

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
MESTRADO EM FILOSOFIA

PRICILLA BUZZACHERA

A relação entre “tipos de homens”, “força” e “vontade de poder” na
filosofia de Nietzsche segundo a leitura de Gilles Deleuze

Curitiba
2010

PRICILLA BUZZACHERA

A relação entre “tipos de homens”, “força” e “vontade de poder” na
filosofia de Nietzsche segundo a leitura de Gilles Deleuze

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito à obtenção do título de Mestre sob orientação do Professor Doutor Eládio C. P. Craia.

Curitiba

2010

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

Buzzachera, Pricilla

B992r A relação entre “tipos de homens”, “força” e “vontade de poder” filosofia de
2010 Nietzsche segundo a leitura de Gilles Deleuze / Pricilla Buzzachera ; orientador,
Eládio C. P. Craia. -- 2010.
101 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2010
Bibliografia: f. 98-101

1. Filosofia. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. Deleuze, Gilles,
1925-. I. Craia, Eladio C. P. (Eladio Constantino Pablo). II. Pontifícia
Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDD 20. ed. – 100

À Victória, Netinho (*in memorian*),
Artur, Vicente (*in memorian*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que são superiores a mim em conhecimento e sabedoria, entre eles: Sergio Paulo Buzzachera, Marli Poletto Buzzachera, Ariela Buzzachera, Sergio Paulo Buzzachera Filho, Suelyn Danielle Heinklein, Márcio de Oliveira. Vania Maria da Conceição Lopes e Natalie Putic. Paulo Roberto Poletto e Haroldo Evangelista Vargas. Sonia Lyra e Suzana Lyra. Antônio Edmilson Paschoal e Jelson Roberto de Oliveira. Especialmente, Eládio Constantino Pablo Craia.

“A única forma de nos libertarmos de um desejo é através de um desejo ainda maior, assim como a única forma de nos libertarmos de um amor, é através de um amor ainda maior” (Maria Madalena)

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar a relação entre “tipos de homens”, “força” e “vontade de poder” na filosofia de Friedrich Nietzsche segundo a leitura de Gilles Deleuze. A dissertação apresenta como recorte de trabalho as obras que correspondem ao terceiro período dos escritos de Nietzsche e, por outro lado, de modo privilegiado, a leitura de Gilles Deleuze sobre a filosofia nietzscheana. Durante a abordagem do pensamento do filósofo alemão em torno dessa problemática é necessário discorrer sobre a vontade de poder, tese na qual Nietzsche atribui à força uma qualidade, a da afirmação e a da negação, possibilitando um novo olhar sobre a constituição das diferentes morais, mais especificamente, sobre a criação dos valores morais. A investigação nietzscheana aponta para dois tipos básicos de moral, a saber: uma moral de senhores e uma moral de escravos, essa distinção refere-se à oposição de valores ascendentes e decadentes, que correspondem a um tipo de homem superior e um tipo inferior respectivamente, esse é o epicentro desta pesquisa. Embora Nietzsche faça uma distinção clara entre essas duas formas de moral, o filósofo afirma haver uma coexistência entre elas e, assim, entre os diferentes modos de atuação em um homem em particular, ou seja, num indivíduo, enquanto recorte particular de um tipo de homem, podem coexistir todas as formas de valoração da vontade de poder. No entanto a predominância de um dos modos possíveis da qualidade da vontade de poder, só é verificável durante uma ação, que ora se expressa como afirmação e ora como negação da vida de modo que não é possível, para a filosofia nietzscheana, considerar que haja uma expressão pura de valoração, ou só da afirmação ou só da negação, ambas constituem tanto uma moral, quanto um tipo de homem.

Palavras-Chave: Tipologia; Força; Vontade de Poder; Nietzsche; Deleuze.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to analyse the relationship between some of the different types of man, as per the philosophy of Friedrich Nietzsche and the dynamics of strength and willpower, as per the readings of Gilles Deleuze. The dissertation presents pieces of writings that correspond to the third period of the writings of Nietzsche, as well as the privileged readings of Gilles Deleuze regarding the Nietzschean philosophy. As the German philosopher's approach on this problem is analyzed, it is necessary to consider willpower, as per Nietzsche's theory, where he attributed a certain quality to the power. The quality of affirmation and negation, presented a new point of view for the constitution of different morals, and more specifically, of the creation of moral values. The Nietzschean investigation is aimed at two types of basic morals of knowledge: a moral of dignified men and a moral of slaves. This distinction is referred to as the opposition of ascending and descending values, which correspond to a type of superior and inferior man respectively, this is the epicenter of the study. Although Nietzsche makes a clear distinction between these two forms of morals, the philosopher affirms the coexistence between them and, therefore, between the different ways of action in a particular man, or in other words, in an individual. While certain traits of a type of man can coexist with all of the forms of values of willpower, there is a predominance of one of the qualities of willpower, which is only falsifiable during an action, at which time it expresses an affirmation and a negation of life. It is not possible for the Nietzschean philosophy to consider that a pure expression of value exists, or that only the negation or only the affirmation exists; and that both constitute morality, in respect to a type of man.

Key Words: Typology; Strength; Willpower; Nietzsche; Deleuze.

Abreviaturas das obras de Nietzsche citadas

SVM	Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral
SN/ER	Sobre niilismo e eterno retorno
FP	Fragments Póstumos
EH	Ecce Homo
GM	Genealogia da Moral
GC	A Gaia Ciência
A	Aurora
ABM	Além do Bem e do Mal
HH	Humano demasiado humano
CI	Crepúsculo dos Ídolos
Z	Assim falou Zaratustra
HH[II]	Humano demasiado humano II

Abreviaturas das obras de Deleuze citadas

NF	Nietzsche e a Filosofia
N	Nietzsche
DR	Diferença e Repetição

SUMÁRIO

RESUMO	
ABSTRACT	
LISTAS DE ABREVIACÕES	
INTRODUÇÃO	12
PRIMEIRA PARTE	
Considerações sobre as noções nietzscheanas de força, vontade de poder e eterno retorno segundo a interpretação de Gilles Deleuze	18
1.1 Tipos: uma distinção nietzscheana	18
1.2 Da quantidade e qualidade das forças	21
1.3 Sobre vontade de poder	31
1.4 Um recorte sobre a doutrina do eterno retorno do mesmo	39
SEGUNDA PARTE	
Considerações em torno dos tipos de moral e dos tipos de homens, nos escritos tardios de Nietzsche, à luz da interpretação deleuziana	46
2.1 O caráter constitutivo da moral	47
2.2 Moral de senhores e moral de escravos: o tipo nobre e o tipo vil	58
2.3 Ideal asceta: no sacerdote, na ciência e na filosofia	81
2.4 Algumas considerações sobre o além-do-homem	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	102

INTRODUÇÃO

Um dos fenômenos centrais, que desde os tempos mais primitivos se perpetua como motivo de questionamento é aquele que configura a dinâmica das relações entre os homens. Numa incessante atualização de meios, estratégias de relacionamento, disputas, alianças e guerras, essa dinâmica produziu uma multiplicidade de grupos sociais que se firmou pela alternância e predominância dos mais fortes e dos mais fracos.

Essa preocupação e a temática reflexiva que dela se desdobra, perpassa as armaduras do tempo e se encontra, em maior ou menor grau, sistematizada nas diferentes escolas filosóficas, das mais antigas às contemporâneas. É no âmbito aberto por esta vasta discussão filosófica que se depara com a filosofia de Friedrich Wilhelm Nietzsche, pensador que a tradição considera, com total justiça, o introdutor de uma nova forma de pensar antigos conceitos, bem como o instaurador de novas perspectivas e idéias filosóficas que, em grande medida, permitiram o advento do que se chama da contemporaneidade do pensar. No filosofar de Nietzsche nenhum conceito ou idéia deve ganhar crédito especulativo se não for adequadamente visto e analisado desde a perspectiva que interroga de onde e como se originou. Exemplo disto é o tramado conceitual que o filósofo alemão tece, com constância e profundidade, entorno do problema da origem dos valores, que serão, posteriormente, discutidos na teoria das forças e da vontade de poder, noções que se relacionam intimamente com a constituição dos diferentes tipos, - em suas formas e expressões-, da moral e do homem.

Sobre esse recorte do pensamento nietzscheano, propõe-se para essa pesquisa, como objetivo central, compreender a relação entre alguns dos diferentes tipos de homens propostos por Nietzsche na sua filosofia e a dinâmica ontológica das forças e da vontade de poder, segundo o enfoque promovido na leitura de Gilles Deleuze sobre a filosofia nietzscheana. Esta escolha se justifica, visto a notável contribuição e interpretação singular do filósofo francês ao discutir a filosofia de Nietzsche.

De tal modo, torna-se necessário antes de se considerar a dinâmica das forças em relação à vontade de poder como pressupostos para a constituição de um tipo de homem investigar-se a natureza das forças, sua diferença e formas de expressão

como vontade de poder. Desse modo, conseguiremos mapear um caminho consistente que nos leve à compreensão da diferença entre os tipos.

Essas especificações, fundamentais para o desenvolvimento desse trabalho, conduzem à análise mais demorada das obras que caracterizam o 3º período da filosofia nietzscheana, por apontarem para uma reflexão mais detalhada e sutil do universo das forças e suas implicações. Assim, são nos escritos tardios de Nietzsche que se encontra material para boa parte das investigações.

Um dos mais importantes leitores da filosofia de Nietzsche, o filósofo francês Gilles Deleuze também discutiu amplamente o conjunto de questões provenientes dos conceitos que aqui se pretende abordar. De tal modo que, do universo de destacados comentadores do autor alemão, teremos a leitura deleuziana como principal referência para este trabalho. Além disso, a perspectiva deleuziana trata com afinco, como indica o nome de um de seus textos centrais, *Diferença e Repetição*, a questão conceitual daquilo que se constitui como sendo um dos nós problemáticos destacados na presente pesquisa: a diferença, tanto externa quanto interna da força e sua repetição, noções que, em certa perspectiva, são de fundamental importância para o entendimento da doutrina do eterno retorno.

A leitura deleuziana sobre a filosofia de Nietzsche promove instigantes e desafiadoras linhas de abordagem para o pensamento filosófico de matriz nietzscheana. Embora, por vezes, interpretada como polêmica, esta leitura legítima discussões a propósito da compreensão da noção tipológica que Nietzsche desenvolveu nos seus escritos tardios. Esta pesquisa não pretende discutir as polêmicas e resistências que a leitura deleuziana promove, no entanto, em caráter de fundamentação e justificativa, deve-se afirmar que a filosofia deleuziana traz importantes considerações acerca do tema que interessa à pesquisa.

Além da contribuição central de Gilles Deleuze, serão incorporadas à pesquisa algumas considerações de outro importante comentador da obra nietzscheana: Wolfgang Müller-Lauter, que fez um levantamento detalhado sobre o conceito vontade de poder. Devido à não conclusão da obra de Nietzsche que traria como título *Vontade de Poder*, a maior parte da investigação de Müller-Lauter se concentrou nos *Fragmentos Póstumos*, conforme ele afirma no seu texto *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. A tentativa de encontro entre a leitura de Deleuze e as considerações de Müller-Lauter, só é possível devido ao interesse em escrever, a partir

de uma perspectiva mais detalhada, as investigações de Nietzsche sobre a noção capital de vontade de poder; além deste perímetro reflexivo, não serão exploradas outras interpretações decorrentes desses comentadores. Portanto, a contribuição de Müller-Lauter está contida num único recorte, focalizado nas análises de Nietzsche no que diz respeito à criação de sua tese central sobre a vontade de poder.

Destarte, o trabalho será organizado em duas partes. Recorreu-se a essa forma de divisão dado que a pesquisa se articula em torno de dois momentos reflexivos. Primeiro: uma investigação em torno dos conceitos que fundamentam a ideia de uma diferença, que por sua vez, sustenta a teoria de Nietzsche sobre os tipos de moral e de homens. Segundo: o trânsito desses conceitos em cada tipo. Conforme o detalhamento a seguir.

Na primeira parte, será apresentada a distinção de Nietzsche sobre os tipos, um conceito que o filósofo alemão utilizou, entre outras maneiras, de uma forma didática para se referir aos papéis assumidos pelo homem nos seus diferentes contextos. A partir disso, é possível e fértil verificar a reflexão de Deleuze sobre a diferença propriamente dita, isto é, não apenas aquela diferença derivada de um movimento externo de comparação, porém uma diferença pura e primeira em termos lógicos e ontológicos se agencia conceitualmente e, de modo pertinente, com a existência de uma diferença interna entre as forças. Daqui, será desdobrada a análise da natureza das forças e suas principais implicações conceituais, desde a perspectiva do objetivo que norteia a presente pesquisa.

