

A INTERPRETAÇÃO DELEUZEANA DA GENEALOGIA DA MORAL

Péricles Pereira de Sousa¹
Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES)

RESUMO:

O texto tem o objetivo de apresentar como o filósofo francês Gilles Deleuze, a partir da obra *Nietzsche e a Filosofia*, interpreta a *Genealogia da Moral*, obra escrita pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, levando em consideração as formas mais gerais do niilismo: ressentimento, má consciência e ideal ascético.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica; Genealogia; Ressentimento; Má Consciência; Ideal Ascético.

THE DELEUZEANA INTERPRETATION OF THE GENEALOGY OF MORALS.

ABSTRACT:

The text aims to present how the french philosopher Gilles Deleuze, from the work *Nietzsche and Philosophy*, interprets the *Genealogy of Morals*, a work written by german philosopher Friedrich Nietzsche, taking into account the more general forms of nihilism: resentment, bad conscience and the ascetic ideal.

KEYWORDS: Critical; Genealogy; Resentment; Bad Conscience; Ascetic Ideal.

Existiria algo de secreto e, por isso mesmo, absolutamente intrigante, quando se toma contato com a história do pensamento. É que os problemas que o cercam parecem se constituir em conformidade com as imagens que lhe são atribuídas. Imagens do pensamento? Certamente! Se se compreender por imagens as condições pelas quais o pensamento seria possível, e seria

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Paulo – Brasil. Professor e membro do Grupo de Pesquisa em História da Filosofia Moderna e Contemporânea e do Grupo Pensamento Contemporâneo, ambos do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), Minas Gerais – Brasil. Membro do GT Gilles Deleuze.

possível tendo em vista aquilo que se propõe a encarar, sem o qual o ato de pensar seria impossível. No século XVII, por exemplo, o principal adversário a ser enfrentado, de direito, pelo pensamento, seria o erro. O erro corresponderia, portanto, ao elemento negativo do pensamento, àquilo que ele deveria confrontar, uma vez que a sua imagem se vincularia, de direito, à busca da verdade como um ato positivo: Platão, Descartes etc. O problema era, então, compreender como o homem, ser racional, confundiria o verdadeiro com o falso. No século XVIII, por outro lado, uma mudança notável ocorrerá, salto silencioso e sombrio que indicará que o grande terror vivido pelo pensamento não consistirá mais, ou não deveria mais consistir, em ter no erro aquilo que o ameaçaria, já que o problema seria que o homem racional, em vez de perder-se em erros, mergulharia em ilusões, sendo a própria razão não apenas apta a produzir, de direito, tais ilusões, mas a levar a natureza humana aos cumes do delírio: Hume, Kant etc. O problema consistia, portanto, em entender como seria possível à própria razão, faculdade humana, delirar. Finalmente, no século XIX, percebe-se outra mudança, pois não se trataria mais de reconhecer no erro, ou nas ilusões internas, aquilo que ameaçaria, de direito, o ato do pensamento, já que o problema, nesse momento, seria que o homem moderno, herdeiro do iluminismo, não deixaria de falar besteira: Nietzsche etc. Consequentemente, o problema será descobrir como seria possível que a besteira tenha se tornado, de direito, aquilo que seria capaz de ameaçar o pensamento desses seres iluminados pela razão. Quanto ao século XX e, sobretudo, XXI tudo parece sugerir que aquilo que ameaçaria, de direito, o ato de pensar, configurando-se num repulsivo inimigo, não se limitaria mais ao erro, à ilusão ou à besteira, pois o problema agora seria que o espírito humano, na sua versão mais atual, teria se transformado num ser estúpido, sendo a estupidez (DIAS, 1995, p. 35, 63.) aquilo que contribuiria para que o homem seguisse impedido, de direito, de pensar. Compreenderam? Será que fui compreendido? É certo que não! Porém, talvez a leitura da *Genealogia da Moral*, obra polêmica escrita por Nietzsche, possa indicar alguma coisa, principalmente quando se tem em vista o modo como Deleuze a interpretaria, colocando em destaque o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético como as formas gerais do niilismo, e que permitiria compreender essa situação dramática que cercaria o pensamento (DELEUZE, 1990, p. 51-79).

No ano de 1962, o filósofo francês Gilles Deleuze publica *Nietzsche e a Filosofia*. Trata-se de um acontecimento da mais alta relevância que, como uma rajada de ar carregada de inventividade, como algo inesperado e que teria na intempestividade do pensamento a sua base mais poderosa, afirmará que a filosofia e o filósofo sofrerão uma mudança das mais importantes: uma vez que, através Nietzsche, a filosofia passaria a conviver com outra imagem, assim como o filósofo com outra função, na exata medida em que ele introduziria na filosofia os conceitos de sentido e valor,

assim como o aforismo e o poema como formas de expressão, tornando o filósofo um genealogista e a filosofia uma crítica. Filosofia crítica? Estranha afirmação que daria à filosofia uma qualidade que, desde sempre, estaria ligada a ela. Afirmar que o filósofo torna-se um genealogista talvez implique em alguma novidade. Porém, que novidade teria em afirmar que a filosofia, ao tornar-se crítica, conquistaria uma nova imagem? Uma afirmação dessa não carregaria um tom tautológico, portanto, o eco de algo redundante? Não seria isso que a *Genealogia da Moral*, texto surpreendente, crítico e agressivo revelaria. Em seu prólogo, Nietzsche afirmaria que, desde muito cedo, quando ainda era criança, cujo coração e seu tempo se dividiam entre Deus e brinquedos, lhe ocorrera levantar pela primeira vez a questão: de onde se *originariam* o bem e o mal? Entretanto, na medida em que adquiriu a idade necessária para lidar com um problema tão sério, com algo que sempre o acompanharia como se tratasse de um *a priori*, como uma sombra inesperada refletida por uma luz enigmática, o filósofo alemão, ao separar o preconceito teológico do moral, ao cultivar uma educação histórica, etimológica, psicológica e fisiológica, transformou o tom do problema em outro: *sob que condições* o homem inventaria os juízos bom e mau? E que valor teria eles? Obstruiriam ou promoveriam o crescimento do homem? Seriam indícios de miséria ou plenitude de vida? (NIETZSCHE, 1999, Prólogo, Seção 03) Problema que não seria insensível ao processo pelo qual o homem moderno se via cada vez mais mergulhado na moral da compaixão, perdido na sublime tentação do nada, que teria tornado doentes mesmo aqueles que talvez pudessem se impor a esse ambiente inóspito, de ar ruim e perspectivas baixas, como é o caso de Schopenhauer, e que, ao contrário, acabaria servindo de emblema para uma nova forma de budismo, o budismo europeu, melhor, o niilismo europeu (MOURA, 2005, p.23-55).

Ao colocar-se como adversário dessa atmosfera sombria, Nietzsche seria forçado a aperfeiçoar o seu instrumento de investigação, com a intenção de compreender como fora possível que algo tão sinistro pudesse ter ocorrido à cultura europeia, anunciando a necessidade de uma nova exigência: exigência que sugeriria *uma crítica dos valores morais, onde o valor dos próprios valores passaria ser colocado em questão, sendo necessário o conhecimento das condições e circunstâncias em que nasceriam, se desenvolveriam e seriam modificados* (NIETZSCHE, 1999, Prólogo, Seção 06). Ao impor a si e a toda a humanidade um desafio tão grande, o filósofo alemão lançaria um olhar ao redor, com a expectativa de encontrar camaradas que lhe acompanhasse nessa luta indigesta (NIETZSCHE, 1999, Prólogo, Seção 07). Kant, Hegel e Schopenhauer? Paul Reé e Psicólogos Ingleses? Por acaso seria possível contar com a ousadia desses trabalhadores do saber? Não seria melhor rir desses funcionários da história, filosofia e psicologia? De todo modo, o que estaria em jogo seria o impedimento em aceitar o caráter eterno dos valores, pois não parece existir nada que impediria de tratá-los a partir da história ou

devir, cabendo ao genealogista tal tarefa. Será que os psicólogos ingleses seriam capazes de assumir tal desafio? Os psicólogos ingleses acreditariam que, por não tomarem por finalidade um bem metafísico, estariam se opondo à metafísica e desenvolvendo uma análise científica dos valores morais. Porém, Nietzsche indicaria que esse procedimento em relação à moral revelaria apenas certo rancor subterrâneo ao cristianismo e a Platão. Ao deslocar a utilidade atual de uma coisa para a sua origem, os psicólogos ingleses pensariam a finalidade atual como uma causa que estaria dada desde a origem, como se houvesse uma essência que atravessaria o tempo sem sofrer qualquer ação, desenvolvendo-se linearmente ao longo da história, conquistando uma perfeição cada vez maior (NIETZSCHE, 2001, Seção 228). O mesmo se daria com os trabalhadores da filosofia, que se colocariam diante dos valores, sem se perguntarem pelo valor desses valores, tomando-os como pressupostos para estabelecer suas fórmulas sobre a moral, a ciência, a política etc. A partir do momento em que assumiriam os valores como dados, eles buscariam um solo metafísico que pudesse justificá-los ou torná-los compreensíveis (NIETZSCHE, 2001, Seção 211). Ao utilizar a história como instrumento de suas reflexões, o filósofo alemão discordará completamente dos psicólogos ingleses e dos trabalhadores da filosofia, dando uma direção absolutamente nova para o problema.

