se compõe de sentimentos difusos de ódio, inveja e hostilidade; o segundo é a sensação de ser impotente para exprimir de modo ativo esses sentimentos; o terceiro é a experiência sem cessar renovada dessa hostilidade impotente”⁹.

Essa definição faz, pois, do ressentimento, conforme uma parte do projeto de Nietzsche, um conjunto de “sentimentos”, em que domina o ódio, a inveja, o desejo de vingança e, de outra parte, o sentimento, a experiência da impotência, a “experiência sem cessar renovada” da impotência rancorosa.

Podemos nos satisfazer com essa definição, tendo em vista as situações históricas da segunda metade do século XX, que nos pôs na presença de tantos conflitos e violências que, parecem tiveram, por uma de suas determinações, formas diversas de ressentimentos coletivos: guerras civis e internacionais, crimes coletivos, conflitos raciais e religiosos, exterminações metodicamente organizadas de populações, genocídios? Parece-me que, para tornar possíveis as pesquisas concretas sobre os ressentimentos, seriam necessários muitos esclarecimentos e acréscimos à definição de Merton.

Complementos para uma definição

Em primeiro lugar, seria preciso prestar mais atenção à diversidade das formas de ressentimento e tratar mais dos ressentimentos, no plural,

⁸ MERTON, R. K. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris: Librairie Plon, 1965 [1953].

⁹ *Ibidem*, p. 188.

do que de um ressentimento que tomaria as dimensões de uma essência universal. Se admitimos, como o faz Max Scheler, que pode haver, por exemplo, um ressentimento ligado às relações entre classes de idade, concordaremos facilmente que se deve especificar as características de um tal sentimento e dar ênfase a tudo o que separa tais afetos difusos do ressentimento recíproco que pode opor, por exemplo, duas classes sociais ou ainda duas etnias¹⁰. Aliás, pode-se afirmar, *A genealogia da moral* apresenta dois tipos opostos de ressentimentos: o primeiro é amplamente comentado, é o dos fracos, dos dominados e dos padres ascéticos. Mas Nietzsche não esconde seu próprio ódio contra populações dominadas, contra padres judeus e cristãos, contra os socialistas e anarquistas, e expõe, explicitamente, essa segunda forma de ressentimento misturado com desprezo, que seria o dos nobres decaídos, de alguns destes super-homens cuja grandeza Nietzsche exalta, e que não teriam senão arrogância e desprezo por todos os fracos. Encontra-se, assim, evocado um outro ressentimento, eventualmente tão destrutivo quanto o primeiro: o ódio recalcado dos dominantes quando se encontram diante da revolta daqueles que consideravam como inferiores. Ressentimento que se reforça com o desejo de recuperar a autoridade perdida e de vingar a humilhação sofrida. Esse ódio não é menos “recalcado” e contido do que o do escravo: ele entra na prática dos dominantes de conter as manifestações de seu ódio e de seu desejo de vingança.

Um segundo esclarecimento concerniria à intensidade dos ressentimentos. Nietzsche, como Max Scheler, parece pensar que o ressentimento existe como um todo e que um indivíduo, um grupo, são ou não portadores de tal sentimento. A experiência comum nos põe antes em presença de intensidades variáveis e graduais. Seria bem arbitrário colocar no mesmo plano uma hostilidade comum tal como a que vemos se manifestar nas estratégias sutis de evitação entre comunidades culturais diferentes e, de outro lado, os delírios criminosos de um genocida. Em um texto sobre o ciúme, Freud propõe distinguir pelo menos três níveis de intensidade: primeiramente, o ciúme que qualifica de “comum” e de que

¹⁰ “A atitude da antiga geração a respeito da nova nos apresenta uma situação inteiramente carregada de ressentimento potencial”, segundo SCHELER, M. *L’homme du ressentiment (Vom Umsturz der Werte)*. Paris: Gallimard, 1958 [1912], p. 99.

cada um seria em geral portador; depois, o ciúme “constituído”, ligado a uma situação de rivalidade e acessível ao tratamento e à reflexão; enfim, o ciúme “delirante”, eventualmente suicidário¹¹. Deveríamos, ao que parece, inspirar-nos nessas distinções para abordar as situações concretas de ressentimento.

Uma terceira proposição seria colocar o acento, não somente nos sentimentos e afetos dos indivíduos, mas, complementarmente, nas representações, ideologias, imaginários, crenças (e logo nas religiões), discursos, dos quais se pode presumir que exercem um papel maior na manutenção e no devir dos ressentimentos. Nietzsche, como Max Scheler ou Norbert Elias, põe em evidência os sentimentos, os afetos, mas o estudo da duração e, eventualmente, das evoluções de um ressentimento nos levará à história das imagens, das palavras e dos conteúdos imaginários¹².