Sob esse prisma, recorreu-se às leituras que conduzem às obras tardias de Friedrich Nietzsche, assim como aos referidos comentadores. A sequência da investigação está em indicar que Nietzsche considera haver não apenas uma quantidade de força, mas um atributo específico e particular, aquilo que de fato as diferencia, e que lhes confere um sentido, direção e valor, a isso Nietzsche chamou de qualidade da força. Essa qualidade pode expressar-se, de um lado como qualidade que se determina pela afirmação da vontade de poder e de outro, determinada pela negação da vontade de poder. Eis o seu elemento diferencial, a direção, o sentido e o valor de sua qualidade, designado pelo filósofo, de modo decisivo, como vontade de poder. Vontade que, pela primeira vez na tradição, é pensada e postulada como vinculada a um devir que se atualiza e retorna sempre sob o imperativo de obter mais poder e domínio. Essa primeira seção tratará, também, do sentido conceitual da vontade de poder e por fim, de alguns

aspectos mais relevantes sobre a doutrina do eterno retorno do mesmo, como o devir das forças ativas e reativas, sempre sob o prisma da leitura de Deleuze. Enfim, é apenas no devir das forças ativas que se encontra a afirmação da vontade de poder, que retorna sempre atualizada e fortalecida pelo ciclo eterno dos eventos.

A problemática abordada nessa primeira parte demanda -para seu aprofundamento- a análise de outro campo de reflexão nietzscheana que se articula de modo fundamental com a questão da força e da vontade de poder. Trata-se da interrogação que Nietzsche propõe em relação ao problema da moral, -e que, a partir de sua crítica aos genealogistas da moral por darem por encerradas e entendidas as análises pertinentes a esse tema-, explora a origem do valor moral. Tema que introduz a segunda parte desse trabalho.

Nietzsche, já desde suas primeiras reflexões filosóficas, - como indica o prólogo da *Genealogia da Moral*-, questionou a construção do conceito bom e mau / ruim. Neste sentido, e colocado aqui de modo genérico e provisório, assinala que o termo bom foi criado pelo tipo de homem superior, aristocrático, que declara aquilo que é bom para si mesmo como sendo algo que é bom em si, mas que na perspectiva do tipo de homem inferior ganha a conotação de mau, propriamente, a inversão de valores. No entanto, além de uma construção moral alicerçada por conceitos opostos: bom e mau, certo e errado, Nietzsche aprofunda suas reflexões na questão central para o entendimento da constituição de qualquer expressão moral e também atuação de um homem em particular. Essas ponderações dizem respeito aos valores atribuídos àquilo que se firmou como bom ou como mau.

Especificamente na obra *Além do bem e do mal*, o filósofo alemão estabelece dois tipos fundamentais de moral: uma moral de senhores e uma moral de escravos. Nesse mesmo âmbito de reflexão, Nietzsche propõe que se verifique não apenas o valor que constitui um tipo de moral, mas que se olhe também, e principalmente, para o valor do próprio valor. Essa é uma das duras críticas que o filósofo faz não somente aos pensadores anteriores a si, mas também, aos seus contemporâneos, por não questionarem os valores constituintes de uma moral. Além disso, a evidência de uma inversão de valores afirma o triunfo da moral de escravos, que pelo niilismo assegurou a negação da vontade de poder. A principal distinção das duas formas de moral propostas por Nietzsche é percebida pela direção da vontade de poder

que só pode ser identificada por um tipo de homem, que atua pela afirmação ou negação da vida.

Nietzsche, além de apresentar com bastante rigor as distintas morais, aponta na sua filosofia uma diferença entre homens. Seu procedimento neste campo se assemelha àquele mobilizado na análise dos tipos de moral, uma vez que é possível verificar uma indiscutível correlação entre os tipos de moral e os tipos de homens. Uma reflexão facilmente percebida na obra *Genealogia da moral*, que é apresentada por Nietzsche como uma forma didática, ou seja, os tipos, tanto de moral quanto de homens, não dizem respeito a uma teoria filosófica que determina cada homem como se estivesse sob a regência de tipo determinado. Refere-se, mais pontualmente, à maneira pela qual ao longo da história, uma moral foi construída e um tipo de homem caracterizado. Sua filosofia, nesses termos, apresenta um tipo de homem nobre e um tipo de homem escravo, uma tipologia distinta que serve a uma moral distinta. Essa configuração está intimamente associada à expressão das forças e assim da qualidade da vontade de poder, de uma qualidade que afirma a vida e de uma que a nega. Além dessa divisão entre tipos de homens nobres e escravos, entendidos a princípio como duas categorias distintas, Nietzsche lança num dos seus textos principais *Assim falou Zaratustra*, a ideia de um espírito livre e de um livre pensador, ou seja, aqueles que colocam as questões de toda filosofia acima de uma vontade de verdade pessoal, por fim e com muito mais ênfase, refere-se ao além-do-homem, como sendo um homem do futuro, que está acima do bem e do mal, didaticamente esses tipos formam uma terceira categoria, mas que não entra em relação com as duas anteriores.

Após uma longa descrição dos tipos de moral e dos tipos de homens, Nietzsche declara no aforismo 260 de *Além do bem e do mal*, que nenhum tipo existe pura e exclusivamente numa única direção da vontade de poder, ou seja, existe uma coexistência entre os tipos de moral e de homens, com a predominância alternada de uma das qualidades da vontade de poder. Nietzsche deixa claro que toda forma de unilateralidade é sempre um risco, um perigo que se deve evitar. Com efeito, para o filósofo, há um tanto de nobre no escravo, assim como um tanto de escravo no senhor, assim sendo, a coexistência, parafraseando Nietzsche, de muitas almas numa única. É justamente na predominância da qualidade da vontade de poder que se revela a atuação do homem em particular a possibilidade de verificação dessa predominância. A teoria do além-do-homem merece ser analisada de modo particular. Pretende-se uma breve

introdução dessa análise, visto que a profundidade e complexidade do assunto exige uma dedicação a parte, intenção de um trabalho futuro, no entanto e para esse momento, é importante compreender que Nietzsche ao se referir ao além-do-homem o descreve como sendo aquele que superou o niilismo e vive na mais pura afirmação da vida.

Enfim, as investigações teóricas acerca dos tópicos apresentados nos levarão ao ponto central dessa pesquisa, os diferentes tipos de homens e sua relação com as diferentes morais e a vontade de poder, com a prerrogativa de que nenhum tipo existe puro, isolado, uno numa das qualidades da vontade de poder. A filosofia nietzscheana alerta para o perigo da unilateralidade, por isso também, considerou-se central o caráter múltiplo para a constituição não apenas do homem em particular, mas também das distintas morais.

PRIMEIRA PARTE

Considerações sobre as noções nietzscheanas de força, vontade de poder e eterno retorno segundo a interpretação de Gilles Deleuze.

Abrimos essa primeira parte com a análise do particular modo de expressão que o conceito “tipo”, (*Typus*), ganha na filosofia de Nietzsche. Ora, como veremos adiante, a tipologia nietzscheana permite pensar e indicar um modo singular de diferença entre as forças, as quais, a partir deste modo particular de diferenciação, são qualificadas pelo filósofo como fortes e fracas. Por outro lado, mas na mesma perspectiva de análise, também a tese da vontade de poder passa a ser considerada sob duas qualidades, respectivas as da força, como afirmação e negação. Essa construção conceitual postula uma dinâmica ontológica incessante que se alterna entre momentos de domínio e submissão, caracterizando expressões de ascendência e decadência entre as forças e a vontade de poder. Essa constância na dinâmica não promove um aspecto de infinitude para as forças, pelo contrário, Nietzsche afirma que as forças são finitas, infinita é, portanto, sua forma de expressão, que sempre retorna como afirmação no círculo do eterno retorno do mesmo. É especificamente sobre este complexo conceitual que tratamos nesse primeiro capítulo, dividido em quatro partes: primeiro, sobre a distinção de Nietzsche ao se referir a tipos; segundo, trata-se da ideia de quantidade e qualidade da força; seguida dum terceira parte que se refere à vontade de poder, e por fim, um breve recorte sobre a doutrina do eterno retorno do mesmo.

1.1 Tipos: uma distinção nietzscheana

Comumente encontramos nos textos que comentam a filosofia de Nietzsche apenas uma descrição de “tipos”, como: tipos de moral, tipos de homens. Mas, a definição mesma do que o filósofo alemão quis dizer com o termo *-Typus*¹ - é ainda motivo de investigação.

¹ É válido lembrarmos que o termo *Typus* não foi usado exclusivamente por Nietzsche. Eugen Dühring, por exemplo, utiliza o termo para referir-se a um “tipo de homem” que se colocaria em caminho pelo processo civilizatório e se alteraria com ele (DÜHRING, 1875, p. 245), o que não é o caso de Nietzsche,

Um *tipo* (*Typus*²) é um recurso que Nietzsche utiliza para exprimir uma idéia, uma forma de vida ou um papel social. No caso específico de um *tipo de homem*, esse corresponde à caracterização de um perfil psicológico que, no seu extremo, ganha contornos de uma máscara ou de uma caricatura. (PASCHOAL, 2010, p. 13)

A ideia de uma tipologia, no sentido de um estudo detalhado sobre os tipos, é uma estratégia filosófica que, de modo didático, Nietzsche usa para diferenciar o homem por seu comportamento, sentimento e pensamento, em toda sua expressão. Usualmente o filósofo recorre a personagens históricos para exemplificar tipos de homens em sua filosofia, temos, por exemplo: César Bórgea, Napoleão, Sócrates e o Cristo histórico. Nessa configuração, “mesmo podendo ser utilizado assim, como uma ‘fórmula’, ele não remete a qualquer ‘lei’ (KSA 12, p. 299) no sentido de algo que duraria para além do instante que caracteriza o próprio fenômeno que ele exprime”. (PASCHOAL, 2010, p. 13)

A tipologia serve, portanto, como um modelo elucidativo para que se possa compreender melhor suas ideias e a maleabilidade do trânsito tipológico, ou seja, não há uma explicação rígida no modo como Nietzsche se refere aos tipos, seria mais como uma designação. Nesse sentido os tipos aparecem sempre de modo plástico e, por isso, não há um fundamento que os determine como uma unidade estanque. Os tipos são como jogos de figura e fundo que se alternam incessantemente, especificamente sobre os tipos de homens essa dinâmica permite um movimento que está em constante oscilação, mantendo relações de conflito, tensão, superação e domínio.

A tarefa está em mostrar que o homem singular se revela, - no sentido de aparecer-, através de uma intensa alternância de tipos, isto é, como máscaras, que ora degenera e ora afirma a vida. Essa tipologia a qual Nietzsche se refere, pode ser compreendida, como uma *persona*³, cuja função é atribuir determinada característica para uma ocasião precisa. É um símbolo de identificação momentânea, de interação entre a inércia e o movimento. Nunca perdendo o caráter de multiplicidade, sendo

que toma o termo tipo como uma caracterização de diferentes homens num mesmo ambiente e pressupõe que o processo civilizatório permite a produção de diferentes tipos.

² Sobre o termo “*Typus*” e algumas de suas variações nos escritos de Nietzsche, conferir: CHRISTIANS, I. *Typus*. In: OTTMANN H. (Org.) *Nietzsche Handbuch*. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000, p. 341.

³ *Persona* é um termo derivado do latim, usualmente traduzido por máscara, ou seja, é compreendido como algo que ressoa através. Na psicologia analítica, C. G. Jung usa essa expressão para distinguir os diferentes modos de adaptação do homem no meio social, usa como “Tipos Psicológicos”, assim o homem é visto como um agente que representa vários papéis ao longo de seu desenvolvimento para ser aceito e viver em comunidade.

assim, é irrealizável determinar um tipo único para o homem. “Os tipos humanos criados pelo filósofo nos ajudarão a compreender as transformações que podem ocorrer no homem e levá-lo de um estágio inferior a outro superior, e vice-versa, mostrando que é possível uma pessoa transitar pelos diversos tipos.” (SILVA, 2008, p.105)

A compilação das características dos tipos, em Nietzsche, essencialmente para uma tipologia da moral e do homem, se dispõe em duas categorias básicas: tipos fortes (ascendentes) e tipos fracos (decadentes). A principal diferença está na direção da valoração de cada um, enquanto o tipo forte atua como expressão da afirmação da vida é, portanto tido como ativo, o tipo fraco atua segundo a negação da vida, é por isso expressão do modo reativo, conforme nos indica a leitura deleuziana. Há também, outra expressão reconhecida na filosofia nietzscheana, a parte do tipo forte e do tipo fraco: o além-do-homem. Uma expressão que se revela na máxima afirmação da vida, que está para além do bem e do mal. Por manter-se a distância das duas categorias mencionadas, sugere uma terceira categoria tipológica, que aparece como um excedente de forças no homem.