Ao mostrar que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, seria reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira inteiramente nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, o genealogista partiria do princípio de que todo acontecimento seria um subjugar e assenhorear, pressupondo um novo arranjo no qual o sentido e a finalidade anteriormente dadas seriam obscurecidos ou apagados. Ao tomar algo como um signo e sua história como uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações, o genealogista mostraria que, em seu começo histórico, não haveria qualquer identidade suprema, pois toda construção teria por fonte o acaso de uma multiplicidade de forças em jogo permanente (FOUCAULT, 2006, p.17). Assim, se existiria algum caráter de necessidade e de cálculo nesse jogo, isso ocorreria não porque vigorariam leis, mas sim pela falta completa de qualquer lei. A única lei seria a vontade de poder que, ao buscar novas interpretações, ao criar novos sentidos, tiraria daí suas últimas consequências (NIETZSCHE, 1999, Dissertação II, Seção 12). Na verdade, a concepção nietzscheana da história escaparia a compreensão moderna, pois o que seria a história, a psicologia, a fisiologia, se não estivessem engajadas num projeto de investigação dos valores morais? Contudo, não seria essa concepção da história que poderia ser encontrada nos contemporâneos de Nietzsche, uma vez que a história, adotada pelos psicólogos ingleses e trabalhadores da filosofia, respeitaria o princípio teleológico da metafísica supondo que as coisas cruzariam a história eternamente idênticas a si mesmas, pois o fim já estaria dado de

forma essencial na sua origem, determinando a coisa a evoluir em direção a esse fim. Ao buscar estabelecer uma oposição entre história e metafísica, Nietzsche resgataria a história das teias da metafísica. Opondo aos conceitos estáticos da metafísica a ideia de que nada se fixaria na história, mas que a história seria um fluir de signos, dominações, forças e vontades de poder, o genealogista indicaria que não existiria a história de uma coisa, mas de um signo. Transformada num signo, a coisa deixaria de ser compreendida como estável para assumir um caráter sempre provisório. Isso quer dizer que recolocar uma coisa na história corresponderia a resgatar a sua fluidez. Ao considerar a ideia de sintomatologia, o papel do genealogista seria buscar apontar a constituição dos sinais, mostrar as diferentes interpretações que lhes dariam sentido, indicando as forças que lhes possibilitariam a emergência (PASCHOAL, 2003, p.67-89). Ao se colocar contra a tendência a considerar o valor dos valores como dados, como além de todo questionamento, a genealogia teria o objetivo de colocar em questão o valor desses valores através do conhecimento das condições do seu nascimento, desenvolvimento e modificação. Voltando-se contra as hipóteses metafísicas no azul, presentes tanto nas teorias dos psicólogos ingleses, quanto nas reflexões dos trabalhadores filosóficos, o filósofo alemão exigiria a presença do cinza, da coisa documentada, do realmente ocorrido, na história formulada pelo genealogista (NIETZSCHE, 1999, Prólogo, Seção 07).

A imagem patética que, ainda hoje, parece pesar sobre a filosofia, a imagem do filósofo como um sábio, amigo da sabedoria, quanta dor de cabeça e mal-entendido essa concepção já teria promovido. Confundir o amigo da sabedoria com o sábio, como se o amigo da sabedoria tendesse a se tornar um sábio, só poderia ser uma brincadeira de mau gosto, uma interpretação tipicamente religiosa, que teria na figura do sacerdote ascético um modelo ideal para o filósofo. E o pior é que a filosofia parece ter enormes dificuldades para se livrar dessa imagem que lhe foi atribuída. Não seria isso o que se passaria com Kant? Não seria preciso ver no criticismo kantiano os últimos resquícios de um modelo que confundiria a filosofia com a sabedoria religiosa, confundindo o filósofo com um sábio ou um sacerdote. A crítica devendo ser total, nada lhe escaparia. A crítica sendo positiva, uma nova potência do conhecimento seria descoberta. A crítica como imanente, a razão seria a responsável por esse grande projeto. O filósofo como um juiz de tribunal, que estaria habilitado a conduzir um tribunal da razão, que perguntaria pelas condições de possibilidades do conhecimento, pelos juízos sintéticos *a priori* nas ciências, que se comoveria com a situação de ruína da metafísica, que não abriria mão da verdade como imagem do pensamento etc. Não se poderia deixar de reconhecer que, através de Kant, o pensamento passaria a se preocupar com um novo adversário, pois as ilusões se transformariam num dos seus piores inimigos, já que a razão seria capaz de delirar num dos seus domínios. Porém, o sábio de Königsberg continuará obcecado pela verdade, tornando-

se o último dos filósofos clássicos: o *verdadeiro conhecimento*, a *verdadeira moral*, o *verdadeiro ideal*. Será que ainda existiria tolerância para isso? Será que ainda seria preciso ter algum tipo de tolerância para um projeto complacente como esse com os valores vigentes? Por isso Deleuze pode afirmar que o filósofo, conforme Nietzsche, seria o genealogista e não um juiz de tribunal de acordo com Kant. Que importância existiria em inventariar valores existentes, em criticar as coisas existentes em nome dos valores estabelecidos? Criticar os valores fazendo-os derivar de fatos objetivos, em conformidade com os psicólogos ingleses, também não seria grande coisa, pois a filosofia se perderia naquilo que vale em si ou que vale para todos. Ao se voltar contra a ideia de fundamento, que manteria os valores indiferentes à sua origem, e contra a ideia de derivação causal, que colocaria uma origem indiferente aos valores, o genealogista consideraria, ao mesmo tempo, o valor da origem e a origem dos valores, opondo-se de forma radical ao caráter absoluto ou utilitário dos mesmos. Genealogia significaria origem ou nascimento, porém, a partir da diferença e da distância na origem. Genealogia quer dizer, portanto, nobreza e baixeza, o nobre ou o escravo, na origem, pois esses seriam os elementos propriamente diferenciais, genealógicos ou críticos (DELEUZE, 1976, p.2).

O que seria o ressentimento? Ao iniciar a sua análise genealógica dos juízos bom e mal, o filósofo alemão perceberia que, para os psicólogos ingleses, o valor bom seria explicado, *originalmente*, a partir da forma como as ações não egoístas seriam louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*. Com o passar do tempo, a origem desse louvor teria sido *esquecida*, e as ações não egoístas, ao serem tomadas *costumeiramente* como boas, passariam a ser sentidas como boas, como se *em si* fossem boas (NIETZSCHE, 2001, Seção 253). Caso seja difícil compreender como o esquecimento teria corroborado tal concepção, poder-se-ia recorrer a uma fórmula mais simples, pelo qual o valor bom, *habitualmente*, equivaleria ao que é útil, e o mal ao que é nocivo, subtraindo o papel do esquecimento nesse processo já que, para Nietzsche, tanto uma fórmula como a outra estaria cercada de problemas. Aqui não existiriam somente problemas, existiria ainda muita besteira, e será isso que o filósofo alemão tentará mostrar, revelando o caráter idiossincrático da análise dos valores morais apresentada pelos psicólogos ingleses. É que para Nietzsche, historicamente, o juízo de valor bom, contrariando os psicólogos ingleses, não teria por fonte aqueles aos quais se fez o bem, mas os bons mesmos, os nobres, poderosos, superiores em posição e em pensamento que, tomando como referência a si mesmos, levando em consideração seus próprios atos, se reconheceriam, de primeira ordem, como bons, em oposição a tudo o que seria baixo, de pensamento baixo, vulgar ou plebeu, sendo a partir do *pathos de distância* que os nobres tomariam para si o direito de criar valores, não lhes importando nada que correspondesse a utilidade. O *pathos de distância* da nobreza, bem entendido, do dominante e duradouro sentimento de uma

elevada estirpe senhorial, em relação com um *sob*, com uma estirpe baixa, eis onde seria possível encontrar as condições e circunstâncias do aparecimento dos conceitos bom e mal ou, ainda, bom e ruim. Isso significa que, desde a sua origem, o juízo de valor bom não estaria vinculado a ações não egoístas, essa espécie de altruísmo às avessas carregado de ranço cristão, como desejariam esses pseudo-historiadores da moral, sendo apenas com o declínio do sistema de valoração nobre que a oposição egoísta e não egoísta teria se instalado na consciência humana, tendo a própria consciência como encarnação desse erro, que teria como explicação principal ter sido forjado pelo instinto de rebanho (NIETZSCHE, 1999, Dissertação I, Seções 01 e 02).