Uma quarta proposição concerne ao papel particular de certos indivíduos e grupos limitados, porta-vozes, escritores, líderes carismáticos, minorias ativas, no seio de movimentos sociais e de sensibilidades comuns. Nietzsche dá um bom exemplo dessas distinções quando acusa um grupo limitado, o dos padres, que ele considera como principais artesãos da formação de um ressentimento. Mas, com mais frequência, Nietzsche e Scheler não resistem às simplificações da linguagem e têm tendência a admitir que grandes grupos, o dos escravos, dos nobres, dos operários, têm todos as mesmas reações emocionais, as mesmas atitudes, o que nos é difícil admitir. Seria preciso refletir mais assiduamente sobre o papel daqueles que poderiam ser chamados de “provocadores” e de manipuladores do ressentimento.

A quinta proposição dirá respeito às consequências e manifestações do ressentimento. Sobre esse ponto, há uma mesma hesitação nas três definições de que havíamos nos lembrado. Todas põem em evidência o caráter de inibição e de impotência do ódio. Nietzsche opõe o que ele chama de “ódio retornado”, próprio do ressentimento, à agressividade direta do guerreiro, quando está no combate. Max Scheler assinala a “ruminação”

¹¹ FREUD, S.; LACAN, J. De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité, *Revue française de psychanalyse*, v. 5, pp. 391-401, 1932.

¹² ANSART, P. *La gestion des passions politiques*. Lausanne: L'âge d'Homme, 1983; *Les cliniciens des passions politiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

própria do homem do ressentimento. Quanto a Robert Merton, ele associa o ressentimento à impotência e o caracteriza, como havíamos lembrado, como “a experiência renovada da hostilidade impotente”. Se seguirmos suas indicações, será necessário limitar os efeitos do ressentimento apenas ao psiquismo dos indivíduos e levantar a hipótese de que a expressão, a manifestação, a exteriorização do ódio teriam como consequência fazê-lo desaparecer. As descrições de Nietzsche e de Scheler sobre esse ponto são hesitantes: elas insistem, ora sobre a ruminação, na incapacidade do indivíduo em manifestar seu ressentimento, ora na extensão dos signos, dos sintomas e das manifestações abertas ou indiretas dos ressentimentos. Essas hesitações designam, ao que me parece, uma questão essencial. Dificilmente se pode admitir que um sentimento cuja intensidade e força foram sublinhadas não tenham efeito, consequência, nem manifestação nas condutas dos indivíduos. O ódio retornado ao qual se refere Nietzsche é dinâmico, é indissociável das aspirações que são, em particular, desejos de vingança. Max Scheler aponta essa dinâmica do ressentimento, afirmando que ela é criadora de valores, ou seja, de finalidades sentidas como desejáveis pelos indivíduos e que eles procuram realizar. A questão essencial que está posta e à qual às vezes será difícil responder, portanto, será a de compreender e explicar de que modo o ressentimento se manifesta, de que comportamentos ele é fonte, que atitudes, que condutas ele inspira, consciente ou inconscientemente. Sem dúvida, este é um ponto essencial e particularmente significativo.

Tais passagens ao ato, à exteriorização se esclarecem, se consideramos as satisfações, os benefícios secundários que os ressentimentos podem proporcionar. Nietzsche evoca, no início de *A genealogia a moral*, a redefinição do bom e do mau, do bem e do mal, que se opera no ressentimento. Se somos vítimas de indivíduos que nos prejudicam e atingem nossas liberdades, é porque esses indivíduos são maus, enquanto nós mesmos somos bons. As forças que me são hostis são nefastas, perversas, enquanto eu mesmo sou justo e inocente desse mal que me é feito.

Então, os ressentimentos e os sentimentos compartilhados de hostilidade são um fator eminente de consenso e de solidariedade no seio do grupo. E as expressões, as manifestações (as “explosões de sentimento”, como afirma Nietzsche) podem ser gratificantes. O ódio

retornado, depois manifestado, cria uma solidariedade afetiva que, para além das rivalidades internas, permite a reconstituição de uma coesão, de uma identificação forte de cada um com seu grupo. Daí vem o fato, hoje em dia, da facilidade com a qual os indivíduos se reagrupam para gritar sua agressividade, inventar sinais festivos para exprimir seu desejo de vingança: jogar pedras nos símbolos dos inimigos, queimar personagens em efígie etc.

Nas disputas políticas, um ódio comum permite esquecer as querelas internas e assegura a reunião em uma mesma comunhão rancorosa. Marx fazia essa observação ao estudar os debates na Assembleia Nacional em Paris, em 1848-49, e mostrava como as facções políticas em rivalidade sobre todos os problemas podiam unir-se em um mesmo ódio contra um inimigo comum:

O partido da ordem, escreve Marx, apresenta, à primeira vista, o aspecto de um emaranhado de diferentes facções realistas que, não somente têm intrigas entre si para elevar cada uma, seu próprio pretendente ao trono e para excluir o pretendente da facção adversa, mas também se reúnem todas em um mesmo ódio e nos mesmos ataques contra a República.¹³

As questões que teremos de examinar concernem a estas situações: que solidariedade se torna possível pelo ressentimento coletivo? Como se operam as passagens ao ato? E como os provocadores e os demagogos utilizam os ressentimentos para suscitar essas fusões emocionais e assegurar-se, assim, do apoio dos cidadãos?