Se o que caracteriza o forte e o fraco é a ascendência e a descendência de sua vontade de poder e o grau de originalidade de seu comportamento, que, por sua vez, refletem o seu grau de ressentimento com a maior impotência da vida, essa terceira categoria tipológica está repleta de energia criadora e liberta do ressentimento. A idéia de uma liberdade do espírito está na dependência justamente da possibilidade de abandonar o ressentimento e fazer com que sua criação seja positiva, não uma oposição ou uma disputa com o que já existe, o que só seria possível a um ser que estivesse além do próprio homem. (SILVA, 2008, p.109)

Em metáfora, Nietzsche indica essa disposição na obra *Assim falou Zaratustra*, quando escreve “Das três metamorfoses”: o camelo, o leão e a criança. O leão (tipo forte) é o resultado da superação do camelo (tipo fraco) em si mesmo, não é mais um “tu deves” que se apresenta, mas sim, um “eu quero”, que já lhe confere o gozo de certa liberdade, “criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer.” (Z, Das três metamorfoses). A criança (além-do-homem), neste sentido metafórico, é capaz de “um novo começo”. Próprio de uma inocência, “para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado ‘sim’: o espírito, agora, quer *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo.” (Z, Das três metamorfoses). Mas, tendo em vista a

oscilação das forças no trânsito tipológico, é possível considerar que haja no leão uma forma de estar no além-do-homem.

Desse modo na tipologia nietzscheana, também devem ser considerados os aspectos psicológicos e fisiológicos. “Trata-se, portanto, de algo efêmero, a que o filósofo-artista lança mão para caracterizar um fenômeno que reconhece como transitório, no contexto de certas necessidades, como seria, por exemplo, a de elaborar uma crítica ao valor de certos valores morais”. (PASCHOAL, 2010, p. 14) Esse modo didático permite melhor entendimento acerca das obras desse filósofo. Não há, portanto, nessa abordagem um caráter antropológico. É uma dinâmica que surge no conflito das forças e da vontade de poder. Para Deleuze,

Um tipo é precisamente constituído pela qualidade da vontade de poder, pela diferença desta qualidade e pela relação de forças correspondente: tudo o resto é sintoma. O que uma vontade quer não é um objecto, mas um tipo, o tipo daquele que fala, daquele que pensa, que age, que não age, que reage, etc. Só se define um tipo ao determinar o que quer a vontade nos exemplares deste tipo. (NF. p. 119)

A partir dessa compreensão, para este momento, devemos ressaltar que um tipo de homem não deve ser visto isoladamente, como um sujeito enquanto personalidade individuada, insistimos na ideia de que seja compreendido mais como uma máscara que se expressa socialmente do que uma determinação para o homem em particular. Trata-se, portanto, de uma expressão que sofre constante oscilação entre a permanência e a mudança diante da transitoriedade dos fenômenos.

A partir desse contexto, de acordo com o objetivo do nosso trabalho, é necessário traçarmos na filosofia de Nietzsche o recorte que fundamenta a ideia do filósofo sobre os tipos de homens, iniciaremos pela noção filosófica sobre diferença e força.

1.2 Da quantidade e qualidade das forças

Neste segmento de nosso trabalho, aprofundaremos a filosofia de Nietzsche, conforme a leitura e interpretação de Gilles Deleuze. Nesse sentido, suas considerações acerca dos escritos nietzscheanos apontam para afirmações conceituais

que podem entrar em divergência com a tradição das interpretações nietzscheanas, no entanto, deixamos claro que nossa intenção é assinalar algumas passagens da filosofia de Nietzsche que ganharam uma singular análise a partir de Deleuze. É a propósito dessa particular interpretação deleuziana que passaremos a considerar os aspectos em torno da noção de forças em Nietzsche, que nas mãos do filósofo francês é analisada tanto num sentido ontológico quanto de formação de valores.

Toda interpretação deleuziana de Nietzsche é movida pela distinção estabelecida pelo filósofo francês, entre vontade de poder (*Wille zur Macht*) e força (*Kraft*), a base de apoio argumentativo é um aforismo póstumo do verão de 1885, no qual é dito: “Esse conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, necessita de um complemento: é preciso atribuir-se um querer interno que chamarei de vontade de potência...” (JULIÃO, 2006, p. 16)

Esse querer interno é o que Deleuze considera como a diferença que possibilita as distintas configurações das forças no pensamento nietzscheano. Essa afirmação em torno da filosofia de Nietzsche encontra seu campo de sentido no conjunto da filosofia deleuziana, é nesse âmbito que adquire toda sua riqueza.

Com efeito, o tópico central da filosofia de Deleuze é a questão da diferença, noção tão marcante que por algum tempo a sua filosofia foi chamada de Filosofia da Diferença. Esse termo já foi usado como símbolo de prestígio intelectual, como diferença puramente quantitativa, e até, de modo extremo, como preservação de uma identidade superior, contudo este entendimento não faz parte do universo conceitual de Deleuze. Ao contrário, o pensador critica o sentido de diferença entendido como mera oposição a identidades constituídas, sua tarefa foi a de liberar a diferença de qualquer identidade. No filosofar de Deleuze a diferença tornou-se uma noção originária, uma sensibilidade filosófica excluída de qualquer generalização. Nessa acepção, a postura deleuziana está em pensar a diferença no sentido da sua gênese, ou seja, trata-se de pensar um conjunto de acontecimentos que concorrem com a formação de alguma coisa, isto é, com o advento de campos fenomênicos determinados. Logo, a diferença proposta como uma pura qualidade intensiva é distinta da diferença conceitual: “confunde-se o estabelecimento de um conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral.” (DR, p. 60-61)

Nesse sentido particular de diferença, como qualidade, não pode haver uma determinação quantitativa como propõe a ciência, porque a fluidez do movimento da diferença interna assegura uma permanente produção de nuances singular. A nuance

é a diferença singularizada, por vezes tão tênue que confunde qualquer olhar especializado. Não se trata de opor a diferença a nada em particular, mas de pensá-la como originária. A esse respeito Deleuze critica àqueles que pretendem congelar a diferença como oposição:

Não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença; e, em vez de resolvê-la, isto é, de conduzi-la a um fundamento, a oposição trai e desnatura a diferença. Dizemos não só que a diferença em si não é “desde o início” contradição, mas também que ela não se deixa reduzir e levar à contradição, dado que esta é menos e não mais profunda do que ela. (DR, p.87)

Há, portanto, duas formas de verificação da diferença para Deleuze: uma específica e outra geral. Todo ato que não faz essa distinção, uma interna (específica) e outra conceitual (geral) deixa escapar as nuances singularizantes, a plasticidade da diferença específica. Considerando esta forma de diferença interna, vemos que ela não é uma diferença em relação à outra coisa, como oposição daquilo que não é ela mesma. A diferença, nesse sentido, deve ser pensada como alteração de si mesma, promovida por um movimento interno.

Desse modo, uma das árduas tarefas de Deleuze foi a de explicar que a diferença específica, tal como ele se refere, não diz respeito às diferenças articuladas numa oposição exterior, pelo contrário, ela é “especificamente”, uma diferença interna. O desafio é pensar uma diferença que não seja derivada daquilo que não é ela, isto é, do externo simples, não é um acidente, um efeito de causa. “A diferença específica é, portanto, pequena em relação a uma diferença concernente aos próprios gêneros.” (DR, p. 61) No entanto, é a ela que se deve a afirmação de si:

O que a Filosofia da diferença recusa: *omnis determinatio negatio...* Recusa a alternativa geral da representação infinita: ou o indeterminado, o indiferente, o indiferenciado, ou então uma diferença já determinada como negação, implicando e envolvendo o negativo (assim, recusa também a alternativa particular: negativo de limitação ou negativo de oposição). Em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. Em sua essência, a afirmação é ela própria diferença. (DR, p. 89)

Nessa perspectiva é que Deleuze aborda a noção nevrálgica de força em Nietzsche. Com efeito, no entender do filósofo francês, essa diferença interna só pode ser reconhecida a partir da expressão das forças que estão envolvidas em todos os acontecimentos, apenas desse modo ela se coloca como oposição. São forças em

oposição que, frente a frente, revelam uma potência interna distinta em si mesma. Assim, na relação entre forças, uma não nega a outra, e sim, afirma-se na sua própria diferença interna, pois a força que se faz obedecer não nega a força que obedece, afirma e se regozija com essa diferença, concepção que define a força afirmativamente. A vontade quer afirmar sua diferença, - o gozo da diferença-, se opõe à vontade dinamizada por forças negativas, dado que o pensamento que privilegia a negatividade se encontra sempre aliado a uma força fraca, assim, para afirmar sua diferença, e diante da impossibilidade do agir, reage.

Essa diferença se coloca como a quantidade da força e é ela que determinará a qualidade dela, é ela que determinará se uma força é ativa ou reativa, dominante ou dominada. A diferença é a essência da força e, portanto, a sua qualidade, a relação qualitativa entre uma força e outra; já a força em si, determinada por esta qualidade que é a sua essência, se mostra quantitativamente, isto é, como ativa e reativa, como dominante ou dominada. (FAVRETO, 2006 p. 52)

É nesses termos que Deleuze reconhece na filosofia de Nietzsche um complemento à força, uma diferença interna, esse diferencial interior é a sua qualidade e, assim, estabelece em sua perspectiva, um diálogo com o filósofo alemão.

Na leitura deleuziana, a noção de força na filosofia de Nietzsche deve ser entendida como um princípio genético, mas não fundacional para todas as coisas, e que sempre se encontra singularizada por um elemento diferencial. Essa singularização seria o que torna diferenciado o pensamento nietzscheano da força, frente aos mecanicistas do século XIX⁴. Embora Nietzsche concorde em parte com a teoria newtoniana da

⁴ O movimento mecanicista do século XIX apresenta-se sob diversas abordagens científicas desde a biologia à física, como tentativa de explicar o mundo a partir de sua perspectiva. A crítica dirigida a esta forma de verificação do mundo está em ser demasiadamente reducionista. Para Nietzsche essa ideia é desprovida de sentido, nos diz o filósofo sobre os que defendem essa perspectiva: “Uma interpretação do mundo ‘científica’, tal como a entendem, poderia então ser uma das *mais estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido!* Suponha-se que o *valor* de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação ‘científica’ da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato ‘música’!...” (GC 374) Um dos aspectos que Deleuze compreende acerca da crítica que Nietzsche faz sobre o mecanicismo, é de que “todas as vezes que Nietzsche critica o conceito de quantidade, devemos compreender: a quantidade como conceito abstracto tende sempre e essencialmente para uma identificação, para uma igualização da unidade que a compõe, para uma anulação da diferença nesta unidade; o que Nietzsche censura a qualquer determinação puramente quantitativa das forças, é que as diferenças de quantidade anulam-se aí, igualizam-se ou compensam-se.” (NF, p. 68)

força, especificamente no que se refere à resistência, ele reconhece que na força há uma atuação tanto física quanto psíquica, por isso considera que nas relações entre forças existe uma dinâmica que vai além dos pressupostos da mecânica, possibilitando, deste modo, a introdução de uma nova tese ao pensamento filosófico sobre a força⁵. Essa distinção entre as forças se dá, justamente, pelo reconhecimento de que as mesmas não podem ser consideradas exclusivamente em termos de quantidade. Se assim o fosse, as forças não passariam de expressões de uma mecânica geral. Ao citar Nietzsche, Deleuze aponta: “A concepção mecanicista pretende admitir só quantidades, mas a força reside na qualidade; o mecanicismo só pode descrever fenômenos, não os esclarece.” (NF, p.67) Enfim, a teoria mecanicista é para Nietzsche a manifestação de um tipo de interpretação limitada, que impossibilita qualquer análise de cunho particular e singular em torno do movimento das forças. Em um dos *Fragmentos Póstumos*, escritos entre o outono de 1885 e o outono de 1886, temos: “Concepção mecanicista: não quer senão quantidades: mas a força se encontra na qualidade: a mecânica, portanto, tão somente pode descrever processos, não explicá-los.” (FP, p. 147)

Essa preocupação deleuziana pela noção de força é justificada quando compreendemos que, para o filósofo francês, ao falarmos sobre um sentido ou sobre um valor em qualquer tipo de fenômeno, - e dentro do âmbito da filosofia nietzscheana-, necessariamente, pensamos nas forças envolvidas e articuladas em todo acontecer, ou seja, as forças se expressam incessantemente, dominam e se sobressaem diante de outras. Deleuze afirma que, de acordo com o pensamento nietzscheano, “não existe quantidade de realidade, qualquer realidade é já quantidade de força.” (NF, p.62) É a expressão das forças, ativa ou reativa, que muda o sentido de um fenômeno, seja humano, biológico ou até mesmo físico. Para Nietzsche, a quantidade de força em sua multiplicidade deve ser levada em consideração em todo e qualquer fenômeno, tanto na esfera orgânica quanto na inorgânica.