Para o filósofo alemão, portanto, a história apresentaria dois modos de vida, duas formas de existência, que se apresentariam como base para dois sistemas de valoração, que se oporiam radicalmente: uma *moral dos senhores* ou dos fortes e uma *moral dos escravos* ou dos fracos. Dois tipos de moral que seriam completamente heterogêneos, que nada teriam em comum, que implicariam uma diferença de nível, uma hierarquia, ainda que esses dois tipos possam existir numa mesma sociedade ou num mesmo indivíduo (NIETZSCHE, 2001, Seção 260). Diferença de nível e hierarquia de que exatamente? Não restaria dúvida, de forças determinadas pela vontade de poder (NIETZSCHE, 2001, Seção 36). Nesse sentido, da perspectiva das forças e da vontade de poder, o que seriam o tipo nobre e o tipo escravo? A moral dos senhores teria por base uma ética (DELEUZE, 1976, p.100) do bom e do mau, como tipos históricos, como valores imanentes, como modo de vida. Ética que corresponderia aos modos de ser das forças vitais, que definiria o homem pela sua potência, através daquilo que ele pode, por aquilo que ele seria capaz de produzir ou criar. Ao contrário da moral dos senhores, ligada a uma ética como criação de valores imanentes à vida, a moral escrava criaria um sistema de valores metafísicos, valores que relacionaria o que se produz e o que diz a princípios transcendentais ou transcendentais. Haveria, ainda, outras características que poderiam diferenciar a ética nobre da moral escrava. A ética nobre seria afirmativa, seria o resultado de um *sim* a si mesma: sendo nobre, bom, forte, aquele cria, que determinaria os valores a partir da sua constituição. A ética nobre seria afirmativa, ainda, na medida em que os nobres se reconheceriam ou se sentiriam como bons, estimariam seus atos como bons, sem se incomodar com os maus, que seriam secundários e praticamente não interfeririam nessa produção de valores (NIETZSCHE, 1999, Dissertação I, Seção 04).

A moral escrava, ao contrário, além de compreender a felicidade como passividade, repouso, paz, seria negativa e reativa, por tomar como base a *negação* dos valores nobres, daquilo que lhe seria exterior e diferente (NIETZSCHE, 1999, Dissertação I, Seção 10). Enquanto a equação dos valores nobres, estabelecida a partir do poeta grego Theognis de Megara,

levaria em consideração que bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses, a moral escrava acabaria realizando uma completa inversão dos valores, uma vingança espiritual pura, afirmando que os bons seriam os miseráveis, os necessitados, os impotentes, os baixos, os sofredores, e que os nobres e poderosos seriam os maus, os cruéis, os lascivos, os ímpios etc. (NIETZSCHE, 1999, Dissertação I, Seção 07) Para Nietzsche, através dessa inversão dos valores, o povo judeu não só acabaria dando um sentido vergonhoso para o mundo, mas mostraria toda a sua impotência em relação à ética nobre. Se o principal objetivo da genealogia seria realizar uma crítica aos valores da modernidade, procurando mostrar que não existiria uma relação necessária entre o juízo de valor bom e ações não-egoístas (NIETZSCHE, 1999, Dissertação I, Seções 02 e 03), então, a ética nobre se colocaria claramente como uma alternativa crítica aos valores modernos (MACHADO, 1999, p.59-74). Não seria em vão que o filósofo alemão classificaria a análise dos psicólogos ingleses como idiossincráticas, pois além de não levar em consideração o modo como os valores foram invertidos, ela expressaria a situação niilista vivida pelo homem moderno. Ao colocar em questão o valor dos valores, a crítica nietzscheana buscará a inversão da inversão, uma transvaloração, procurando abrir uma possibilidade real para que novos valores sejam criados. Mas a questão, ainda, seria descobrir quais as forças em relação com a vontade de poder determinariam tanto o tipo nobre quanto o tipo escravo, uma vez que, para Nietzsche, o mundo expressaria uma multiplicidade de forças em relação. Se, quantitativamente, as forças seriam dominantes ou superiores, assim como dominadas ou inferiores. Qualitativamente, as forças seriam ativas ou reativas. Isso, claro, sem perder de vista a qualidade da vontade de poder, afirmação ou negação que, como elemento diferencial e genético, determinaria geneologicamente as forças em questão. As forças inferiores ou reativas responderiam pelos mecanismos e finalidades, que preencheriam as condições de vida a partir das funções do organismo, visando às tarefas de adaptação, reprodução, utilidade e conservação, que teriam nas forças do hábito, da memória etc., como expressões da consciência, a base da sua forma de interpretação e avaliação da existência. Já as forças superiores ou ativas, responderiam pela capacidade não só de subjugar, dominar ou se apoderar das forças inferiores ou reativas, mas pela imposição e criação de novas formas de vida, que teriam no caos, no inconsciente, no esquecimento, logo, naquilo que escaparia às formas do organismo e da consciência, a base da sua forma de interpretação e avaliação da existência (DELEUZE, 1976, p.40-42).

Assim, o modo de vida nobre seria a expressão da forma como as forças ativas exerceriam o seu poder diante das forças reativas, tendo na qualidade afirmativa da vontade de poder, o seu elemento diferencial e genético. Já o modo de vida escravo, expressaria a forma como as forças reativas se sobressairiam diante das forças ativas, tendo na qualidade

negativa da vontade de poder, o seu elemento diferencial e genético. Isso quer dizer que aquilo que seria capaz de determinar tanto o tipo nobre, quanto o tipo escravo, dependeria da forma como as forças seriam determinadas pela vontade de poder, estando o problema do sentido e do valor da existência intimamente ligada a tais configurações. Quais seriam os sentidos ou valores que expressariam a relação de forças determinadas pela vontade de poder no modo de vida escravo? Quais seriam os sentidos ou valores que expressariam as relações de forças determinadas pela vontade de poder no modo de vida nobre? Já que seriam as forças e a vontade de poder que interpretariam ou avaliariam a existência. Isso significa ainda que, assim como o modo de vida nobre não se constituiria apenas de forças ativas, o modo de vida escravo não se limitaria só as forças reativas. Segundo Deleuze, a diferença fundamental entre o tipo nobre e o tipo escravo seria que, enquanto o tipo nobre *re-age*, acionando suas reações, no tipo escravo a reação deixaria de ser acionada para se tornar algo sentido: *re-sentido*. Nesse sentido, o tipo nobre seria um tipo em que as forças reativas seriam definidas por sua capacidade de obedecer ou serem acionadas pelas forças ativas. Quanto ao tipo escravo, a situação seria inversa, pois as forças reativas deixariam de obedecer ou serem acionadas para sobreporem-se às forças ativas (DELEUZE, 1976, p.92). O que seria, então, o ressentimento? Afirmar que no modo de vida nobre as forças reativas se submetem às forças ativas, seria o mesmo que dizer que as forças do esquecimento, além de outras forças, teriam a capacidade de renovar os estados da consciência, tornando a consciência sempre apta a lidar com novos acontecimentos. Em relação ao modo de vida escravo, uma vez que as forças reativas se furtariam às forças ativas, toda a atividade exercida pelo esquecimento, que seria fundamental para que a consciência se mantenha renovada para os acontecimentos, seria abandonada para abrir oportunidade para outra espécie de forças, entre essas: a *memória*. O primeiro aspecto do ressentimento, seu aspecto topológico, se definiria pela invasão da consciência pelos traços mnêmicos ou pela subida da memória para dentro da consciência (DELEUZE, 1976, p.95,96). O ressentido, psicofisiologicamente, portanto, seria um tipo que nem agiria e nem reagiria, mas produziria uma vingança imaginária a partir de um ódio insaciável. Ao criar um inimigo mau e imaginar uma vingança contra os seus valores, o ressentido acabaria dando sentido à sua impotência para criar. Nesse sentido, o outro seria sempre culpado do que ele não pode, do que ele não é. Ao conceber o inimigo forte como malvado, o ressentido, ao negar os valores criados pelos nobres, acabaria se imaginando como bom. Essa incapacidade doentia que o tipo escravo teria para investir as excitações na consciência em vez dos traços mnêmicos, a falta de aptidão para se livrar do passado, de se livrar dos valores passados, se livrar do cadáver, da sombra, dos restos mortais de Deus (MOURA, 2005, p.23-55), essa inaptidão para o novo, para a criação de novos valores, isso seria típico do homem reativo.