Esses esclarecimentos exigiriam ser completados por uma reflexão sobre os sentimentos e emoções que são criadores do ressentimento. Max Scheler cita, entre essas fontes, a inveja, o ciúme, o rancor, a maldade, o desejo de vingança.¹⁴ Seria preciso acrescentar a essa lista, e em primeiro

¹³ MARX, K. *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Éditions Sociales, 1969 [1852], p. 46. [Sugerimos a tradução: *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.]

¹⁴ “Entre as emoções e os sentimentos relevantes, deve-se colocar antes de tudo: o rancor e o desejo de se vingar, a maldade, o ciúme, a inveja e a malícia” diz SCHELER, M. *L’homme du ressentiment (Vom Umsturz der Werte)*. Paris: Gallimard, 1958 [1912], p. 14.

lugar, a experiência da humilhação e, sem dúvida, a experiência do medo. A humilhação não é somente o resultado de uma inferioridade, ela é a experiência de uma ferida do amor-próprio, experiência da negação de si e da estima de si que suscita o desejo de vingança. Quanto ao medo, do qual Maquiavel faz a mola principal do ódio, não é ele, em certos casos, um dos sentimentos poderosos que conduzem ao ressentimento e que explica, por exemplo, as explosões de vingança de uma população longamente dominada e mantida no temor?

Democracia e ressentimento

Após ter assim tentado trazer essas correções à definição do ressentimento, podemos examinar se essa questão do ressentimento pode ser aplicada à nossa situação política: o regime democrático favorece ou desfavorece a formação dos ressentimentos? Será que a democracia seria, de algum modo, a terapia? E, no seio das diversas formas de democracia, que fenômenos atuais favoreceriam a formação de “ódios retornados”, analisados por Nietzsche? Ao formular essas questões, buscamos uma interrogação muito antiga, renovando-a: Platão examinava que paixões eram suscitadas pelas diferentes constituições da Grécia. Alexis de Tocqueville procurava quais eram as “paixões gerais e dominantes” da aristocracia e as opunha às paixões da democracia.¹⁵

Uma resposta nos é imediatamente oferecida pela ideologia democrática. Segundo os apologistas da democracia, desde o século XVIII até nossos dias (de Voltaire a Habermas),¹⁶ um dos objetivos da democracia seria substituir as violências pela tolerância, o confronto dos ódios pelo

¹⁵ TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, Folio, 1961 [1835-1840]. [Sugerimos a tradução: *A Democracia na América - Leis e Costumes. De certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.]

¹⁶ HABERMAS, J. *Morale et communication; Conscience morale et activité communicationnelle*. Paris: Éditions du Cerf, 1986 [1983]. [Sugerimos a tradução: *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.]

confronto de opiniões, construir espaços de diálogo e de reflexão, o que teria como resultado liberar as expressões e superar os ódios pelo reconhecimento das pessoas e seus direitos. O diálogo democrático teria como efeito permitir a expressão das hostilidades e, portanto, sua transformação em reivindicações racionalizadas, sua moderação, pela tomada de consciência das oposições de interesses. A democracia seria eficaz para quebrar os sentimentos de impotência, tirando os indivíduos de suas rumações rancorosas, e fazendo deles responsáveis por si mesmos e membros ativos de uma sociedade de participação.

Trata-se, aqui, certamente, de um ideal, de um conjunto de valores a serem buscados, e podemos dizer de uma ideologia política, ou seja, de um conjunto de representações e de finalidades, que constituem modelos de ação, mas que ultrapassam largamente as realidades do presente e geralmente têm como objetivo ou resultado ocultar seus limites e seus fracassos. A Psicanálise e a Antropologia nos convidam a temperar o que poderiam ser nossas ilusões nesse domínio.

A advertência de Freud

Freud, em primeiro lugar, lembra-nos de que seria ilusório esperar, mesmo que seja no mundo da utopia, a erradicação completa dos ressentimentos. Sua resposta a esse problema não se situa no seio de uma investigação histórica, mas no nível mais geral e antropológico da ênfase dada às pulsões. E Freud não cessa de lembrar que a análise das pulsões inconscientes nos confronta com a dualidade pulsional do amor e do ódio. O exame do masoquismo, dos processos de identificação, dos comportamentos de agressão ou de ciúme não deixa de conduzir à redescoberta dessa dualidade incessantemente oposta e recomposta.¹⁷ Alguns psicanalistas, como Melanie Klein, irão mais longe nesse sentido, fazendo da experiência infantil primitiva a experiência inevitável do ódio e da agressividade. Essas indicações servem para nos fazer lembrar que,

¹⁷ FREUD, S. *Malaise dans la civilization (Das Unbehagen in der Kultur)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1871 [1930]. [Sugerimos a tradução: *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2011.]