A consideração sobre o inorgânico é relevante visto que Nietzsche compreende o orgânico como sendo uma especialização do inorgânico, por apresentar-se com maior complexidade em sua manifestação. Nesse sentido, a análise de Müller-

⁵ André Luís M. Itaparica aponta o filósofo croata Ruggero Boscovich como sendo uma das primeiras influências que Nietzsche sofreu acerca da compreensão daquilo que o filósofo alemão entendeu por força. Boscovich faz uso das teorias de Newton e Leibniz com o intuito de negar a necessidade do contato entre os corpos para que se origine a força, defende a teoria de que há uma dinâmica em relação. Nietzsche considera a teoria proposta por Boscovich, de que há uma natureza de atração de repulsão entre as forças, estabelecendo uma dinâmica que merece ser investigada.

Lauter corrobora a leitura de Deleuze, ao afirmar que, em termos de uma genealogia, Nietzsche “fala da particularidade do ‘perceber inorgânico’. Aí se fala da ‘transição do mundo do inorgânico ao do orgânico’. Quando ele, *uma vez*, concebe o orgânico como especialização do inorgânico...” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 119) E assim como no orgânico, a esfera inorgânica também está envolvida por forças. No entanto, há um paradoxo quando o filósofo diz não haver mundo inorgânico, nesse caso, Nietzsche “se volta contra o pensamento mecânico: no mundo inorgânico não dominam pressão e impulso, também nele só há a mútua oposição de ‘organismos’ naquele sentido, no qual também povo, Estado, sociedade são organismos.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 120) A questão proeminente aqui é considerar que em ambos - orgânico e inorgânico - configura-se uma dinâmica em constante alternância entre caos e estabilização de forças. De acordo com a perspectiva de Gilles Deleuze, há uma diferença ontológica entre as forças. Esta diferença se encontra nela mesma e tornar-se-á o elemento fundamental daquilo que distingue uma força da outra.

Como desdobramento destas considerações deleuzianas, verificamos que a dinâmica de conflito entre as forças ocasiona a mudança de sentido do fenômeno, atribuindo-lhe novas formas de interpretação, caráter a ser considerado sob uma multiplicidade de configurações das forças envolvidas em qualquer ação. Esse caráter de multiplicidade, ainda que diga respeito a um evento singular é próprio da dinâmica da força, da diferença da força em si mesma. Deleuze aponta que “não existe um acontecimento, um fenômeno, uma palavra ou um pensamento cujo sentido não seja múltiplo.” (NF, p.09) E nessa multiplicidade de possibilidades as forças estão sempre presentes nos seus diferentes modos de expressão. Assim, para Nietzsche, a pluralidade de interpretações pareceria ser o caminho óbvio para pensar e criar novos conceitos e valores. “Toda a interpretação é determinação do sentido de um fenômeno. O sentido consiste precisamente numa relação de forças, segundo a qual algumas *agem* e outras *reagem* num conjunto complexo e hierarquizado.” (N, p.23)

Diversos momentos da reflexão nietzscheana parecem sustentar esta análise de Deleuze. É na obra *A Gaia Ciência*, que Nietzsche propõe a ideia de que existem incontáveis possibilidades de interpretações no mundo: “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações.” (GC 374) Nesse sentido, também Müller-Lauter nos afirma que:

[...] o mundo, concebido como soma de forças, seria uma interpretação perspectiva do mundo, ao lado de inúmeras outras, [...] sob esse critério fica colocada a “infinita interpretabilidade (*Ausdeutbarkeit*) do mundo”. Nele deve fazer prova de si “toda interpretação (*Ausdeutung*) como um sintoma de crescimento ou de declínio.” (1997, p. 126)

Desse modo a filosofia nietzscheana parece enfatizar as diferentes formas de interpretação afirmando que não existem verdades absolutas, pois a verdade se constrói pelas forças em atuação num dado momento. A força, portanto, junto com a verdade muda no seu próprio devir. A multiplicidade das forças é reconhecida sob dois pontos fundamentais: um *quantum*, que corresponde à quantidade de força, e um *qualis*, que corresponde a sua qualidade, esse último como significação própria da leitura deleuziana sobre o elemento diferencial das forças, na filosofia de Nietzsche.

Explica Nietzsche na *Genealogia da Moral* que “um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar [...]” (GM I, 13) Um *quantum* diz respeito a uma quantidade de força que pode ser perdida ou ampliada, não tem as propriedades de um ente, ele surge exatamente no momento de uma dada ação, quando em contraposição a outro *quantum*, ou ainda, *quanta* de força. Se fosse válido pensar o ser como algo estável, encontraríamos aqui a oposição ao *quantum* de força, visto que este se configura de uma forma múltipla e dinâmica. Ora, por considerarmos, de acordo com essa perspectiva, que tudo é expressão de forças, seria impensável conceber qualquer tipo de evento sob uma condição de estabilidade fixa. Um *quantum* de força é algo que age sobre outro *quantum* de força. Apontamentos do professor Edmilson Paschoal nos esclarecem que:

Um *quantum* não é algum tipo de matéria ou qualquer coisa que corresponda à idéia de “ser” (*Dasein*), mas algo que pode ser designado como “quantidade de ação”, “força em ação”. Um *quantum* não remete a algo que permaneceria após a desagregação de uma unidade anteriormente dada e que, juntamente com outros *quanta*, se reagregaria, formando outros corpos. (1999, p.52)

Uma quantidade de forças sempre se põe diante de outra quantidade de força e quando estas entram em conflito, o resultado será uma nova configuração das forças que permaneceram em luta. “As forças somente são perceptíveis no momento do seu atuar no jogo, em contraposição a outras forças. Pode-se dizer que somente nesse momento elas ‘são’.” (PASCHOAL, 1999, p. 53) Esse jogo entre forças se repete

confronto após confronto, não há possibilidade de inércia, ou seja, não há possibilidade de um estado de repouso quando falamos sobre forças, nem de uma configuração organizada e estável a não ser de um equilíbrio momentâneo ou provisório, pois quando a força surge, surge com ela a sua dinâmica.

Esta perspectiva sobre a dinâmica das forças afasta a ideia de uma estruturação fixa ou rígida, pelo contrario, trata-se de uma ação configurada por uma permanente diferenciação de *quanta* e neste jogo a meta final é obter mais poder. O elemento diferencial acerca da quantidade da força nos remete a reflexões acerca das diferenças internas e, específicas, existentes no *quantum* da força, conforme vimos anteriormente. Segundo a perspectiva de Deleuze, temos que: “A qualidade não é outra coisa senão a diferença de quantidade, e corresponde-lhe a cada força em relação.” (NF, p. 67-68) É conclusivo, conforme a interpretação de Deleuze, que a diferença da quantidade das forças corresponde ao seu mais importante fundamento – a qualidade. Em outros termos, podemos dizer que a diferença de quantidade da força se refere à potência, ou seja, à intensidade singular e autodiferenciada que existe nela mesma. O que diferencia a quantidade, não é outra coisa senão a qualidade, o diferencial qualitativo. Essa é, especificamente, a perspectiva que a leitura de Gilles Deleuze aponta como decisiva. É a qualidade das forças que lhes proporciona uma propriedade distinta, e possibilita que sejam entendidas e reconhecidas por uma configuração dinâmica.

Nesse sentido as forças revelam aquilo que as constitui em seu modo mais íntimo, seja qual for seu signo ou sentido. “As forças possuem uma quantidade, mas possuem também a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade: activo e reactivo são as qualidades das forças.” (NF, p. 67) Deste modo, esse novo elemento agrega mais uma particularidade, além de quantidade, a qualidade se divide numa tipologia, ou seja, um tipo de força que se releva de modo distinto. Nietzsche, quando se dirige à distinção das forças indica em seus escritos as forças como fortes e fracas. Enquanto Deleuze se refere às mesmas qualificando-as como ativas e reativas⁶.

⁶ Os termos empregados por Deleuze percorrem toda a sua obra, e também se assentam na afirmação de que Nietzsche teria utilizado esses termos para se referir às forças. Esta foi uma das grandes discussões promovidas pelos estudos nietzscheanos: de que o filósofo alemão nunca teria descrito as forças como ativas e reativas, assim como afirma Deleuze. Embora seja possível verificar estes termos, empregados ao homem, na tradução de Paulo César de Souza: “O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar o seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo.” (GM II, 11) No entanto, não é nosso intuito discutir a legitimidade da interpretação de Gilles Deleuze, se assim o fosse, teríamos de

A força aqui designada como forte/ativa tem sua origem na afirmação de si mesma, pois ela reconhece a sua diferença e a afirma, a direção da força forte/ativa é diferente da direção da força fraca/reactiva. A força entendida aqui como fraca/reactiva se caracteriza pela negação de si: “o que é ‘sim’ do ponto de vista das forças activas torna-se ‘não’ do ponto de vista das forças reactivas, o que é afirmação de si torna-se negação do outro.” (NF, p. 85) E ainda, as expressões fracas/reactivas da força não reconhecem em si esta origem, esta diferença que as constituem, isto é, não aceitam essa efígie interior. É, claramente, uma distinção valorativa.

O que Nietzsche chama nobre, elevado, senhor: quer a força activa, quer a vontade de afirmação. O que ele chama mesquinho, vil, escravo: quer a força reactiva, quer a vontade negativa. [...] Mas um valor possui sempre uma genealogia, da qual dependem a nobreza ou a vileza daquilo que nos convida a crer, a sentir e a pensar. (NF, p. 84)

A partir da reflexão em torno das forças proposta pela abordagem deleuziana, devemos considerar, além do ontológico, também o caráter valorativo das forças. É, essencialmente, essa distinção que qualifica uma força, tornando-a distinta do conceito de força até então compreendido, como vimos, pelo mecanicismo. Desse modo se vincula o *quanta* de força a sua valoração, ou seja, a potência da força a sua qualidade valorativa, efetuando através disso uma expressão ativa ou reativa.

A compreensão sobre os valores de cada tipo de força é uma questão que, segundo a abordagem deleuziana, é problematizada pela filosofia de Nietzsche de modo particular, quando pensada desde sua constituição, ou seja, quando se interroga que valor se encerra num tipo determinado de força. O valor da expressão de uma força superior é diferente do valor que expressa uma força fraca, assim, segundo Deleuze, o próprio valor de um valor é questionado por Nietzsche, desde o ponto de seu advento singular, até o momento de sua máxima expressão. Salientamos assim, que as diferentes direções das forças, mais especificamente, suas qualidades são determinadas por uma composição que se singularizam a partir dos valores envolvidos. Num dos *Fragmentos Póstumos* da primavera de 1884, Nietzsche faz várias considerações sobre os valores e suas relações. Entre elas temos: “Todas as valorações são a resultante de determinadas quantidades de força e do grau de consciência que se têm delas: são leis de distintas

direcionar o trabalho a outros âmbitos de discussão. Por isso, basta-nos saber que para os dois campos de explanação é possível relacionar as forças: forte e ativa, como sendo aquelas que pertencem ao universo da afirmação, do domínio, do modo de ser do senhor e do superior, enquanto que a outra forma, fraca e reativa, pertence ao campo da negação, do ser dominado, do ser escravo e inferior.

perspectivas de acordo com a essência de um homem ou um povo – o que é próximo, importante, necessário, etc.”. (FP, p. 125). É neste sentido que, para Deleuze, a questão da valoração atravessa grande parte dos escritos de Nietzsche e se torna um vetor decisivo para a compreensão de seu pensamento.