Porém, o aspecto topológico seria apenas uma das condições pela qual seria possível compreender a formação do homem do ressentimento, sendo necessário contar com a participação de um outro personagem para que o processo seja consolidado tipologicamente. Ao cessarem de serem acionadas, as forças reativas projetariam uma imagem invertida. Seria essa projeção que o filósofo alemão classificaria como ficção: ficção de um mundo supra-sensível em oposição ao mundo, ficção de um Deus em oposição à vida. Sendo essa ficção que Nietzsche distinguiria do poder afirmativo das forças ativas, que teria no sonho ou nos deuses, que glorificariam a vida, seu horizonte principal. Que gênio seria esse capaz de aproveitar a oportunidade de dar a essa massa de doentes e miseráveis uma consciência? Quem seria esse artista da ficção que, ao aliviar o sofrimento dessa massa de doentes e impotentes, invertendo os valores nobres, encontraria no tipo nobre a causa de todo o sofrimento do tipo escravo? É preciso lembrar que a primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, apresentaria não só a psicologia do cristianismo, mas a forma como o cristianismo nasceria do espírito do ressentimento, tendo por menção a revolta da moral escrava contra a ética aristocrática e, sobretudo, a primeira psicologia do sacerdote (NIETZSCHE, 1995, p.97). Para o filósofo francês, esse gênio que daria forma ao ressentimento, que conduziria a acusação perpétua, que dotaria o tipo escravo de uma consciência, consciência judaico-cristã, como expressão de um *niilismo negativo*, seria o sacerdote ascético, precisamente, o sacerdote judeu, pois seria ele que, mestre em dialética, apresentaria à forma de vida escrava o modelo de um silogismo reativo (NIETZSCHE, 1999, Seção 13) que levaria cada vez mais longe o projeto de inversão dos valores nobres, transformando todo o ódio que correria em suas veias num novo conceito de amor: amor universal defendido pelos cristãos e que teria no ódio àquilo que seria aristocrático a sua base poderosa (DELEUZE, 1976, p.103-106). Logo se percebe aquilo que se encontraria latente nesse projeto malsão que teria em Kant, o sacerdote dos sacerdotes, o sábio dos sábios, um chinês às avessas, a sua figura principal. Esses juízos sintéticos *a priori*, esse espaço e tempo como formas da sensibilidade, essas categorias do entendimento, as famosas ideias da razão, o modo como essa trama desaguaria num eu transcendental, noções que expressariam horror àquilo que seria da ordem da matéria, das sensações, da vida em seu alcance caótico, do eterno jogo do devir, das forças inconscientes. Que os juízos sintéticos *a priori* seriam falsos não resta dúvida (NIETZSCHE, 2001, Seções 04 e 11). Porém, muito mais importante do que essa constatação, seria reconhecer o quanto esse tipo de expediente estaria a serviço da conservação de uma determinada forma de vida. Nesse sentido, não seriam os juízos sintéticos *a priori*, assim como tudo aquilo que existiria de enigmático na atmosfera kantiana², mais uma

² Sobre o aspecto tautológico dos juízos sintéticos *a priori* e o modo como Kant cairia

artinha promovida pelo homem do ressentimento, na medida em que todo o projeto que se colocaria a favor do problema do conhecimento, seria um projeto reativo resultante do processo de interiorização dos seus instintos? Afetos entranhados, signos mnemotécnicos, eis uma das formas de se compreender a origem de todas as representações *a priori* com a sigla kantiana, sobretudo essa unidade nebulosa, de tentáculos transcendentais, chamada eu penso.

O que seria a má consciência? Ao reiniciar a análise genealógica sobre o modo como os psicólogos ingleses entenderiam tanto o terreno em que se deu a origem da justiça, assim como a função que exerceria o castigo entre prisioneiros e criminosos, Nietzsche discordaria novamente das besteiras apontadas pelos genealogistas modernos, pois assim como o nascimento da justiça não teria por solo um ato de ressentimento, o papel do castigo não teria por objetivo introduzir nos indivíduos o sentimento de culpa, temas vinculados ao problema da cultura. Em linhas gerais, a má consciência envolveria dois momentos. O primeiro estaria ligado ao modo como o homem de Estado, de caráter guerreiro, utilizando uma força repressora, ao se abater sobre uma população nômade, selvagem, livre, desvalorizaria os instintos de liberdade, impulsos reguladores de vida, inconscientemente infalíveis, reduzindo o homem à consciência, portanto, ao seu órgão mais frágil, falível e miserável, sujeito ao erro e à estupidez. Impossibilitados de agir no exterior, esses instintos acabariam se interiorizando, criando a alma como interioridade. Assim, seria o processo de interiorização do homem, dos seus instintos, das forças e da vontade de poder, que criaria a má consciência. O segundo se daria na transformação do homem em culpado (NIETZSCHE, 1999, Seções 16, 17, 18 e 22). Transformação essa ligada ao modo como o sacerdote ascético, representante da religião, mudaria a direção do ressentimento. A função do sacerdote ascético seria possibilitar que o seu rebanho possa aliviar, descarregar, o ressentimento acumulado, por se tratar de algo que poderia levá-lo a autodestruição ou aniquilação. O ressentido seria alguém que sofre, que buscaria uma causa, um culpado, para o seu sofrimento, com o interesse de descarregar todo o seu ódio insaciável em algo. Se o sacerdote judeu era aquele que possibilitava ao homem do ressentimento reconhecer nos nobres, em algo externo, a causa do seu sofrimento. Por outro lado, o sacerdote cristão será aquele que encontrará no homem da má consciência, em algo interno, o culpado para o seu sofrimento. Assim, seria o sacerdote cristão que interpretaria a dor produzida pela interiorização dos instintos como culpa em relação a Deus. Então seria isso? Então estaria tudo resolvido? Nada mais teríamos a mencionar sobre o assunto? É evidente que não! O que teria, então, a cultura com isso? O que teria a cultura com essa

numa *virtus dormitiva*, ver o ensaio de Rubens R. T. Filho. FILHO, Rubens Rodrigues T. *A Virtus Dormitiva de Kant*. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Iluminuras. 2004.

A interpretação deleuzeana da genealogia da moral – Péricles Pereira de Sousa

doença de pele chamada homem, que de todas as formas parece ter condenado a vida a algo nauseante, rasteiro, estúpido? Para Deleuze, o que o filósofo alemão chama cultura (DELEUZE, 1976, p.110-112) ou *moralidade dos costumes* (NIETZSCHE, 2004, Seção 09), seria o processo de adestramento e seleção, processo pelo qual a forma da lei se exerceria sobre o homem, atribuindo-se a tarefa de adestra-lo, com o fim de selecionar um homem livre, uma forma de vida poderosa, que seria senhor de si mesmo e se afirmaria no tempo. Que modo de vida seria esse? Essa forma de vida seria, evidentemente, o homem nobre.

A cultura, atividade do homem como ser genérico, atividade da espécie humana sobre o indivíduo, precederia a história universal constituindo-se como *pré-histórica*. Independente dos graus de crueldade, tirania, estupidez, idiotice, qualidades tipicamente presentes na história, nos povos, nas raças, nas classes etc., a cultura seria o trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, que consistiria em dar ao homem hábitos, fazendo com que ele obedeça a leis. Adestrar o homem significaria formá-lo de tal forma que ele seria forçado a acionar as suas forças reativas. De que forma isso ocorreria? Dando à sua consciência uma memória. Porém, a memória aqui não seria a memória dos traços ou da sensibilidade, dedicada ao passado, mas memória da vontade ou da palavra, paradoxalmente, voltada para o futuro. Dar à consciência humana certa consistência, certa firmeza, consciência que se apoiaria, até então, no caráter fugidio das excitações, nas forças do esquecimento, seria fazer com que o homem assuma um compromisso com o futuro. Por quê? Porque a memória da vontade corresponderia ao poder de prometer. Ao forjar um homem capaz de prometer, homem livre e poderoso apto a se afirmar no futuro, a cultura, do ponto de vista *pós-histórico* (DELEUZE, 1976, p.112-114), apresentaria como resultado do processo um modo de vida ativo, uma forma de vida onde as forças reativas seriam acionadas e obedeceriam às forças ativas. Porém, quanto sangue não foi preciso ser derramado, quantos suplícios, martírios, não se fez necessário quando o que estava em jogo seria a construção de uma memória no homem, quanto sangue não foi preciso derramar quando se tinha em vista alcançar um tipo ativo, livre e poderoso. Com esse fim, a cultura transformou a dor num meio de troca, num equivalente, justamente num equivalente a um esquecimento, a um dano causado ou a uma promessa não cumprida. Nesse contexto, a cultura associada a esse meio chamar-se-ia *justiça*, sendo o meio adotado aí chamado de *castigo*. Ao estabelecer a equação dano *causado* = *dor sofrida*, tal relação entre os homens se apoiaria, ainda, na relação contratual, das obrigações legais, *credor-devedor*, tornando o homem responsável por uma dívida. O homem que pagaria com a sua própria dor um dano causado, que seria responsável por uma dívida, eis os expedientes criados pela cultura quando se colocaria como objetivo final forjar um homem ativo e livre (NIETZSCHE, 1999, Seções 01, 02, 03 e 04). Porém, não seria esse

expediente, adotado pela cultura, como apontaram os genealogistas modernos, o grande responsável por introduzir no homem, como um ato de vingança ou ressentimento, o sentimento de falta ou de culpa?