se seguimos essas indicações da psicanálise freudiana ou kleiniana, devemos duvidar que alguma forma de sociedade possa fazer desaparecer a experiência do ódio, do ciúme, da inferioridade, da humilhação e das potencialidades permanentes de agressividade.¹⁸

Do mesmo modo, se consideramos a formação do eu, a estruturação da personalidade, a elaboração dos mecanismos de defesa, não é possível imaginar a eliminação da agressividade. O indivíduo tenta, no máximo, integrar as pulsões de agressão, e, nesse sentido, o ódio é, parcialmente, estruturante para o sujeito¹⁹. Para um grupo, a ideologia política, ao designar claramente os sinais do ódio ou do desprezo, pode fornecer aos membros do coletivo um reforço da estima de si e da segurança interior. Essa dinâmica geral é encontrada no nível dos grupos grandes, como se vê nas múltiplas formas de nacionalismos. A exaltação do grupo nacional comunica ao sujeito um alvo para suas necessidades de afeição, um amparo para a estima de si e o orgulho pessoal, ao mesmo tempo em que equilibra essa afeição pelo menosprezo pelas nações rivais. Esse fenômeno não é somente próprio do nacionalismo. Ele pode ser identificado nas comunidades religiosas, seitas e toda coletividade em rivalidade com outras.

Essas análises das raízes da vida psíquica põem em dúvida as afirmações de Nietzsche sobre a história do ressentimento. Para Freud, quaisquer que sejam as particularidades das evoluções históricas, pode-se esperar que as hostilidades, os ódios, assim como sua inibição, renovam-se sob formas variadas em todas as sociedades e em todas as culturas. Freud dá dois exemplos disso em sua obra de 1930, *Mal-estar na civilização*.²⁰ A respeito da Revolução Comunista de 1917, Freud exprime seu ceticismo em relação à esperança e, na sua opinião, à ilusão de que a supressão da propriedade privada, ao dar um fim ao ressentimento dos pobres contra

¹⁸ KLEIN, M.. RIVIÈRE, J. *L'amour et la haine*. Paris: Payot, 1937. ENRIQUEZ, Micheline. *Aux carrefours de la haine. Paranoïa, masochisme et apathie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1984.

¹⁹ FREUD, S. *Malaise dans la civilisation (Das Unbehagen in der Kultur)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1871 [1930], capítulo VIII.

²⁰ *Ibidem*, p. 66.

os ricos, marcaria o fim de todo ressentimento coletivo.²¹ Ele afirma que, em razão da necessidade permanente dos homens e das sociedades de encontrar inimigos para odiar, uma sociedade comunista não deixará de recriar outros inimigos e outros ressentimentos. De outro lado, ele retoma a questão de Nietzsche sobre o recalque do ódio, sobre o sofrimento da culpabilidade, mas atribui sua determinação às próprias condições da vida comum, à cultura, às necessidades normativas da cultura que se opõem inelutavelmente às pulsões individuais e introduzem o “mal-estar” na civilização.

Se seguirmos esse ceticismo de Freud (ou, podemos pensar, sua lucidez), devemos perder a ilusão de um fim do ressentimento e não esperar de uma organização política, e assim de uma democracia, a erradicação das invejas, ciúmes e ódios impotentes. Mas Freud não exclui de modo algum que os sistemas políticos favorecem mais ou menos os ressentimentos e também que as conjunturas particulares, como guerras, sejam condições que exacerbam os ódios e provocam, como ele escreve, o desencadeamento da barbárie.²² A questão da democracia como sistema que incita ou modera os ressentimentos deve, pois, ser posta, mesmo se afastamos decididamente a utopia de sua eficácia completa neste domínio: a democracia real é favorável ou não ao desenvolvimento dos ressentimentos?

Castas e ordens

Ora, se comparamos, em linhas gerais, os sistemas sociais, notamos que, dentre todos os regimes sociopolíticos, como um regime absolutamente não igualitário, tal como o sistema de castas na Índia, por causa da cultura que o acompanha, produzia mais obstáculos ao desenvolvimento dos ressentimentos do que o regime democrático. Max Scheler faz essa observação,²³ e as pesquisas sobre a cultura sobre as

²¹ FREUD, S. *Malaise dans la civilization (Das Unbehagen in der Kultur)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1871 [1930], capítulo VIII, pp. 67-68.

²² FREUD, S. *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*. In: FREUD, S. *Essais de psychanalyse*. Traduction D. S. Jankélévitch. Paris: Payot, 1977 [1916], pp. 231-264.