Levando em consideração esta perspectiva que considera a discussão em torno da problemática dos valores é um ponto crítico na filosofia nietzscheana, para um conjunto importante de conceitos - forças, quantidades, qualidades-, se torna clara a demanda de uma análise que pondere sobre a criação dos valores e suas expressões. “A noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores.” (MARTON, 2006, p. 43) De modo que não é suficiente reconhecê-los a partir de sua manifestação, é preciso que se investigue aquilo que originalmente cria e sustenta um valor.

A partir de indicações da obra *Além do Bem e do Mal* é possível verificar o apelo que Nietzsche faz aos filósofos no que se refere à importância da análise acerca dos valores. Cabe a eles não apenas a investigação da criação dos valores, mas também a criação **de novos** valores:

Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que têm de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, céptico, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, “livre-pensador” e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais – ela exige que ele crie valores. (ABM, 211)

Por conseguinte, é possível considerar que qualquer modo simplificado de reconhecer um valor na sua expressão pode ser perigoso e prematuro, visto que é preciso investigar um valor desde seu aparecimento, desde aquilo que o constitui como valor.

Deleuze destaca que “Nietzsche insurge-se simultaneamente contra a elevada idéia de fundamento que deixa os valores indiferentes à sua própria origem, e contra a idéia de uma simples derivação causal ou de um simples começo, que postula uma origem indiferente aos valores.” (NF, p.07) Há de se ter certa distância -um *phatos*

de distância- para estar na situação, mas olhar de longe para ela, de modo que os valores criados e carentes de investigação possam ser desvendados, e assim se verifique o que resta, possibilitando a criação de novos valores.

Segundo a interpretação deleuziana, para Nietzsche, a questão que envolve a problemática sobre os valores deve ser levada em consideração desde o ponto de vista “do que e como” se cria o valor que é dado aos valores. Nesta mesma perspectiva, Deleuze contribui concluindo que “*o elevado e o baixo, o nobre e o vil* não são valores, mas representam o elemento diferencial donde deriva o próprio valor dos valores.” (NF, p. 06)

Assim, nas diferentes formas de valoração, as expressões das forças superiores ou inferiores, nunca são separáveis daquilo que as constituem, suas quantidades e qualidades, estes elementos - valores, forças, quantidades, qualidade- são considerados indissociáveis pela filosofia nietzscheana, de acordo com a leitura deleuziana. No entanto, é a qualidade da força o seu diferencial, apontado por Nietzsche como atributo interno das forças, responsável pela sua particularização. A isso Nietzsche designou Vontade de Poder.

1.3 Sobre vontade de poder

Como vimos, aquilo que possibilita a diferença das forças -a sua qualidade- é denominado por Nietzsche, conforme a leitura deleuziana, como vontade de poder, pensada agora como o vetor central da expressão das forças. E assim como a vontade de poder se mostra como sendo a qualidade da força, encontra-se nela mesma uma qualidade, a da afirmação e da negação. Segundo Deleuze:

activo e reactivo designam as qualidades originais da força, mas afirmativo e negativo designam as qualidades primordiais da vontade de poder. Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de poder, como agir e reagir exprimem a força. (NF, p. 82)

Notemos que Deleuze utiliza os dois pares de conceitos “ativo/ reativo e afirmativo/negativo”, podemos indicar esse fato para dizer que ele é sensível às distinções de Nietzsche. De modo que o emprego das forças fortes corresponde à qualidade da afirmação da vontade de poder e, as forças fracas correspondem, por sua

vez, à qualidade da negação. Embora vontade de poder e forças devam ser consideradas inseparáveis isso não dá a elas um caráter de igualdade ou identidade essencial. Ambas desempenham diferentes papéis, no entanto, com necessidade recíproca.

A qualidade é o elemento da diferença interna da força, é a condição que possibilita, - e impõe-, um movimento sempre plástico e nunca identitário, à vontade de poder, como qualidade que nunca é superior ou transcendente às próprias forças, antes, imanente a estas⁷. Deleuze pensa a vontade de poder como um princípio autodiferenciado, ou seja, que difere em si mesmo. “A vontade de poder é, portanto atribuída à força, mas de um modo muito particular: é simultaneamente um complemento da força e qualquer coisa de interno.” (NF, p. 76) Sendo dado um fenômeno qualquer, a questão de Nietzsche é “avaliar” a qualidade da força que dá um sentido a esse fenômeno, que pode ser essencialmente ascendente ou decadente, insistindo sempre que isso não implica num princípio originário seja em termos temporais ou lógicos, como se algo já nascesse com uma condição determinada, ascendente ou decadente.

Quando o filósofo alemão assegura que este mundo é uma multiplicidade de forças em atuação nos diz que não há um princípio no sentido de um ponto zero que possibilitaria, em algum momento, um *start*, ele se refere à vontade de poder não como fundamento, mas como constituição de mundo, de uma grandeza fixa, que não se torna nem maior nem menor, mas que se transforma constantemente no devir da própria atualização das forças. Ao nos referirmos, portanto, à vontade de poder devemos articular sempre a multiplicidade dos eventos envolvidos pela pluralidade das forças, que se revela como a única possibilidade de conceber o mundo:

⁷ O campo transcendental remete a um estado que não está nem para o objeto, nem para o sujeito, “em oposição a tudo que compõe o mundo do sujeito e do objeto.” (DELEUZE, 2002, p.10) Entendemos que o transcendental está entre uma coisa e outra por mais próxima que aparentemente estejam, há um aumento ou diminuição de potência, ou de intensidade da força, não podendo ser descrita pela consciência, sua velocidade é infinita e sua sutileza escapa as percepções sensoriais ou cognitivas. No entanto, “O transcendente não é o transcendental. Na ausência de consciência, o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, já que ele escapa a toda transcendência, tanto do sujeito quanto do objeto. A imanência absoluta existe em si-mesma: ela não existe em algo, ela não é imanência a algo, ela não depende de um objeto e não pertence a um sujeito.” (DELEUZE, 2002, p. 11) Assim, a imanência não se reporta a algo nem a nada que seja anterior ou posterior a si mesma, não é uma causa, é, portanto, um acontecimento no momento do acontecer, é uma vida, uma singularidade, um aparecimento. “Essa vida indefinida não tem, ela própria, momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre-momentos. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio no qual vemos o acontecimento ainda por vir e já ocorrido, no absoluto de uma consciência imediata.” (DELEUZE, 2002, p. 14) A imanência não é, portanto, um predicado do transcendental, ela é própria do transcendente, é por si contida neste campo. “A transcendência é sempre um produto da imanência.” (DELEUZE, 2002, p. 14)

Quando Nietzsche diz que “o mundo” seria “apenas uma palavra e o jogo total (*Gesammspiel*) dessas ações”, então isso significa que ele concebe o mundo como o “mundo das forças.” Cada força projeta para si, com efeito, um mundo *próprio*. Mas esse respectivamente próprio não conduz ao encapsulamento em face dos mundos das outras forças. Toda força (isto é, toda vontade de poder) está, decerto, relacionada à outras forças em oposição ou acomodação. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 101)

A construção da tese nietzscheana sobre vontade de poder remete a uma série múltipla de reflexões que o filósofo alemão trabalhou em diversos dos seus escritos e que foram, entre outros, também, analisados por Müller-Lauter. Daremos ênfase particular para este momento do trabalho, às apreciações que o comentador fez sobre a construção da tese nietzscheana acerca da vontade de poder, devido ao encontro desta afinidade interpretativa junto a Deleuze.

Na obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* no capítulo “A vontade de poder como um e múltiplo”, Müller-Lauter ressalta a ideia de que o mundo, segundo Nietzsche, “é vontade de poder e nada, além disso”. E como o mundo é “um” enquanto unidade, apenas para uma organização explicativa é, essencialmente, múltiplo nas suas implicações, a vontade de poder também seria “um e múltiplo”. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.73) ou seja, existe uma pluralidade na vontade de poder.

Para nosso comentador, é nas obras póstumas onde encontramos o melhor acervo de Nietzsche sobre as diferentes formas e derivações da vontade de poder, a considerar: vontade de poder, a vontade de poder e também vontades de poder. Muito mais que uma diferença semântica, Nietzsche expressa uma distinção pontual, da qual deriva em cada forma, um sentido, uma interpretação, que por fim esclarece o conceito vontade de poder.

Desse modo, com base nos póstumos, é possível verificar que Nietzsche faz certa distinção quando se refere à vontade de poder no singular, com e sem o artigo e, também no plural. Para Müller-Lauter há três análises pertinentes: a primeira se refere à vontade de poder no sentido de uma totalidade. Segundo Nietzsche: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’- seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais.” (ABM, 36) Com isso, “Nietzsche exprime que a vontade de poder é a única qualidade que se deixa encontrar, seja o que for que consideremos.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 82) E sobre esta qualidade deve-se ter o

cuidado para que não a tornemos uma substância, ela não existe enquanto ente e a sua duração é relativa.

Conforme a análise de Müller-Lauter essa qualidade deve ser aquela que é quantitativamente particularizada, caso contrário não poderia ter essa expressão:

Se Nietzsche fala de vontade de poder como uma única qualidade, então ele, muito frequentemente, deixa de lado o artigo. Por meio disso torna-se particularmente claro que no caso da vontade de poder, não se trata de um princípio ou de um *ens metaphysicum*. (1997, p. 85)

A vontade de poder vista como a qualidade que particulariza o mundo, seria aquilo que há de íntimo e próprio, essencial ao mundo e, portanto, a cada ente ou campo fenomênico.

A segunda análise, feita por Müller-Lauter acerca da vontade de poder no singular trata-se da “Vontade de poder. Morfologia”, escrito por Nietzsche na primavera de 1888. Enquanto na primeira análise, a vontade de poder refere-se à qualidade de uma totalidade efetiva, neste segundo momento, a vontade de poder continua com uma significação singular, contudo mais profunda. Segundo as análises de Müller-Lauter, Nietzsche faz a seguinte divisão: “Vontade de poder como natureza; como vida; como sociedade; como vontade de verdade; como religião; como arte; como moral; como humanidade.” (1997, p.86) No entanto, afirma o comentador que essa vontade de poder não serviria como fundamento para o mundo:

Ela não é um fundamento do mundo, que produz vida, ou se exterioriza como arte, ou se efetiva como humanidade. Muito ao contrário, as “configurações” (*Gestaltungen*) apresentadas por Nietzsche são, *segundo sua essência*, vontade de poder. Tornar visível essa essência, nos ‘âmbitos’ de espécies diversas, é a tarefa de uma ‘morfologia’ da vontade de poder, de que se fala também em um outro plano de Nietzsche na primeira metade do ano 1888. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.87)⁸

Em outra linha de pensamento, na mesma época, Nietzsche esboça o projeto intitulado: “A vontade de poder. Ensaio de uma Transvaloração de todos os valores.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 87) Aqui a vontade de poder é vista, em especial, sob a ótica da moral e da religião. Neste sentido Nietzsche mostra de que

⁸ Esta morfologia da vontade de poder é válida por um tempo, mas não é considerada central por Nietzsche nos seus escritos posteriores. O filósofo “dá valor à constatação de que exposições morfológicas nada podem *explicar*, mas estão apenas em condições de *descrever* estados de fatos.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 87 – nota 67)

maneira deve ser entendida a vontade de poder, por exemplo: “II. Os falsos valores: 1- Moral como falsa; 2- Religião como falsa; 3- Metafísica como falsa; 4- As idéias modernas como falsas. III. O critério da verdade: 1. A vontade poder.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 87) Também nessas designações as expressões da vontade de poder aparecem como essenciais “ainda que nelas essa essência aparece numa inversão.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 87) Visto que postulam verdades universais e, por isso são consideradas falsas, essa forma de valoração que promove a inversão da pluralidade se “enrijece” numa unilateralidade, expressa o falseamento da afirmação da vontade de poder.