Não exatamente. Ao separar o modo de vida nobre das suas potencialidades, contaminando o homem forte com valores que seriam compatíveis ao homem fraco, o modo de vida escravo acabaria se sobrepondo ao tipo nobre impedindo-o de acionar as suas reações. Insatisfeita em simplesmente promover a inversão dos valores nobres, o mais importante à moral escrava seria convencer o tipo nobre a aceitar essa nova tábua dos valores. Não parece ser novidade a forma como essa estratégia nefasta se realizaria, como o tipo escravo injetaria no tipo nobre o veneno que correria em suas próprias veias, implodindo a hierarquia das forças para fazer vingar um projeto absolutamente decadente e doente como indicador de uma anarquia das forças. Eis em que consistiria o paralogismo do ressentimento (DELEUZE, 1976, p.102-103), a ficção de uma força separada do que ela pode, o eterno processo de acusação caro ao modo de vida escravo que, ao projetar uma imagem abstrata e neutra da força, assumiria por tarefa julgar moralmente o modo de vida nobre: *pois toda força separada dos seus efeitos será julgada culpada se agir e, ao contrário, avaliada como louvável, desde que abra mão de qualquer ação*. Não resta dúvida do quanto tudo isso seria repulsivo, principalmente quando se leva em consideração o odor exalado pelas categorias de substância, causalidade, sujeito etc., que parecem reforçar, de forma asquerosa, a atmosfera doente que se apoderou de toda a vida. *Causalidade* uma vez que, embora o conceito de força não suponha qualquer separação em relação à sua manifestação, fez-se da manifestação um efeito que seria relacionado a uma causa distinta e separada, considerando-se causalidade um simples signo mnemotécnico. O importante aqui seria não somente recalcar a força nela mesma, mas fazer da sua própria manifestação algo distinto e separado que poderia ser relacionado a algo totalmente abstrato reconhecido como causa. *Substância* uma vez que, ao projetar a força assim desdobrada num substrato, num *sujeito puro*, a força seria neutralizada tornando-se o ato de um *sujeito livre* que poderia escolher entre agir ou não agir. Finalmente, uma vez recalçada e projetada, parece ser possível julgar moralmente a força neutralizada, *já que se se supõe que uma força poderia não manifestar a força que tem, não parece mais absurdo supor que uma força poderia manifestar a força que não tem, sendo culpada toda força ativa que seria capaz de exercer a atividade que tem, e louvável toda força reativa que seria incapaz de exercer a atividade que não tem*, como se a fraqueza do homem fraco consistisse numa realização livre, num ato voluntário, que poderia ser julgado como louvável, enquanto toda a potência que habita o homem forte seria taxada como condenável, um enorme contrassenso que negligenciaria o estado real ou concreto das forças (NIETZSCHE, 1999, Dissertação I, Seção 13). Nesse caso, uma vez que a força ativa seria

privada e separada, material e formalmente do que pode, em que ela se transformaria? Ela se transformaria numa força que se voltaria para dentro, que se voltaria contra si mesma, que transformaria o homem ativo num homem reativo, encontrando-se aí, psico-fisiologicamente, a origem da má consciência em seu aspecto topológico.

Essa preocupação em tomar a existência a partir das engenhosas condições de possibilidades da experiência, a maneira como as tais condições de possibilidades da experiência se apoiariam num sujeito puro do conhecimento, sujeito transcendental, isso sem deixar de lado a forma como esse sujeito transcendental, através das categorias, a causalidade seria uma delas, essa forma de classificação rasteira e asquerosa das coisas, se colocaria diante das forças mais importantes da vida interpretando-as negativamente, melhor ainda, causalmente ou substancialmente, tais expedientes apenas se justificariam tendo-se em vista a forma como o tipo escravo conceberia a vida ao seu modo, inserindo no âmago da existência a doença que ele carregaria em si mesmo. Estética e Analítica Transcendental? Sem dúvida! Isso sem esquecer os enigmas, as ambiguidades, os artifícios cercados de fingimento e erudição presentes no que Kant chamou acerto de contas com os projetos da *psicologia racional*, *cosmologia racional* e *teologia racional*, pois a crítica kantiana não seria decrépita só na Estética ou Analítica Transcendental, mas complacente, hipócrita e dissimulada quando se trata da Dialética Transcendental³. Dialética, esse instrumento de trato escravo (NIETZSCHE, 2006, O Problema de Sócrates, Seção 05). Como observa Kant, a psicologia racional tentaria provar a existência da alma, apreendo-a como substância simples, caindo inevitavelmente num paralogismo lógico. Porém, para Nietzsche, a ideia de alma não se explicaria a partir de um paralogismo lógico, mas em função de um paralogismo da força separada do que ela pode, tendo por base não somente o modo como a moral escrava teria forçado a ética nobre a interiorizar os seus impulsos, mas a forma como essa contaminaria o homem forte com os valores do homem fraco. Como observa Kant, a cosmologia racional tentaria determinar o mundo na sua totalidade, apresentando um uso indevido da razão em cada uma das suas afirmações. Ao revelar que tanto as teses como as antíteses poderiam ser provadas, o sábio de Königsberg mostraria que, ao ultrapassar os dados da experiência, a razão acabaria atingido conclusões contraditórias. Porém, para Nietzsche, assim como a ideia de alma se explicaria a partir da constituição do ressentimento, as antinomias teriam a sua origem na má consciência, por exprimir uma força que se voltaria contra si mesma, ao tomar como base um mundo invertido. Como observa Kant, a teologia racional tentaria provar a

³ Sobre as questões acerca da Estética, Analítica e Dialética Transcendental, a sugestão seria a leitura da *Crítica da Razão Pura*. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural. 1999. Tradução de Valério Rohden e Udo B. Moosburger.

existência de Deus, como determinação de todos os conceitos em relação com um Conceito Supremo. Assim, Deus se definiria pelo conjunto de toda a possibilidade, constituindo-se como uma matéria originária ou um todo da realidade, onde a própria realidade se apresentaria como limitação desse ideal todo poderoso. Porém, para Nietzsche, do mesmo modo que a alma teria as suas fontes no ressentimento, as antinomias teriam as suas origens na má consciência, o ideal de Deus corresponderia ao ideal ascético, constituindo-se como a mais alta mistificação, a do ideal, que se encontraria na base das ficções da moral e do conhecimento (DELEUZE, 1976, p.71-73). As omissões do sistema crítico kantiano seriam tais, que seria difícil saber se ele poderia ser classificado a partir de um *niilismo negativo*, que diria respeito à constituição da consciência judaico-cristã, onde a vida seria negada em nome dos valores superiores: Deus, Essência, Bem, Verdade etc.; ou vinculado a um *niilismo reativo*, que responderia pela formação da consciência europeia, onde o homem moderno tentaria reagir e negar os valores divinos, colocando-se no lugar de Deus: Adaptação, Evolução, Progresso, Felicidade etc.