²³ SCHELER, M. *L'homme du ressentiment (Vom Umsturz der Werte)*. Paris: Gallimard, 1958 [1912], p. 37.

representações religiosas, sobre os modos de interiorização da clivagem entre o puro e o impuro, mostram como um sistema hierárquico e não individualista, ao acumular as distâncias simbólicas entre as castas, tendia a inibir as projeções rancorosas a respeito das castas superiores.²⁴ Ao contrário, em uma sociedade fundada no interesse individual e na busca sempre insatisfeita da igualdade, os ressentimentos poderão mais facilmente se dar livre curso. Alexis de Tocqueville faz uma observação análoga sobre o Antigo Regime, lembrando que uma sociedade fundada sobre a distribuição aparentemente inelutável em ordens hierarquizadas favorecia a aceitação das diferenças que eram vividas como sagradas, até pelo menos a Renascença.²⁵

Pode-se acrescentar ainda que os regimes totalitários, fascista e comunista, têm como estratégia ideológica favorecer a formação de um ódio dominante, um ódio exclusivo, de exacerbá-lo para fins de mobilização coletiva. Ódio dos governantes e das nações vitoriosas em 1918, pelo regime nazi; ódio dos capitalistas e proprietários, para o regime estalinista. Esses regimes tiveram em comum o fato de integrar em sua ideologia um ódio dominante, um ressentimento de Estado, participando da ocultação dos ressentimentos internos contra os dominantes e governantes no seio do regime em vigor.

Nessa comparação geral entre os regimes políticos, a democracia tem, pois, um lugar particular muito afastado das cidades de outrora, dos regimes de castas ou de ordens, sem evocar as pequenas comunidades de forte integração estudadas pelos etnólogos. Ao instituir o individualismo político, a liberdade de expressão, a pluralidade reconhecida das opiniões em um regime de economia de mercado, a democracia torna possíveis as expressões de ciúme, de inveja, seu formato, sua projeção sobre inimigos diversos, econômicos, políticos, religiosos, sobre as instituições ou sobre seus representantes individuais.

A ideologia liberal considera como evidente que o funcionamento da democracia deve ter como efeito a moderação dos ódios sociais e

²⁴ DUMONT, L. *Homo hierchicus: le systhème des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1979.

²⁵ TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, Folio, 1961 [1835-1840], p. 14.

os ressentimentos pela legalização das posições. O sufrágio universal e secreto seria, de algum modo, uma técnica de despassionalização: ao isolar cada eleitor, separando-o, na cabine de voto, do envolvimento das paixões coletivas, o regime eleitoral tenderia a desintegrar os ressentimentos e, em princípio, a enfraquecê-los. E, com efeito, uma longa história política, desde o século XVIII, não cessou, por meios de múltiplos caminhos, de confirmar essa confiança nos efeitos moderadores da democracia.

Mas, simultaneamente, o regime democrático, repousando sobre a pluralidade dos partidos em situação de concorrência, constrói e põe em cena o encontro conflituoso das frustrações e hostilidades. De fato, cada partido é levado, na concorrência política, a insurgir-se contra a injustiça, fundada ou suposta, da situação que limite a potência, à qual, na sua opinião, ele tem direito em razão da justeza da causa. Ele é levado a acusar de torpezas reais ou imaginárias os partidos adversos, facilmente denunciados como incapazes desonestos e, finalmente, perigosos para a coletividade. A partir daí, o apelo aos ressentimentos e sua manutenção constituem um verdadeiro recurso para os líderes políticos que são conduzidos a desenvolver os ressentimentos para mobilizar os eleitores em seu favor. A referência aos ressentimentos e insatisfações constitui, assim, um recurso, um capital indefinido de argumentos no seio do campo político nas lutas que lhe são inerentes.

A gestão democrática dos ressentimentos é, portanto, muito menos simples do que pensam os ideólogos da democracia. Esse sistema, tendo por vocação respeitar uma certa liberdade de expressão e tolerar as manifestações de hostilidades, é levado a organizar o que se pode chamar de uma “gestão” dos ressentimentos, desde que se entenda por isso, não o empreendimento concertado de alguns manipuladores de opinião, mas, sim, a ação não programada, todavia relativamente coerente das instituições e de seus agentes.

O regime democrático é, sim, com efeito, esse regime que, contrariamente aos regimes autoritários os absolutistas, tem vocação para ouvir os ecos dos ressentimentos, dar-lhes um certo direito de expressão, nos limites das leis, e favorecer a superação dos ódios pela discussão e pelas concessões. Os ressentimentos têm também um lugar, um papel no funcionamento público: por exemplo, a *manifestação pública* é um procedimento legalizado de expressão dos

descontentamentos e uma ameaça simbólica para os representantes que ficassem indiferentes a essa expressão. A história das políticas sociais desde os meados do século XIX é, assim, feita de manifestações múltiplas do ressentimento das classes operárias, desfavorecidas, e de respostas, ora dilatórias, ora efetivas, para responder a essas revoltas e para tentar acalmar a sua violência. Legislações do trabalho, instituição de salários, mínimos etc., todas essas iniciativas são respostas aos ressentimentos e tentativas de transformar o Estado em Providência tranquilizadora.²⁶ Nossos regimes atuais de social-democracia têm essa vocação essencial de gerir os ressentimentos econômicos e temperá-los. As políticas sociais são, poderíamos dizer, práticas que visam a atenuar as indignações, impedir que os descontentamentos se transformem em ressentimentos temíveis.