Müller-Lauter apresenta certas considerações a serem pensadas como critérios de análise para verificar o que é entendido como verdadeiro e como falso, o que isso tem de universal e, também, sobre a qualidade da vontade de poder, afirmação ou negação da vida. Haja vista que Nietzsche se refere aos valores da negação como sendo os da moral escrava, da religião, mais precisamente o cristianismo, os da metafísica e das ideias modernas, foi nessa perspectiva que Müller-Lauter propõe a análise de que:

Essa verdadeira essência da vontade de poder pode, todavia, ser indicada *em* todo transformado, até mesmo como condição de possibilidade e necessidade de tal transformação. Isso se torna claro em um outro apontamento de Nietzsche. Ele nomeia: “fim e meio”; “causa e efeito”; “sujeito e objeto”; “fazer e padecer”; “coisa em si” e “fenômeno”. (1997, p. 91-92)

Nesse sentido, a direção da vontade de poder, considerada como meio e fim, remete a uma significação de causa e efeito, não temos com isso o conceito de vontade de poder. Nesse estado tem-se a vontade de poder apenas como meio de explicação do efetivo e suas derivações.

A terceira e última análise da vontade de poder no singular diz respeito à vontade de poder de um homem em particular, da singularidade de uma vontade de poder, de tudo que se movimenta para um objetivo final e particular.

Quando se diz, em conclusão, que nós mesmos somos vontade de poder “como mandamento”, Nietzsche pensa então “entes” existentes como vontade de poder. Nessa significação, evidentemente, não apenas o homem, porém toda unidade organizada de *quanta* de poder é uma vontade de poder. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.93)

A vontade de poder vista como uma vontade individual ou particular, ainda que esteja no singular, é dada por Nietzsche como no plural, ela é sempre múltipla. Isso se explica pelas diferentes configurações das forças existentes e encontradas nos povos, dentro das diversas culturas que fazem parte da totalidade do mundo.

Conforme Nietzsche: “Uma tábua de tudo o que é bom está suspensa por cima de cada povo. Vede, é a tábua do que ele superou, é a voz da sua vontade de poder.” (Z, De mil e um fitos) A ideia de superação deve, também, ser analisada sob a necessidade de esperança, entendida no seu sentido metafísico, concomitante à necessidade da explicação que alivia a tensão interna, dada pela crença religiosa como algo bom em si mesmo. Assim, uma vontade singular agregada a outras vontades de poder, junto ao povo, lhe proporcionaria a sensação de elevação, por exemplo, pela adoração de um Deus, mais especificamente, do seu próprio Deus. Deus como poderoso, onipotente, isso aparentemente enobrece o homem, “fugir para junto do próximo a fim de fugir de vós mesmos e desejaríeis fazer disto uma virtude; mas eu vejo claro em vosso ‘altruísmo’.” (Z, Do amor ao próximo) Nessa configuração, a vontade de poder não se choca com outra(s) vontade de poder e, por isso, não se refere à tese da vontade de poder no sentido agonístico. Tudo aquilo que é específico tem em si a sua própria vontade como uma organização particularizada e posta como *quanta* de poder. Ora, aprofundando ainda mais na direção da multiplicidade da vontade de poder, podemos verificar que não é apenas pela diversidade de povos que esta multiplicidade se constitui, mas pelo fato de cada vontade ser uma multiplicidade ontológica nela mesma, como resultante da multiplicidade das forças.

Esclarece Müller-Lauter que “aquilo que Nietzsche denomina uma vontade de poder é, de fato, jogo de oposição (*Gegenspiel*) e concerto (*Zusammenspiel*) de muitas vontades de poder, de todo modo organizadas em unidade.” (1997, p. 96) Sendo assim, uma vontade de poder está inserida em outra mais abrangente. O *quanta* de poder de um organismo no homem organiza milhões de *quantum* de poder que estão inseridos nesse organismo, já o *quanta* de poder de uma sociedade coordena os homens, ou seja, o mais abrangente torna-se superior e dominante. Nietzsche nomeia povos, estados, sociedades, como modos distintos da configuração hierárquica, esses apontamentos aparecem nos póstumos do outono de 1881. Seguindo esta reflexão de Nietzsche, Müller-Lauter acrescenta: “Visto que neles, como organismos existentes, a

essência da vontade de poder está dada como ser fáctico (*dass-sein*), os chamados últimos e supremos organismos podem ser utilizados como ‘ensinamentos sobre os primeiros organismos’.” (1997, p. 97).

Em suma, visto as três formas de vontade de poder: como a “totalidade do efetivo”, como “Vontade de Poder. Morfologia”, e como “uma particular vontade de poder”, conforme Müller-Lauter, em acordo com a interpretação de Deleuze acerca da tese nietzscheana, é possível verificar no pensamento do filósofo alemão, um percurso de múltiplas análises acerca do que os escritos posteriores apontam como a doutrina da vontade de poder.

O entender de Deleuze consiste em conectar a dinâmica das forças com a teoria da vontade de poder. A singularidade de sua interpretação, de início questiona o que quer dizer vontade de poder: “sobretudo não quer dizer que a vontade quer o poder, que deseja ou procura o poder como um fim, nem que o poder é um móbil.” (NF, p. 120) Desse modo, Deleuze compreende que o que a vontade quer “é sempre a sua própria qualidade e a quantidade das forças correspondentes.” (NF, p. 119) Assim, como ontologia, a força não pode ser considerada sem seu elemento diferencial, a sua qualidade.

É isso a vontade de poder: o elemento genealógico da força, simultaneamente diferencial e genético. A vontade de poder é o elemento de onde dimanam simultaneamente a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, marca cada força. [...] a vontade de poder, com efeito, nunca é separável de tais ou tais forças determinadas, das suas quantidades, das suas qualidades, das suas direções; nunca superior às determinações que opera numa relação de forças, sempre plástica e em metamorfose. (NF, p.77-78.)

Logo, de acordo com a perspectiva deleuziana, é a vontade de poder que caracteriza uma força naquilo que ela tem de desigual e singular. E ainda, segundo Nietzsche: “nossas valorações determinam que coisas aceitamos em absoluto e *como* as aceitamos. Estas valorações são inspiradas e reguladas por nossa vontade de poder.” (FP, p. 128) De tal modo que “o conceito de força é, portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com outra força: sob este aspecto, a força chama-se uma vontade. A Vontade (Vontade de Poder) é o elemento diferencial da força.” (NF, p. 13)

Neste contexto os valores se revelam durante a ação de uma força quando, frente a frente com outras, o confronto se estabelece em luta e se mantém até o

momento que uma vontade de poder subjuga a outra, ampliando seu domínio. Acontece aqui um repouso momentâneo, logo perturbado pelo constante movimento frenético das forças e da vontade de poder. Com ênfase, insiste Deleuze que a vontade de poder é, portanto, o qualitativo no seio do quantitativo, postura ancorada na afirmação nietzscheana que diz que também há na própria vontade de poder um querer. Nesse sentido, Deleuze considera que “a força é quem pode, a vontade de poder é quem quer.” (NF, p. 78). Assim, em cada vontade há um pensamento que orienta, um sentimento que se expressa e, além do seu pensamento singular e do sentir intrínseco à vontade, há um afeto que comanda.

Em sequência a esta reflexão encontramos num dos *Fragmentos Póstumos* a seguinte afirmação de Nietzsche:

A denominada liberdade da vontade é, em essência, o sentimento de superioridade com relação a quem tem que obedecer: “eu sou livre, ele tem que obedecer” – esta consciência se encontra alojada em toda vontade e precisamente aquela tensão da atenção, aquele olhar claro que se põe em foco numa só coisa, aquela valoração excludente “agora há necessidade disso e não de outra coisa”, aquela certeza interna de que se obedece; tudo isto forma a parte do estado de quem manda. Um homem que quer –, ordena a um algo dentre de si que obedece ou que acredita que obedecerá. (FP, p. 136)

Nisso se revela a multiplicidade do ser, do sentir e do querer na vontade de poder, assim, em todo acontecer, inevitavelmente, há expressões das forças sempre em conflito, que se distinguem ora por serem dominantes, ora dominadas. Nietzsche ao afirmar que o mundo é vontade de poder, também afirma que tudo aquilo que faz parte de sua expressão deve ser denominado como vontade de poder:

Este mundo: uma enormidade de forças, sem começo, sem fim; uma quantidade fixa, férrea de força que não se faz maior nem menor, que não se consome senão que somente se transforma, invariavelmente grande em qualquer totalidade; [...] Este mundo é a vontade de poder – e nada mais! E também vós mesmos são esta vontade de poder – e nada mais! (NF, p. 138)

Assim, compreendemos que no pensamento de Friedrich Nietzsche segundo a leitura deleuziana, se organiza esta particular perspectiva ontológica sobre as forças e a tese acerca da vontade de poder. Sem esta reflexão, não seria possível compreender a natureza de mundo como um todo e nem sequer a de um só homem em particular.

Para complementar conceitualmente esta reflexão em torno da vontade de poder, é necessário abordar outro importante registro problematizante de Nietzsche, trata-se da doutrina do eterno retorno. Esse é um campo necessário para se considerar o devir das forças e, portanto, de mundo e do homem em particular. Como vimos, toda força em sua quantidade e qualidade - vontade de poder- deseja ampliar, expandir, de modo que, ao dominar uma força inferior, retorna mais expressiva na afirmação da vontade de poder. Vejamos no item subsequente.

1.4 Um recorte sobre a doutrina do eterno retorno do mesmo

A complexidade da doutrina do eterno retorno, bem como a extensa investigação filosófica dedicada a esta noção capital, nos obriga a uma cuidadosa ponderação acerca do modo como o tema é abordado. Por não compor o núcleo central da nossa pesquisa, retomaremos essa ideia nietzscheana apenas como uma contribuição para elucidar alguns pontos adiante. Para isso, vamos ler Nietzsche mais uma vez a partir da interpretação deleuziana que ao considerar o devir tanto das forças ativas quanto reativas, demanda a leitura concomitante da tese do eterno retorno. Esta análise deleuziana opera uma torção particular e problemática sobre a perspectiva do filósofo alemão, mas que, no entanto, se constitui como uma leitura que só poderia existir a partir da própria filosofia nietzscheana, conforme veremos a seguir.

Partiremos, inicialmente, da célebre consideração em tom hipotético que Nietzsche faz do eterno retorno na obra *A Gaia Ciência*, na qual nos propõe a seguinte reflexão:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria

de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (GC IV, 341)

E desse modo está lançada a ideia do eterno retorno, uma ideia que, segundo nossa chave de leitura, assegura ao homem a possibilidade da superação a partir da afirmação da vontade de poder.

Na doutrina do eterno retorno é possível considerarmos dois aspectos recorrentes: o primeiro é a repetição finita, porém imensurável, dos eventos; e segundo, a circularidade do movimento no qual os eventos se efetivam. A doutrina do eterno retorno foi vista, em diferentes momentos e, por diferentes comentadores, conforme indica a professora Scarlett Marton, no texto *O Eterno Retorno do Mesmo*, como: uma possibilidade de extinção do ressentimento; como uma proposta de análise da própria vida e transformação desta; como uma doutrina que promove a transcendência e, por fim, como um modo de ser da vida mesma. (1992, p. 70/71) Nesse último sentido, foi interpretada como um meio para purificação e expansão, independente do discurso da ciência, seria uma concepção experimental.

Uma experiência a qual Nietzsche lança em seus escritos como sendo uma forma de interpretação da vida que substituiria à metafísica e, estaria calcada na aceitação da vida tal qual ela se mostra, sendo vivida conforme aquilo que o filósofo aponta como *amor fati*, ou seja, amar o que é necessário, aceitar e amar o mundo como ele se apresenta, “quer o eterno curso circular: - as mesma coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati*.” (SN/ER, 1041)

O maior desafio para se chegar ao *amor fati* pelo eterno retorno é a superação do niilismo⁹, “o filósofo deixa claro que a travessia do niilismo deve levar a uma superação. Ela tem de desembocar num gesto afirmativo, num ‘dionisíaco dizer-sim ao mundo’, diz ele - e completa: ‘ao mundo, tal como é’.” (MARTON, 1990, p. 72)

⁹ O discurso acerca do *niilismo* é um ponto de tensão na filosofia de Nietzsche, assim como um problema sempre em voga nos estudos nietzscheanos. O *niilismo* é o lugar das forças reativas que existem pela qualidade da negação da vontade de poder, por uma vontade que centra a vontade de nada. São os valores da negação que perpetuam nessa forma de expressão, é aquilo que deprecia, que nega. A única saída para o *niilismo* é a transmutação de seus próprios valores, fazer da negação uma afirmação da vida. Isso se dá não por um convencimento de que a afirmação é melhor, mas por uma tensa relação interna entre negação e afirmação, que leva o *niilismo* as últimas consequências de sua própria forma no círculo do eterno retorno.