Mas o aspecto topológico, como foi indicado, corresponderia a apenas um dos aspectos que cercariam a má consciência, sendo preciso lembrar a forma como essa se daria tipologicamente. Se a segunda dissertação da *Genealogia da Moral* apresentaria a psicologia da consciência, mostrando que essa não seria, como se acreditava, a voz de Deus no homem, mas o instinto de crueldade que se voltaria para trás, quando já não poderia ser descarregada para fora, onde a crueldade seria revelada como um dos mais antigos substratos da cultura (NIETZSCHE, 1995, p.97), tal ideia se mostraria vazia se não se levasse em consideração os reflexos desse projeto na formação do tipo da má consciência, pois, na medida em que o processo de interiorização do homem se daria, em que as forças ativas seriam voltadas para trás, elas se transformariam em dor ou sofrimento, sendo a má consciência a consciência que multiplicaria, que fabricaria a sua própria dor, dando abertura não apenas à fórmula repulsiva da multiplicação da dor pela interiorização das forças, mas, principalmente, na contramão do modo como os nobres interpretavam o sofrimento, contrariando o sentido externo e ativo da dor, para a invenção asquerosa do sentido íntimo ou interno da dor (DELEUZE, 1976, p.107-108). Segundo o filósofo francês, esse cenário seria mais que favorável para a intervenção do sacerdote cristão, esse ser sombrio em matéria de doença e cura, pois seria ele que, enquanto sacerdote-médico, tentaria curar a dor infeccionando o ferimento, dando outra direção para o ressentimento, inventando a ideia do pecado, da falta em relação ao passado, da dívida para com Deus, como justificativas para o sofrimento no tipo escravo, pois, através das mãos desse artífice em assuntos baixos, a má consciência atingiria a sua forma superior e tipológica, abandonando o seu estado bruto e animal, uma vez que ao interpretar a dor como consequência do pecado, o sacerdote cristão

inventaria a ideia do homem pecador. Aqui o ar se tornaria mais pesado, repugnante e grotesco, alcançando uma atmosfera insuportável para as formas de vida plenas de saúde: o sofrimento usado como um dado contra a existência, o sofrimento usado como um dado que conduz à redenção da vida. Tudo isso seria muito nojento! Seria a cultura, então, responsável pelo surgimento do ressentimento e da má consciência, essas plantas venenosas que introduziram as suas raízes nos cenários mais longínquos da existência? Parece que não. Se a cultura, do ponto de vista *pré-histórico*, consistiria no processo de adestramento que se daria sobre homem como ser genérico, colocando-se como o trabalho do homem sobre si mesmo, durante o período mais longo da sua espécie, o sentido *pós-histórico* da cultura teria como fim apresentar um modo de vida livre e poderoso, onde as forças reativas seriam acionadas e obedeceriam às forças ativas, afirmando-se no futuro: os senhores, os nobres. Porém, qual seria o sentido *histórico* da cultura? O problema é que o sentido *histórico* da cultura seria marcado pela presença de outro tipo, marcado pelo triunfo de outra forma de vida: a *vida escrava*. Como explicar um fenômeno desses? Se a cultura não teria por origem o ressentimento, espécie de sentimento de ofensa sentida, como expressão de um espírito de vingança, isso se daria porque a equação *dano causado = dor sofrida*, meio adotado pela justiça, se orientaria, como foi indicado, pelo sentido externo da dor, quadro pelo qual um terceiro sentiria o mais profundo prazer em infligir e contemplar a dor num indivíduo qualquer. Não tendo como fonte um ato de vingança, esse sentido remeteria a um ponto de vista ativo, utilizado pelo tipo ativo, pelo qual as forças ativas assumiriam como objetivo adestrar as forças reativas. Adestrar as forças reativas, torná-las aptas a serem acionadas, como meio adotado pela justiça, seria algo diferente da postura adotada pelo tipo reativo, que se felicitaria com o modo como triunfaria perante os nobres, resistindo a tudo o que seria ativo, configurando-se numa ideia totalmente distorcida da justiça, melhor, numa total injustiça (DELEUZE, 1976, p.112-114).

Por outro lado, assim como a justiça, adotada pela cultura, visando adestrar as forças reativas, não teria por fonte o ressentimento, o castigo não teria por consequência a má consciência. Para Deleuze, seja qual for o sentido que Nietzsche empregaria ao mostrar os mais diversos exemplos de castigos utilizados ao longo da história, existiria um que jamais se constituiria como alternativa para as práticas punitivas: *despertar no indivíduo o sentimento da falta*. Aliás, teria sido justamente o castigo que teria retardado o nascimento desse tipo sentimento. Em poucas palavras, a cultura não teria por origem o ressentimento e, menos ainda, a má consciência por resultado, pois o projeto principal consistiria em tornar o homem responsável pelas suas forças reativas, opondo-se, portanto, a qualquer projeto niilista que colocaria o homem como culpado por suas forças ativas, experimentando-as como culpadas. Como explicar, então, que o projeto formador da cultura tenha se descaracterizado, apresentando como

resultado a vitória das forças reativas, forças que lutariam pela manutenção do niilismo atual? Formar um modo de vida livre, uma forma de vida autônoma, um tipo liberto da *moralidade dos costumes*, um tipo super-moral, pois moral e autônomo se excluiriam, eis o objetivo da cultura (NIETZSCHE, 1999, Dissertação II, Seção 02). Isso quer dizer que, ao atingir o seu principal objetivo, ao alcançar um modo de vida autônomo e super-moral, os meios adotados pela cultura deveriam desaparecer, a relação *credor-devedor*, fórmula utilizada pela justiça, deveria se autodestruir, já que o produto forjado pela atividade genérica não seria o homem moral ou responsável, aquele que responderia diante da lei com sua própria dor, mas o irresponsável, o leve, o livre, aquele que não se submeteria mais diante de um tribunal, diante de qualquer lei, mas que legislaria em causa própria, que teria o poder sobre o futuro, sobre o próprio destino, que criaria novos valores, novas estratégias de pensamento, novas formas de conceber a existência: o filósofo, o legislador, o pensador. Será que se trataria, ainda, de um homem? Algo tão bem sucedido, não estaria próximo do super-homem? No entanto, parece que algo aí saiu errado, parece que a configuração das forças mais poderosas que responderiam pela vida se alterou, e talvez seja necessário reconhecer que o projeto da cultura envolvendo a formação de homens livres e poderosos, tenha sucumbido nas trevas do passado e seu produto nas brumas do futuro, permitindo que a escuridão mais aterradora deitasse suas mãos nos exemplares mais bem sucedidos da vida. O ar ruim, sem dúvida, o ar ruim! Além, é claro, da estupidez como o inimigo mais aterrador do pensamento, introduzido de forma perversa nas profundezas do espírito humano. Como isso seria possível? Quem teria promovido uma operação tão doentia? Ora, a resposta seria simples, pois, como foi mencionado, os grandes protagonistas pela criação desse verdadeiro hospício seriam a religião e o Estado. Sim, alguém poderia observar que a religião e o Estado seriam instituições formadoras que, enquanto empreendimentos de seleção, zelariam pela formação do homem, deixando uma contribuição definitiva na história. Quanto a isso ninguém duvida, uma vez que o processo de descaracterização da cultura, que coincidiria com sua degenerescência histórica, substituiria a atividade genérica, envolvendo a formação de homens livres, para apresentar como produto raças, povos, classes e seus cognatos: *o homem gregário, dócil, medíocre, estúpido, fascista, idiota, enfim, o homem atual*. Ao apropriar-se dos expedientes da cultura, ao adotar os critérios utilizados pela justiça, na formação dos seus tipos, as Igrejas e os Estados contribuiriam na formação de coletividades, de uma massa atrofiada, ocasionando o surgimento do homem de rebanho. Assim, a história apresentaria os procedimentos da cultura, a violência que lhe seria típica, de forma revirada, invertida, desviada, como propriedade da religião e do Estado. Pior, sem qualquer expectativa que esses meios se autodestruam ou desapareçam, configurando no famoso aborto sublime,

onde o homem se encontraria diante de uma dívida impagável (DELEUZE, 1976, p.114-117).