A História dos ressentimentos

A questão da história dos ressentimentos nos confronta com uma dificuldade permanente nas ciências históricas, de restituir e explicar o devir dos sentimentos individuais e coletivos, mas essa dificuldade assume, no caso dos ressentimentos, um relevo excepcional.

É certo que é infinitamente mais difícil retraçar a história dos ódios do que a dos fatos objetivos. O historiador das nações balcânicas nos relata, antes de tudo, os fatos, as datas dos conflitos que opuseram, desde o século XIV, as populações que hoje são nomeadas sérvias e albanesas no Kosovo, os deslocamentos de fronteira, as tensões para a ocupação das terras, as circunstâncias de ocupação alemã. Mas a tarefa do historiador é infinitamente mais delicada quando ele se propõe a analisar e compreender a evolução das hostilidades emocionais entre essas duas populações que, na realidade, viviam geralmente em boa harmonia e sem exclusão recíproca. Ao mesmo tempo, o historiador não duvida da importância decisiva dos ódios coletivos, mas encontra extrema dificuldade para compreender e fazer com que se compreendam todas as suas nuances e contradições.

²⁶ ROSANVALLON, P. *La crise de l'État-Providence*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

A dificuldade é dobrada quando se trata não somente de analisar os ódios, mas também de compreender e explicar aquilo que, precisamente, não é dito, não é proclamado, o que é negado e que, todavia, constitui um motivo de atitudes, concepções, percepções sociais. O objeto se furta; deve-se fazer uma hipótese de sua importância e reconstituir o invisível que é, se não totalmente inconsciente, é, pelo menos em parte, não consciente. É preciso levantar a hipótese do papel do inconsciente na política, hipótese necessariamente aventurosa em seu princípio e em suas realizações.

O historiador se vê na obrigação de acumular o estudo dos indícios, dos traços: estudar a repartição dos camponeses sobre o solo, estabelecer as curvas de casamentos mistos, observar as estratégias de prevenção, considerar os limites das terras e os litígios, recompor os rituais religiosos, observar que imagem apresentam uma da outra, retraçar a história particular de um estupro e dos rumores que o tornaram conhecido e o transformaram em crime simbólico etc. Tarefa delicada, que concerne mais ao estudo dos costumes, dos usos da vida cotidiana, do que à grande história política. O historiador tem também a obrigação de estudar as linguagens e os modos de comunicação e transformá-los em sintomas: das distâncias mantidas pela incompreensão recíproca das línguas, as imagens desvalorizadoras nos contos e nas brincadeiras familiares, nas representações agressivas veiculadas pelas religiões. E, ao cabo de todos esses trabalhos, será ainda necessário mostrar como esses costumes, essas atitudes e essas linguagens se compuseram para manter os ressentimentos e, eventualmente, para permitir ultrapassar a distância entre ressentimento e violência aprovada e encorajada.

Não se consegue chegar a essa clareza proporcionada pelo estudo dos fatos objetivos. Pensemos, por exemplo, nesse fenômeno novo que é a participação tão frequente das crianças e pré-adolescentes nas práticas de agressão, marcadas pelo ódio coletivo. Os exemplos se multiplicaram durante a guerra entre o Irã e o Iraque, de 1980 a 1988, na ocasião da Intifada (Guerra das Pedras), na Palestina, da Revolução Cultural da China, de 1966 a 1977, no Camboja ou na África negra. Que tipo de educação, de transmissão de estereótipos, levou essas crianças a poder facilmente consentir com a violência e, às vezes, praticar, ao que parece, os assassinatos sem culpabilidade?

Estamos nas fronteiras do que é conhecível, nos limites, certamente, dos conhecimentos claros. O estudo e a tomada em consideração dos ressentimentos nos levam necessariamente a zonas confusas e, em parte, incertas. E as memórias dos ressentimentos comportarão essas mesmas incertezas.

A memória dos ressentimentos

Após a segunda guerra mundial, desenvolveu-se uma literatura considerável para analisar ou tomar posição sobre a questão da memória dos fatos, a memória das violências, a memória das perseguições. O tema do “dever de memória” concerne, em primeiro lugar, à memória dos fatos, aos desafios e sofrimentos enfrentados, e somos exortados a não os esquecer.

A questão da memória dos ressentimentos é diferente. Trata-se, aqui, de uma outra questão, mais delicada, e que podemos dividir em várias interrogações: que memória conserva o indivíduo de seus próprios ressentimentos? E, de outro lado, que memória ele conserva dos ressentimentos de outrem do qual foi vítima? Que memória um grupo conserva de seus próprios ressentimentos e dos ressentimentos de inimigos dos quais foi vítima? E, em nossas democracias pluralistas, qual é a atitude dos poderes públicos diante das lembranças?

Parece-me que podemos distinguir quatro atitudes possíveis que atravessam, ao mesmo tempo, a memória individual e as memórias coletivas e que poderíamos formular assim: a tentação do esquecimento, a tentação da repetição, a tentação da revisão e, enfim, a da intensificação, da exasperação da memória dos ressentimentos.