A doutrina do eterno retorno de Nietzsche não pretende nenhum fundamento científico, mas sim, uma possibilidade para pensar o vir-a-ser:

Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de *desejar* viver outra vez, é a tarefa, - pois assim será *em todo caso!* Quem encontra no esforço o mais alto sentimento, que se esforce, quem encontra no repouso o mais alto sentimento, que repouse; quem encontra em subordinar-se, seguir, obedecer, o mais alto sentimento, que obedeça. *Mas que tome consciência do que é* que lhe dá o mais alto sentimento, e não receie *nenhum meio!* Isso vale a *eternidade!* (SN/ER, 27)

Na doutrina do eterno retorno, Nietzsche é incisivo ao afirmar que são os impulsos internos do homem, - seu modo de ser e seu sentimento-, que o fazem viver, neste sentido, repetir e superar uma condição inferior de ser, assim se configura uma ideia, ou hipótese cosmológica, para a doutrina, nesse sentido Nietzsche indica que, embora as forças sejam finitas elas estão para um tempo infinito, só assim, as mesmas forças poderiam retornar sempre mais intensas em potência e qualidade da vontade de poder. Conforme a interpretação de Deleuze: “O eterno retorno, segundo Nietzsche, não é de modo algum um pensamento do idêntico, mas um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente que reclama fora da ciência um princípio novo.” (NF, p. 72) Esse princípio, para a leitura deleuziana é o da “reprodução do diverso enquanto tal, o da repetição da diferença” (NF, p. 72) Essa diferença, como vimos anteriormente, é a diferença que se afirma em si mesma, por isso se diz da diferença do mesmo.

E, com efeito, não compreendemos o eterno retorno enquanto o concebemos como uma consequência ou uma aplicação da identidade. Não compreendemos o eterno retorno enquanto não o opusermos de uma certa maneira à identidade. O eterno retorno não é a permanência do idêntico. (NF, p. 72).

Assim, o eterno retorno é o devir da diferença das forças finitas em suas diversas quantidades e qualidades da vontade de poder, todavia infinitas enquanto possibilidade de retorno, superação e ampliação de poder, assim a repetição só é idêntica na sua eterna produção de diferença; esta é a perspectiva que ganha consistência na particular leitura de Deleuze. “No eterno retorno, não é o mesmo ou o uno que regressam, mas o eterno retorno é ele próprio o uno que se diz apenas do diverso e do que difere.” (NF, p. 72) Assim, é na diferença da força que encontramos o que retorna, sua qualidade determina a direção daquilo que retorna, por isso temos em

Deleuze duas formas de considerar o eterno retorno: a primeira que aceita o devir tanto das forças ativas quanto das forças reativas; o segundo que só concebe o retorno das forças ativas, visto que as reativas foram suprimidas pela afirmação da vontade de poder.

No primeiro caso, num primeiro momento do devir das forças reativas, deve ser pensado a partir do *niilismo*. O *niilismo* como a vontade de nada está na negação da vontade de poder e por isso acaba por “fundamentar” a força reativa. “O niilismo, vontade de nada, é uma vontade de poder, já que ela é a vontade da negação e está em relação com as forças reativas. Destarte, o niilismo é responsável pelas forças reativas e ainda as ultrapassa, vai além da reação, ela é o puro devir reativo.” (FAVRETO, 2006, p. 55)

Deleuze considera, inicialmente, a ideia de dois pólos na análise não como um acréscimo *ad hoc*, necessário a sua abordagem, mas como uma possibilidade particularmente fértil para resolver o problema do devir reativo como pressupõe sua interpretação: primeiro como cosmológico e físico; segundo como pensamento ético e seletivo.

O aspecto cosmológico e físico, tanto quanto Nietzsche, Deleuze compreende as forças como finitas, mas também considerando a infinitude do tempo, assim o devir é sempre um retorno, mas que nunca teve um começo ou um fim, caso tivesse um fim já o teria alcançado. “O mundo subsiste; não é nada que vem a ser, nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer. – *conserva-se* em ambos... *Vive* de si próprio: seus excrementos são seu alimento.” (SN/ER, 1066) Em termos deleuzianos, temos: “O facto de o instante actual não ser um instante de ser ou de presente ‘no sentido restrito’, pelo facto de ser o instante que passa, *força-nos* a pensar o devir, mas a pensá-lo precisamente como o que não pôde começar e aquilo que não pode acabar de devir.” (NF, p.74) Na leitura de Deleuze, o retornar é incessante e sua circularidade se prova por não haver começo, nem fim. No entanto, o que retorna não é o mesmo, isso seria um contra-senso para Deleuze, ao contrário, o que retorna é aquilo que se afirma, ainda que num primeiro instante, seja a própria negação. Nesse sentido, Deleuze refere-se à qualidade da negação na vontade de poder. Trata-se de alocar a negatividade num lugar específico; ela não é uma força ontológica produtiva, no sentido pleno, mas, por outro lado, ela também não é uma simples ausência de potência afirmativa, não caracteriza uma “ontologia negativa”. A

negação, forma particular da negatividade, compõe, para Deleuze, um dos momentos da dinâmica do eterno retorno, quando pensado segundo sua face ontológica e seletiva. Nem força plena, nem um nada metafísico.

Ora, este é um dos pontos de maior discussão da interpretação deleuziana sobre o eterno retorno, o devir das forças reativas. No pensamento de Deleuze, o eterno retorno está para todo acontecer e, se a responsabilidade disso é a dinâmica das forças, em sua eterna relação com a vontade de poder, entram em jogo tanto a qualidade da afirmação quanto da negação, visto que a vontade de poder nunca se separa das forças, “o eterno retorno é a síntese de que a vontade de poder é o princípio.” (NF, p. 77) Não no sentido de fundamento, mas de criação, e apenas desse modo que se justifica o momentâneo triunfo das forças reativas:

Não constatamos apenas a existência de forças reativas, por todo o lado constatamos o seu triunfo. Para que triunfam elas? Pela vontade de nada, graças à afinidade da reacção com a negação. O que é negação? É uma qualidade da vontade de poder, é ela que qualifica a vontade de poder como niilismo ou vontade de nada, é ela que constitui o devir-reactivo das forças. (NF, p. 98)

São as forças do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético que triunfaram em todo ocidente, são as representantes do niilismo. Mas, nestes termos estaria o homem condenado ao eterno retorno das forças reativas, a qualidade de negação da vontade de poder? Esta não é a última consideração de Deleuze, é apenas um princípio do eterno retorno que serve tanto para o devir ativo, quanto para o devir reativo. Num segundo momento, Deleuze afirma que são apenas as forças ativas que levadas às últimas consequências, atividade que exclui as forças reativas, é que retornarão, mas para isso é necessário um Ser, um sentimento a mais, que não se encontra no devir reativo. O segundo aspecto do eterno retorno proposto por Deleuze é: ético e seletivo.

Neste aspecto, Deleuze enfatiza que aquilo que retorna é produto de uma seleção, “dupla seleção simultânea: da atividade da força, e da afirmação da vontade.” (NF, p. 103) Sendo que o responsável por essa seleção é o eterno retorno. “É o pensamento do eterno retorno que seleciona. Ele faz do querer qualquer coisa de inteiro. O pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo aquilo que cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação efetua a equação querer = criar.” (NF, p. 105)

Em certos estados da força reativa ela encontra no niilismo condições de retorno, não é “excluída” na primeira seleção. Somente, quando na segunda seleção, o niilismo, como representante das forças fracas, divide-se, por um sentimento de enfraquecimento, e extrai da negação a afirmação do devir das forças: “É apenas mudando o elemento dos valores que se destrói todos aqueles que dependem do velho elemento.” (NF, p. 258) A transmutação final do devir das forças reativas é o seu próprio aniquilamento. O que resta são as formas de valoração convertidas que, pela superação e afirmação da vontade de poder, mudaram a direção e o sentido do próprio devir, agora, em detrimento a vontade de nada. Não se trata de uma substituição, mas de uma conversão de valores.

De acordo com esta leitura, é a diferença originária e não o idêntico o que retorna tantas vezes quanto for necessário, num tipo de necessidade que está calcada na superação, num sentimento mais elevado; eis a qualidade da afirmação da vontade de poder. Neste segundo momento do devir, o próprio *niilismo* no eterno retorno sofre a autodestruição, assegurando que é sempre a qualidade da afirmação que retorna, “as forças tornam-se activas na medida em que as forças reactivas se negam, se suprem em nome do princípio que, ainda há pouco, assegurava a sua conservação e o seu triunfo” (NF, p. 106) Seguindo pela reflexão deleuziana: “pelo e no eterno retorno, a negação como qualidade da vontade de poder transforma-se em afirmação, torna-se uma afirmação da própria negação, torna-se um poder de afirmar, uma potência afirmativa.” (NF, p. 107).

Assim, o devir de uma força reativa é sempre por uma vontade inversa do devir ativo, conforme Deleuze:

O eterno retorno é o ser do devir. Mas o devir é duplo: devir-activo, e devir-reactivo, devir-activo das forças reactivas e devir-reactivo das forças activas. Ora, só o devir-activo tem um ser; seria contraditório que o ser do devir se afirmasse de um devir-reactivo, quer dizer, de um devir ele próprio niilista. O eterno retorno tornar-se-ia contraditório se fosse o retorno de forças reactivas. O eterno retorno ensina-nos que o devir-reactivo não possui ser. E mesmo mais, é ele que nos ensina a existência de um devir-activo. Produz necessariamente o devir reactivo ao produzir o devir. É por isso que a afirmação é dupla: não se pode afirmar plenamente o ser do devir sem afirmar a existência do devir-activo. O eterno retorno possui, portanto, um duplo aspecto: é o ser universal do devir, mas o ser universal do devir diz-se de um só devir. Só o devir-activo possui um ser, que é o ser do devir na sua totalidade. Retornar é o todo, mas o todo afirma-se de um só momento. (NF, p. 108-109)

No eterno retorno, a afirmação do devir ativo torna-se mais dominante à medida da sua repetição, como afirmação da própria força em sua expressão. “O eterno retorno *opera uma seleção* que possui um valor ontológico fundamental. O retornar é o mesmo de todas as diferenças, mas só o é depois de passar pela prova das *forças*, que se tencionam até o seu limite máximo.” (CRAIA, 2006)

O aspecto da seleção no eterno retorno é responsável por selecionar em todas as formas de devir as forças mais nobres, capazes de superação e afirmação de si mesma. As forças nobres que retornam são aquelas capazes de criação, são ativamente transformadoras e assinalam um modo de ser. “No eterno retorno nietzscheano -círculo tortuoso, perpetuamente descentrado- e em sua relação com a vontade de poder entendida como mundo de pura intensidade, Deleuze vem a encontrar a mais alta e clara formulação do registro do ontológico.” (CRAIA, 2006) Embora tenha uma diferença de perspectiva entre Nietzsche e Deleuze no que se refere ao devir das forças reativas, a existência dum horizonte comum e duma intencionalidade compartilhada nos seus objetivos filosóficos, sobrepõe a fertilidade da teoria deleuziana por sobre as diferenças existentes, na interpretação da noção de força. Diferença e repetição que, levadas às últimas consequências, promovem o eterno retorno das forças ativas pela afirmação da vontade de poder.

Este breve recorte nos serve como um aporte para justificarmos o triunfo das forças reativas pela negação da vontade de poder, e também, para nos auxiliar no entendimento do devir das forças ativas, logo afirmação da vontade de poder, como sendo o movimento de superação das forças superiores que delimitam o seu espaço em relação às forças inferiores. Por fim, essas considerações nos introduzem a ideia nietzscheana sobre a constituição das diferentes morais e dos distintos tipos de homens, conforme indicado no segundo momento desse trabalho.

SEGUNDA PARTE

Considerações em torno dos tipos de moral e dos tipos de homens, nos escritos tardios de Nietzsche, à luz da interpretação deleuziana.

Nesse capítulo, pretendemos introduzir uma reflexão sobre o caráter da constituição das diferentes morais e dos diferentes tipos de homens na filosofia nietzscheana. Toda constituição é uma forma de junção de vários elementos, uma composição que promove o aparecer fenomênico de algo novo, é o que cria, estabelece, organiza. Nesse mister de possibilidades, Nietzsche investigou fatos históricos, especificamente da cultura ocidental, levantou dados particulares e genéricos que possibilitaram a análise singular sobre a expressão do homem em diferentes modos de atuação. Assim, o aprofundamento da análise nietzscheana discutiu o modo como as diferentes morais foram sendo construídas.