O que seria o ideal ascético? Ao se perguntar sobre o papel que teria do ideal ascético na arte, filosofia, religião e ciência, o filósofo alemão mostraria a existência de uma pluralidade de sentidos que marcaria o tema, tendo em vista a necessidade humana de se ver às voltas com uma finalidade, um objetivo, como tentativa de evitar o vazio, o vácuo, *preferindo querer o nada, a nada querer*. Qual seria, então, a importância do ideal ascético para o artista, o filósofo, o sacerdote e o cientista, quando se tem em vista a relação com a vida e suas forças mais poderosas? Qual seria o caráter da vontade de poder, que não só responderia pela capacidade de determinar cada tipo em jogo a partir da relação de forças, como desdobraria o sentido do ideal ascético numa multiplicidade de perspectivas? Em relação ao artista, o papel do ideal ascético seria, em termos práticos, quase nada ou, ainda, coisas demais. Quando se observa as alegrias e tristezas que teria cercado a amizade que Nietzsche desfrutara por Wagner, as ambiguidades, expectativas e decepções vividas pelo filósofo alemão em relação a esse músico asceta, que teria frequentado a atmosfera trágica do dionisíaco e, ao mesmo tempo, mergulhado no pântano do ascetismo cristão, percebe-se o quanto Wagner concentraria em si uma variedade de sentidos do ideal ascético, constituindo-se como o terrível exemplo do modo como um artista seria capaz de se corromper. Embora toda a sua vida tenha rendido homenagem à castidade, mas no final de forma ascética, esse porta-voz do em si das coisas, tomou o que poderia ser um meio, um estímulo para viver, por um fim, uma inversão de valores que permitirá à Nietzsche reconhecer que Wagner abriria mão de todo o sentido associado à vida, tempo, terra, etc., para voltar-se totalmente para um sentido no além, sentido esse que tomaria a própria vida como um simples meio de atingir esse objetivo. Wagner! O que seria Wagner sem a influência de Schopenhauer? Acaso teria ele se tornado o que se tornou independente desse cavaleiro de olhar de bronze? Que sentido teria, conseqüentemente, o ideal ascético para um filósofo desse calibre? Seguramente, não seria adotar, como ocorrera com Wagner, a castidade como ponte para outro mundo. Sim, não se poderia negar a importância que Schopenhauer daria ao modo como Kant compreendera o juízo estético *é belo*, tendo em vista a forma como esse conduziria à forma superior do prazer, desprovida de todo interesse (DELEUZE, S/D, p.53-55). Em todo caso, o seu interesse seria tornar a contemplação estética um instrumento que o libertaria da roda de Íxion, da servidão do querer, do execrável tormento da vontade sexual. Livrar-se da servidão do querer, da pressão exercida pela vontade sexual, não visando à negação da vida como passagem para outro mundo, mas com a intenção de encontrar os meios para se alcançar um *quantum* de poder, de condições favoráveis de espiritualidade, que lhe permitiria afirmar a sua própria existência, como expressão de uma vontade afirmativa de poder,

capaz de determinar um tipo a partir das forças ativas. Humildade, pobreza e castidade, na boca do tipo escravo, tais palavras teriam o sabor de virtudes morais, enquanto no tipo nobre não passaria dos meios éticos mais favoráveis para se evitar tudo o que cheira estupidez, cretinice, tolice etc. e que serviria de pretexto para negar os aspectos mais extraordinários da vida e do mundo contemplados pelas criações e experimentações do pensamento (NIETZSCHE, 1999, Dissertação III, Seções 07 e 08).

Tipo escravo, virtudes morais, estupidez, nada mais que estupidez! Impossível não reconhecer, mais uma vez, uma mudança significativa de atmosfera, ambiente, temperatura, paisagem etc. Aqui a simples presença desse modo de vida seria suficiente para transformar, em termos psicofisiológicos, tudo o que corresponderia a uma vida bem sucedida em algo mal sucedido, pois, o papel que o ideal ascético teria para o sacerdote ascético mal poderia ser comparado com a função que esse exercera para o artista ou o filósofo. Negar tudo o que pertenceria à vida, à natureza, ao mundo, ao devir, ao tempo, tendo em vista adotar tudo isso, fatidicamente, como expediente, meio, de afirmação da vida no além, um procedimento de avaliação e interpretação que entenderia a própria existência como erro, crime, algo que só se justificaria como ponte, passaporte, para outra realidade, que depositaria todas as esperanças no nada. Quem poderia imaginar, levando em conta os exemplos na arte e filosofia, que o ideal ascético poderia servir de instinto de cura e proteção de uma vida em degeneração, que responderia pela preservação, expansão, de uma vida doentia, constituindo-se como ferramenta fundamental para o sacerdote ascético? Isso apenas reforçaria a ideia de que o ideal ascético seria cercado por uma pluralidade de sentidos a partir da forma como a vontade de poder determinaria as forças em questão. Reforçaria, também, a ideia de que só os graus superiores devem ser considerados, e que o papel do ideal ascético na arte e filosofia, comparado à religião, se constituiria como um fenômeno bem tímido, um acaso feliz, diante daquilo que acabou vingando no Ocidente: o enorme nojo, a grande paixão, diante do homem moderno, e que justificaria uma cultura marcada pelo ressentimento e pela culpa como expressões de uma qualidade negativa da vontade de poder (NIETZSCHE, 1999, Dissertação III, Seção 14). Doente entre doentes, pertenceria ao sacerdote ascético sair em defesa dessa massa de arruinados numa dupla tentativa de defendê-los, seja do tipo forte, seja deles mesmos, forjando, com todo o amor que lhe parece típico, uma moral escrava. Alguém teria dúvida das estratégias adotadas para isso? Talvez seja desnecessário tocar nesse assunto novamente, pois os artifícios de intervenção do sacerdote ascético visando à construção de uma moral escrava, permitindo que os tipos do ressentimento e da má consciência sejam gerados, já foram suficientemente apresentados. Além do mais, seria insuportável reviver essa situação. De qualquer forma, seria o sacerdote ascético que teria contribuído, com toda a competência que lhe cabe, na invenção dos

dispositivos psico-fisiológicos responsáveis pela conservação de uma vida doente em todas as suas esferas, convertendo a besta fera, o homem que se impõe pelo medo, em algo repulsivo, enfraquecido, desencorajado, refinado: o *homem domesticado*. Como observa o filósofo francês, se por um lado as forças reativas dependeriam do sacerdote ascético para atingir o poder, por outro o sacerdote ascético seria o grande cúmplice dessa conquista, mas apenas cúmplice, não se confundindo com elas, pois, se sua vontade seria a vontade de poder, a sua vontade de poder seria o próprio niilismo (DELEUZE, 1976, páginas 127 a 130). Esses instrumentos da cultura, o que não seriam capazes de promover quando manipulados por essa gente mesquinha e doente da religião! (NIETZSCHE, 1999, Dissertação I, Seções 11 e 12)

Não parece ser novidade, que o grande objetivo do filósofo alemão, na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, seria responder à questão: de onde procederia o poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora trate-se de algo totalmente nocivo, de uma vontade de fim, caracterizado como um ideal de decadência? Resposta: não por que Deus atuaria por trás dos sacerdotes, mas por falta de coisa melhor. Porque, segundo Nietzsche, o ideal ascético teria sido, até o momento, o único ideal existente, não possuindo, até agora, outro ideal concorrente (NIETZSCHE, 1995, p.97). Mas vejam, ainda restaria saber se a ciência não seria capaz de contrariar tal situação. Sim, talvez a ciência possa alterar esse panorama medonho, pois, moderna, contemporânea, antiga, a ciência parece ter sempre carregado consigo, em algumas situações, de modo tímido, a vontade, a autoconfiança e a coragem de sair-se sem Deus, sem Além, sem as virtudes negadoras tão características à religião. Porém, bastaria mencionar o termo ciência para que ao fundo sobrevenha, de forma estridente e irônica, dos recantos do passado e do futuro, gargalhadas, cercadas, evidentemente, de choro, lágrimas e desespero. Evidentemente, por quê? Simples, é que a ciência não exprimiria nada de oposto ao ideal ascético, mas seria, antes, a sua forma mais recente e acabada, uma vez que ela seria incapaz de se ver livre de um dos artigos de fé mais antigos da humanidade: a *verdade*. Ao crer num valor metafísico, mesmo que a verdade metafísica revele-se, ao homem moderno, como uma das mais extraordinárias mentiras criadas pela humanidade, a proposição básica *Deus é a Verdade* ou a *Verdade é Divina*, incluiria a ciência na lista daquelas disciplinas que se manteriam fiéis àquela fé milenar inventada pelo platonismo e pelo cristianismo, que se orientariam pelo ideal ascético (NIETZSCHE, 1999, Dissertação III, Seções 23 e 24). Impotente para criar novos valores, a *vontade de verdade*, presente na ciência moderna, indicaria que, além de se configurar como a forma mais renovada do ideal ascético, seria o símbolo do empobrecimento da própria vida e, quando avaliado psico-fisiologicamente, da autodiminuição do homem. Afirmado de outra maneira, se a arte, a filosofia e a ciência parecem proibidos em transformar a verdade num problema, isso se justificaria levando em

consideração a forma como o ideal ascético se apresentaria, até o momento, como a única perspectiva acerca da existência, uma vez que a verdade teria sido elevada à condição de Ser ou de Deus, impondo-se como instância suprema, não importando que um grito de liberdade, a favor de um relativismo ateu, possa ser entoado em plena força com o seguinte emblema: *Nada é Verdadeiro! Tudo é Permitido!* Mas talvez ainda não exista ouvidos para um grito desse tipo, talvez não haja a sensibilidade e a coragem necessárias para tamanho desafio, restando somente o olhar triste e frio de alguém que repetiria exaustivamente: *Para quê? Em vão?* Nesse sentido, quem sabe mesmo um Kant pudesse ser inocentado por não conseguir se livrar das garras do ideal ascético, tendo em vista tratar-se de algo que ultrapassaria o limite das suas forças: o *verdadeiro conhecimento*, a *verdadeira moral*, o *verdadeiro ideal*. Essa ideia insólita em que se testemunharia a uma crítica interna do conhecimento visando avaliar os seus fundamentos, essa crença malsã de que o intelecto poderia conhecer o seu valor, a sua força ou seus próprios limites, situação pela qual a faculdade do conhecimento seria submetida a um tribunal constituído pela razão (NIETZSCHE, 2004, Prólogo, Seção 03). Quanta hipocrisia! Hipocrisia porque o problema do conhecimento não poderia ser solucionado no solo do conhecimento, muito menos a verdade ser tratada no âmbito da ciência, pois tanto a verdade quanto o conhecimento estariam relacionados com algo que lhes seria exterior: a *moralidade* (MACHADO, 1999, p.59-74).