1- A tentação do esquecimento

Marquemos bem a diferença entre o esquecimento dos fatos e o esquecimento dos ressentimentos. Por essa razão, por mais diversas e contraditórias que tenham sido as experiências de cada um, pode-se dizer que o indivíduo não esquece os fatos dos quais foi ator ou vítima, mas esquece, ou pelo menos se detém menos, das lembranças

dos ressentimentos. Os fatos organizados em uma cronologia têm a simplicidade do inelutável, já que passam tão logo não são mais vividos e sentidos, enquanto os ressentimentos são infinitamente mais incertos. Ou, mais frequentemente, o indivíduo tem tendência a se desviar de seus próprios ódios quando a história os tornou caducos. Do mesmo modo, tratando-se do ódio de que foi vítima, o indivíduo experimenta uma repugnância em conhecer e explorar o ressentimento daqueles dos quais foi objeto, em compreender o que é, para ele, irracional. Com muita frequência, nós nos contentamos, quando estamos nessa situação, com alguns juízos simples que nos permitem não entrar na lógica afetiva de nossos antigos adversários e que nos bastam para condená-los. Somos levados a isso, sem exceção, pelo próprio movimento de nossas novas experiências, pelo cuidado em não sentir o peso das psicologias agressivas ou mortíferas das quais que havíamos sofrido violências físicas ou simbólicas.

Essas medidas de proteção estão nos documentos públicos, por exemplo, nos manuais escolares que podem ser eloquentes sobre os fatos, mas que protegem os alunos da lembrança traumatizante dos ressentimentos.

2-A rememoração

Essa tentativa do esquecimento dos ressentimentos, que é também uma estratégia de apaziguamento, não pode suscitar senão a irritação de muitos, para os quais os ódios dos quais foram vítimas prolongam suas consequências no presente. Os franceses, vítimas da Guerra da Argélia, que tiveram de voltar para a França em 1962, abandonar seus bens e as terras que acreditavam ser suas, tiveram o sentimento de que seus compatriotas da metrópole faziam pouco caso de sua sorte. Muitos conceberam um rancor, não somente contra os governantes argelinos, mas também contra os governantes franceses. E, ainda hoje em dia, associações de “pieds noirs”²⁷ afirmam que seus direitos não foram realmente reconhecidos e

²⁷ “Pé negro” é uma expressão usada para se referir aos descendentes de europeus retornados do Norte da África para a França após a independência da Argélia.

pedem reparação. Essas associações não aceitam o esquecimento e organizam manifestações simbólicas para afirmar sua identidade. Eles mantêm uma suspeita contra as negligências das quais se consideram vítimas.

3-As revisões

Desse modo, abrem-se múltiplas querelas ou conflitos que puderam ser designados pela expressão “guerra de memória” e dos quais um dos motivos é a afirmação e a revisão das memórias e dos ressentimentos. Após a Segunda Guerra Mundial, depois de 1945, na França, haviam duas forças políticas preponderantes em rivalidade: de um lado, o governo do general de Gaulle e, de outro, o Partido Comunista.²⁸ O primeiro, nas festas e cerimônias oficiais, exaltava a continuidade da nação francesa para além das guerras e querelas internas; os segundos, em seus escritos e manifestações, exaltavam a resistência comunista e o papel da U.R.S.S. na vitória aliada. Guerra de memórias, o primeiro descrevendo a epopeia da França livre; os segundos descrevendo o combate popular pela justiça social e pela glória dos dirigentes comunistas. E, também, guerra de novos ressentimentos: gaullistas, suspeitando de submissão dos comunistas a Moscou, e comunistas suspeitando de dependência dos gaullistas da burguesia capitalista.

Em seguida, desenvolveu-se uma outra guerra de memória entre as vítimas da guerra e suas famílias, entre os resistentes e redes de resistência, de um lado, e as famílias vítimas de deportações, de outro.²⁹ A expressão “guerra de memórias” convém certamente mal para evocar os debates, as tomadas de posição, reivindicando a extensão, a importância, o caráter exemplar das provações sofridas. Batalhas que não podem ter campo de linhas definidas, já que tanto uns quanto outros foram vítimas da mesma ferocidade. Daí vem a organização de processos confusos nos

²⁸ MAMER, G. *Batailles pour mémoire: les commémorations en France 1944-1982*. Paris: Papyrus, 1983.

²⁹ CHAUMONT, J. M. *La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte, 1997.

quais as diferentes versões da história e as diferentes memórias pessoais e familiares são opostas.

4-A intensificação

O quarto e último caso é o que se poderia chamar de intensificação ou exasperação do ressentimento e que pode tomar a forma de um verdadeiro delírio do ressentimento, como foi possível constatar no totalitarismo nacional-socialista. Sabe-se qual o uso repetitivo a propaganda hitlerista, após a ascensão ao poder, em 1933, fez da humilhação de 1918 e do desejo de revanche, de vingança, como foi desenvolvido, exasperado, o ódio da riqueza capitalista, o ódio contra os judeus, contra os franco-maçons. Mas o que aconteceu com o ressentimento? Será que somos capazes de sustentar o esforço de pensar o ódio delirante? Será que as vítimas são capazes, como são capazes de evocar os fatos da perseguição, de buscar a reconstituição do ódio assassino? Não estaríamos, aqui, nos limites das possibilidades da memória, para além do que a memória pode suportar?

Constata-se que, na abundância dos ensaios escritos pelas vítimas das perseguições, encontram-se relativamente poucas análises aprofundadas sobre os ressentimentos próprios de seus perseguidores. Os trabalhos mais aprofundados sobre essa interrogação saíram, não de memórias individuais, mas de pesquisas de caráter científico e histórico. Dois trabalhos desse tipo respondem, por exemplo, a esse problema: a obra de Hannah Arendt *Eichmann em Jerusalém*³⁰ e *Os carrascos voluntários de Hitler*³¹, de D. J. Goldhagen. E talvez essas obras, de teses divergentes, possam nos fazer compreender a extrema reticência das memórias para reconstituir esses ressentimentos, pois, ou bem, como mostra Hannah Arendt, o ódio delirante torna-se inútil para a realização dos massacres coletivos e a lógica de uma burocracia substitui, de fato, as paixões do ódio, ou então, como afirma Goldhagen, uma crença elementar sobre o suposto perigo de uma população bastaria para suscitar uma “boa vontade” entre

³⁰ ARENDT, H. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1966.

³¹ GOLDHAGEN, D. J. *Les bourreaux volontaires de Hitler, les allemands ordinaires et l'holocauste*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

os cidadãos comuns para efetuar as perseguições. Nas duas hipóteses, não é certo que uma memória possa ir até o termo da reconstrução desse passado. Sem dúvida, chegamos, aqui, nos limites das possibilidades da memória, e só a pesquisa histórica pode assumir essas questões.

Para terminar, e voltando à *Genealogia da moral*, poderíamos retomar a lição de Nietzsche, que nos adverte indiretamente sobre a importância da reflexão sobre o ressentimento, em razão da destrutividade que ele torna possível. Talvez fosse urgente manifestar a vigilância a respeito das ameaças constituídas pelos encorajamentos atuais a novos ressentimentos e sua legitimação estatal. Podemos nos inquietar, por exemplo, ao ouvir a propaganda oficial conclamar tão vigorosamente ao ódio contra os inimigos reais ou supostos, transformando, assim, tantos jornalistas como manipuladores de opinião em militantes de causas governamentais contra novos bodes expiatórios. Parece que se reproduz, sob nossas vistas, um deslizamento que Platão já estigmatizava, do desprezo para o ódio. Um deslizamento que substitui confusamente o desprezo pelo ódio. Desprezo dos ricos pelos fracos, desprezo de uma classe dirigente poderosa contra as oposições a seu poder, desprezo que pode se transformar em ódio quando os dominantes se sentem ou se creem ameaçados em sua hegemonia e seus interesses. Esta talvez seja uma nova dimensão desse despotismo democrático temido e anunciado por Tocqueville.

Referências bibliográficas

ANSART, P. *La gestion des passions politiques*. Lausanne: L'âge d'Homme, 1983.

ANSART, P. *Les cliniciens des passions politiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

ARENDT, H. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1966.

CHAUMONT, J. M. *La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte, 1997.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

DUMONT, L. *Homo hierchicus: le systhème des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1979.

ENRIQUEZ, Micheline. *Aux carrefours de la haine. Paranoïa, masochisme et apathie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1984.

FREUD, S. Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. In: FREUD, S. *Essais de psychanalyse*. Traduction D. S. Jankélévitch. Paris: Payot, 1977 [1916], pp. 231-264.

FREUD, S. *Malaise dans la civilization (Das Unbehagen in der Kultur)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1871 [1930].

GOLDHAGEN, D. J. *Les bourreaux volontaires de Hitler, les allemands ordinaires et l'holocauste*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

HABERMAS, J. *Morale et communication; Conscience morale et activité communicationnelle*. Paris: Éditions du Cerf, 1986 [1983].

KLEIN, M.. RIVIÈRE, J. *L'amour et la haine*. Paris: Payot, 1937.

MAMER, G. *Batailles pour mémoire: les commémorations en France 1944-1982*. Paris: Papyrus, 1983.

MAQUIAVEL, N. *Le Prince. Ouvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953 (1513).

MARX, K. *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Éditions Sociales, 1969 [1852].

MERTON, R. K. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris: Librairie Plon, 1965 [1953].

NIETZSCHE, F. *La généalogie de la morale (Zur Genealogie der Moral)*. Paris: Gallimard Folio, 1971 [1887].

PLATÃO. *La République*. livres I-VIII. Tradução de Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1989 [1932].

ROSANVALLON, P. *La crise de l'État-Providence*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

SCHELER, M. *L'homme du ressentiment (Vom Umsturz der Werte)*. Paris: Gallimard, 1958 [1912].

TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, Folio, 1961 [1835-1840].