Isso quer dizer que, de modo diferente da crítica kantiana, o que caracterizaria a crítica nietzscheana seria estabelecer uma relação imanente, interna, do domínio do conhecimento com o domínio da moralidade, uma vez que apenas uma motivação moral explicaria a busca ilimitada da ciência pela verdade. Ao rejeitar uma crítica interna do conhecimento, articulando a verdade à moralidade, ao supor que a regra ou a norma do conhecimento não seria epistemológica, mas moral, o filósofo alemão apresentaria uma análise genealógica da ciência procurando descobrir quais seriam os tipos de vida que buscariam a verdade (DELEUZE, 1976, p.64, 65), já que somente a vida se colocaria como critério de julgamento tanto do conhecimento como da moralidade (NIETZSCHE, 2001, Seções 02, 04 e 11). Enganar-se-ia, porém, quem acreditasse que Nietzsche, ao relacionar conhecimento e moralidade, se basearia em pressupostos morais, pois essa posição o tornaria refém de preconceitos morais. A única forma de impedir que a avaliação não se perca em preconceitos sobre preconceitos morais, seria considerar a vida a partir das relações de forças e da vontade de poder, uma vez que os valores morais não passariam de valores vitais. Por outro lado, se o único critério de avaliação seria a vida, então, seria completamente irrelevante saber se os juízos de valor seriam verdadeiros ou falsos, pois todo juízo de valor se colocaria como sintoma de um determinado modo de vida (NIETZSCHE, 2001, Seções 02 e 380). Será que alguém ainda teria alguma dúvida em relação à função dos juízos sintéticos *a priori* nas ciências? Que

os juízos sintéticos *a priori*, juízos tautológicos, serviriam como um dos instrumentos criados pelo homem verídico, com o interesse de falsificar a vida nos seus elementos mais extraordinários, através da invenção paradoxal de um mundo verdadeiro? Homem verídico e mundo verdadeiro, as duas invenções mais nefastas que foram criadas pelo sacerdote ascético e o seu ideal: o *ideal ascético* (DELEUZE, 1976, p.78-80). Será que agora, após a longa exposição feita aqui, começo a me tornar compreensível? É possível! Porém, ainda restaria um último gesto visando colocar, pelo menos por ora, um ponto final no assunto. Ao relacionar conhecimento, moralidade e formas de vida, ao supor que o problema do conhecimento apenas seria resolvido ao ser relacionado com um tipo moral que qualificaria a existência como verdadeira, e uma vez reconhecido que esse tipo só poderia ser justificado a partir das suas forças vitais, então, julgar o mundo como verdadeiro corresponderia a uma vontade de verdade como expressão da vontade de poder (NIETZSCHE, 2001, Seção 344). O que sugere que, mesmo que a crítica nietzscheana à ciência tente fundar uma oposição entre universalismo e perspectivismo, uma relação entre instintos e consciência, uma diferença entre conhecimento e existência, nada disso teria sentido sem uma crítica radical à vontade de verdade que atuaria no homem do conhecimento. A vontade de verdade, esse misto de crença e imperativo categórico, de que a vida deveria ser julgada como verdadeira! Quantos séculos serão necessários para que esse peso seja arrancado das entranhas da vida? Por isso uma genealogia da verdade complementar a genealogia da moral, pois a crítica ao ideal de verdade, que estaria ligada à crítica dos valores religiosos, descobriria no ideal ascético o solo das questões epistemológicas e morais. Mas não seria somente isso! Assim como a religião judaico-cristã seria uma moral metafísica que julgaria a existência a partir de valores superiores, a metafísica seria niilista por classificar a vida a partir do supra-sensível, a ciência seria considerada moral e metafísica por supor a verdade como valor niilista. Ao privilegiar, na análise da ciência, a vontade de verdade, Nietzsche mostraria que ela implicaria tanto a metafísica quanto a moralidade, pois o valor metafísico, que estaria na base da ciência, responderia pelo niilismo, o que confirmaria, mais uma vez, a afirmação deleuzeana de que aquilo que se encontraria latente no homem do conhecimento seria uma vontade de negar a serviço das forças reativas, pouco importando as diferenças entre racionalidade científica clássica e racionalidade científica moderna, uma vez que o caráter incriticável da verdade indicaria uma continuidade interna entre ciência, moral e metafísica (DELEUZE, 1976, p.80-82).

Consequentemente, mesmo que a ciência tente criticar a religião como dogma, essa crítica não teria nenhum efeito, já que seria a própria vontade de verdade, como essência do ideal ascético, que teria se aperfeiçoado e se proibiria a mentira da crença em Deus. Em poucas palavras, não bastaria substituir os valores divinos pelos valores humanos,

pois somente uma crítica efetiva da vontade de verdade possibilitaria uma crítica eficiente de todo o niilismo (NIETZSCHE, 1999, Dissertação III, Seções 23 e 24). Eis o terrível diagnóstico que seria exposto pelo filósofo alemão, todas às vezes que se atinge a última seção da *Genealogia da Moral*, o reconhecimento de que as forças reativas venceram, de que a história da humanidade seria marcada pelo devir-reativo, onde uma vontade negativa de poder responderia pela conservação de um tipo doente que contaminaria todo o universo com a sua baixeza, que cobriria a existência de uma consciência marcada profundamente pela estupidez. Porém, para além ou aquém desse cenário, será que ainda seria possível outros devires? Sim, diria Deleuze, desde que uma outra sensibilidade, um outro modo de sentir e perceber a vida venha a tornar-se possível. Acontecimento que talvez expresse o último estágio do niilismo, o niilismo passivo, onde o último dos homens, diferentemente dos estágios negativo e reativo, *preferirá um nada de vontade a uma vontade de nada*, se extinguindo passivamente (DELEUZE, 1976, p.124-127). Acontecimento presente em todo aquele que, resistindo à estupidez humana, através de um sentido seletivo e criativo, seja capaz de mergulhar e selecionar as forças ativas, através dos mais diversos experimentos com o pensamento, visando à afirmação incondicional da vida, algo que no momento parece impensável. Em todo caso, supondo que eu mesmo seja o último dos homens, aquele que comporia a última etapa do niilismo, talvez eu pudesse transformar num grito o que foi exposto belamente num poema escrito por Paulo Leminski: *morrer, de vez em quando, é a única coisa que me acalma!* De qualquer maneira, a julgar pelo presente, talvez o homem ainda prefira *querer o nada a nada querer*, prefira manter-se à sombra dos tribunais da razão, orientado por uma consciência repugnante, ao mergulho, caro ao genealogista, ao filósofo do futuro, nas forças mais poderosas do caos que habitam o inconsciente do pensamento.

Referências bibliográficas:

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio. 1976. Trad. de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias.
- DELEUZE, Gilles. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Ed. 34. 1990. Trad. de Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz.
- DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70. S/D. Tradução de Germiniano Franco.
- DÍAS, Sousa. *Lógica do Acontecimento*. Porto: Ed. Afrontamento. 1995.
- FILHO, Rubens Rodrigues T. *A Virtus Dormitiva de Kant*. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Iluminuras. 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a Genealogia e a História*. In: *Microfísica do Poder*. São Paulo: Ed. Graal. 2006. Organização, introdução e Revisão técnica de Roberto Machado.

- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural. 1999. Tradução de Valério Rohden e Udo B. Moosburger.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Editora Graal. 1999.
- MOURA, Carlos Alberto R. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Ed. Martins Fontes. 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Cia das Letras. 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Cia das Letras. 2001. Tradução de Paulo César de Souza.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Cia das Letras. 2001. Tradução de Paulo César de Souza.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Trad. de Paulo César de Souza.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Cia das Letras. 2006. Tradução de Paulo César de Souza.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Cia das Letras. 1995. Tradução de Paulo César de Souza.
- PASCHOAL, Antônio E. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Ed. Champagnat. 2003.