Para compreendermos melhor a constituição de uma moral e sua relação com os tipos de homens, será necessário manter como horizonte conceitual os tópicos tratados na primeira parte dessa pesquisa: força, vontade de poder, valores e eterno retorno. A partir de uma série de descrições e caracterizações em torno das diferentes morais observadas e discutidas por Nietzsche, o filósofo anuncia dois aspectos principais, vinculados aos valores da afirmação e da negação da vontade de poder e, por fim, propõe uma moral de senhores e uma moral de escravos. Concomitantemente a esta designação, o filósofo se refere ao tipo de homem nobre e ao tipo de homem escravo; noções que, partindo da leitura deleuziana, constitui parte fundamental de nossa pesquisa: a expressão das forças ativas e reativas.

O que mais chama atenção, após uma cerrada distinção entre tipos de morais e de homens, é o anúncio do filósofo de que ambas as morais coexistem no seio de uma única singularidade, como nos indica o aforismo 260 de *Além do bem e do mal*, o que autoriza a reflexão sobre o trânsito da tipologia. Desse modo, Nietzsche adverte o perigo para qualquer filosofia que pauta sua análise sob os aspectos unilaterais dos fenômenos. Jamais poderemos deixar de nos dirigir a filosofia de Nietzsche sem reconhecer seu caráter de multiplicidade, que se mantêm sob diferentes interpretações, diferentes perspectivas e, ainda, sem nenhuma proposta de verdade absoluta.

2.1 O caráter constitutivo da moral

Iniciamos a reflexão sobre o caráter constitutivo da moral a partir daquilo que, conforme a interpretação deleuziana, é a preocupação maior de Nietzsche: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste no seguinte: introduzir em filosofia os conceitos de sentido e de valor.” (NF, p. 5) Para Deleuze foi à obra *Genealogia da moral* onde Nietzsche melhor apresentou sua crítica ao se referir a noção de valor, conceito que não foi suficientemente problematizado na tradição, não do modo como Nietzsche pensou que deveria ter sido. Conforme Deleuze: “a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, constitui a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, quer dizer, fazer filosofia a ‘golpes de martelo’.”¹⁰ (NF, p. 6) A noção de valores implica, essencialmente, uma avaliação crítica sobre tudo aquilo que aprecia ou deprecia um fenômeno, são os valores que julgam ou apontam todo o acontecer.

Entretantes, como já sugerimos, Nietzsche adverte que não foi investigada com o devido mérito a questão que permite o entendimento mais apurado sobre os valores, que é, justamente, o que interroga pelo seu próprio valor, ou seja, quais são os valores de um valor? A genealogia proposta por Nietzsche levanta essa questão como sendo central para o entendimento do que dela deriva – a moral: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”, (GM, prólogo 6) esse é um dos principais móveis da filosofia de Nietzsche. Temos que “o objetivo do filósofo alemão, seria, desse modo, retirar as máscaras que encobriam sempre o sentido e o valor da moral pela própria exclusão de seu exame.” (AZEVEDO, 2003, p. 8) A crítica nietzscheana sobre os valores pede uma análise mais profunda acerca de qualquer interpretação sobre os fenômenos. Se por um lado em todo fenômeno há uma valoração, por outro, há valores numa forma de valoração.

Uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Mas, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem

¹⁰ Cabe lembrarmos que, embora Deleuze esteja se referindo a filosofia de Nietzsche, utiliza a fórmula: “avaliação crítica”, sendo um dispositivo kantiano. Neste sentido, é necessário indicar, ainda que sumariamente, que quando Deleuze diz: “a verdadeira realização da crítica”, está indicando a insuficiência do sistema de Kant sobre a crítica dos valores morais, e não adjudicando uma construção kantiana a Nietzsche.

avaliação, “pontos de vista de apreciação”, donde deriva o seu próprio valor. O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da sua *criação*. (NF, p. 06)

Para que se compreendam os movimentos internos - constituintes de uma moral-, é fundamental que se considere *a priori* os valores envolvidos, verificáveis apenas ao longo do desenvolvimento dos povos e suas respectivas culturas. Todo o resgate histórico que Nietzsche fez para chegar ao entendimento da constituição de uma moral remonta o modo como as sociedades formaram-se, nisso o “único fundamento existente é o ato de fundar, impor, valorar: apreciar ou depreciar a vida.” (AZEVEDO, 2003, p. 9) Assim, nenhuma moral é indiferente aos valores e desinteressada dos próprios benefícios, antes, é um conjunto de forças que revela sua própria natureza, sentido e interesse. Mas, o que é moral? Para que moral?

Consideramos, a princípio, que ao longo de seus escritos Nietzsche lança duras críticas direcionadas aos pensadores que o antecederam e, também, aos seus contemporâneos, como Kant, por exemplo. Para Nietzsche nenhum deles pensou sobre aquilo que ele mais problematizou e por isso, ao discutirem os aspectos da construção de uma moral, deram-se por satisfeitos ao considerar que as análises feitas em torno desta temática já haviam sido suficientes para compreendê-la, também por considerarem finalizadas essas investigações, apontando a moral como um conceito revelado. Segundo Nietzsche, isso não passa de uma “*tartufice moral*”. (ABM, 228) A ideia de conceito revelado e esgotado, de acordo com o filósofo, serve apenas ao pensador para afastá-lo do confronto com as questões mais desagradáveis sobre as construções morais.

Para se falar sobre a moral, o pensador deve ser um *imoral*¹¹, ou seja, estar suficientemente afastado da moral para falar sobre ela, visto que a neutralidade total não é possível, nem deve ser. Esse é outro ponto criticado por Nietzsche, a

¹¹ Ser imoral, não significa ausência de valores, mas o modo como se olha para a criação da moral. Segundo apontamentos do professor Edmilson Paschoal, na obra *Nietzsche e a auto-superação da moral*: “Diferentemente do que se imagina num primeiro momento, afirmar que uma moral ou virtude é ‘imoral’ não constitui, para Nietzsche, uma objeção a ela. Revelar a ‘imoralidade’ de uma moral só pode significar uma objeção àquela moral que se postula, para si e para a sua origem, uma pretensa ‘pureza’, pois suas proposições não correspondem a sua própria realidade. E isso, na linguagem da moral, é uma imoralidade.”(2009, p.97/98) O *pathos* de distância, necessário a todo pensador da moral promove essa tentativa de inteireza na reflexão dos valores morais, ainda que munido pela própria vontade de poder em todas suas implicações. A esse ponto “cego”, Nietzsche enfatiza a necessidade de uma verificação a distância, pois quanto mais imerso, próximo, tocado pelas incessantes relações entre envolvidos e envolventes, mais difícil será o confronto com a multiplicidade nas diferentes perspectivas. O *pathos* de distância na “imoralidade” contribui para certo afastamento dos preconceitos. Certo afastamento porque não é possível haver total neutralidade no modo de aferir um conceito, dadas as circunstâncias e interesses aos quais o homem está submetido, seja cientista, seja filósofo.

tentativa de neutralidade dos pensadores da moral, como se fosse possível fazer uma “ciência pura”. Não se trata de caracterizar diferentes formas de atuação, mas sim, de problematizar e avaliar aquilo que criou as diferenças. Embora as discussões em torno da moral façam parte da história da filosofia, desde a antiguidade, ainda é para Nietzsche uma novidade: “a sensibilidade moral é tão sutil, tardia, múltipla, excitável, refinada quanto a ‘ciência da moral’ que lhe corresponde é ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar.” (ABM, 186) No entanto, aponta Nietzsche, reconhecer a falta e a falha sempre certa do pensador da moral, seria por em jogos conflitantes o orgulho desses que deram por fechada a questão. A ideia limitada tanto dos cientistas, dos psicólogos, quanto dos filósofos, se dá, justamente, porque eles falam de dentro de uma moral e sobre essa moral, limitados as próprias perspectivas não exploraram as análises sobre outras interpretações, desse modo, tomaram uma “parte” da moral e a entenderam como uma totalidade discutida. Segundo o professor Edmilson Paschoal:

Quando Nietzsche defende a necessidade da pluralidade de perspectivas, deve-se ter presente que, para ele, “caso se abnegue a perspectividade! Ter-se-ia com isso abnegado tanto o movimento de forças quanto o fenômeno “vida”. Foi a própria pluralidade, e a tensão das perspectivas em conflito, que fez da “planta homem”, do “animal homem”, um animal interessante. Da mesma forma, a perspectividade é condição para se pensar o “novo filósofo”, uma vez que ele é descrito como um experimentador, isto é, alguém que tem como pressuposto necessário a pluralidade. (1999, p. 83)

É a propósito da limitação de interpretações dos pensadores da moral, que as “verdades” atribuídas a ela foram estabelecidas. No entanto, “não existe um critério de verdade para distinguir as várias perspectivas a partir de fatores como a ‘mais correta’ ou a ‘menos correta’, tem-se também a idéia de que cada interpretação pode reivindicar o direito a se apresentar como verdade, conforme sua força (poder).” (PASCHOAL, 1999, p.82) Fundamentar uma moral sem a proposta de problematizar aquilo que se supôs entendido e estabelecido como moral é como “perder” o verdadeiro propósito de um genealogista, - a análise sobre o problema não destacado, não evidenciado, neste caso a questão da criação dos valores. Assim, considerar que a moral é um conceito definido, é em certo sentido, atribuir-lhe uma verdade definida.

No entender de Nietzsche o conceito historicamente constituído de verdade deve ser investigado desde aquilo que o configura como uma forma ideal e transcendente, como “o verdadeiro”. Segundo Deleuze: “Nietzsche procura o que é que a verdade significa como conceito, quais forças e que vontades qualificadas este

conceito pressupõe *por direito*. Nietzsche não critica as falsas pretensões à verdade, mas a própria verdade e como ideal.” (NF, p. 143).

Na linguagem a verdade é uma palavra que ganhou conteúdo ao longo da história por uma série de combinações e exclusões, mas nas mãos de um pensador, filósofo, pesquisador, a mesma deve ser investigada criticamente e desconstruída até que se chegue a sua gênese:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdade são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (SVM, 1)

A verdade comumente dita é uma suposta sinceridade que surge por uma necessidade de convivência, “pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente.” (SVM, 1) Na verdade manifesta há um sentimento de obrigação consensual, que adverte que uma coisa é isso e não aquilo, pela ordem social que é expressa por uma moral: “com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem”. (SVM, 1) A condição procurada pelo homem é sempre de uma verdade, há nele uma vontade de verdade, por vezes, vivida como uma verdade única e absoluta, como se mostra, principalmente, no sentido religioso.

Sob esse ponto de vista, Deleuze pergunta quem procura a verdade, qual é o *tipo de homem* em sua própria vontade de poder que quer a verdade. “Sabe-se que o homem, de facto, raramente procura a verdade: os nossos interesses assim como a nossa estupidez separam-nos do verdadeiro mais ainda do que os nossos erros.” (NF, p. 143) Daqui desdobram-se dois pontos: uma verdade coletiva, imposta pela sociedade e seu conhecimento oficial, a ciência, e uma verdade tradicional e transcendente, a metafísica. Nesses termos Nietzsche questiona o valor da verdade (GM III, 24) como sendo um problema que exige imediata atenção. Aquele que procura a verdade tem em si uma vontade de verdade que toma a direção das forças envolvidas e da vontade de poder, assim tanto a verdade no sentido científico quanto metafísico recaem numa

unilateralidade que limita o entendimento maior sobre a verdade. Mas, segundo Deleuze, quando são os filósofos os que pretendem deflagrar um pensamento que se propõe a busca pela verdade, eles tomam para si o direito de serem aqueles que querem o verdadeiro.

Ao estabelecer um laço de direito entre o pensamento e a verdade, ao relacionar assim a vontade de um puro pensador com a verdade, a filosofia evita relacionar a verdade com uma vontade concreta que seria a sua, com um tipo de forças, com uma qualidade da vontade de poder. (NF, p. 143)

Para Deleuze, o que Nietzsche problematiza, *a priori*, não é somente a vontade de verdade, - essa é necessária para o pensamento-, mas do mesmo modo, questiona a criação de “uma verdade” e seu valor, é esse o seu maior problema. De tal modo que a verdade expressa, no sentido dos condicionantes sociais diz respeito à forma como a vida, de modo genérico, foi sendo moldada pela construção histórica das culturas. “O conceito de verdade qualifica um mundo como verídico. Mesmo na ciência a verdade dos fenômenos forma um ‘mundo’ distinto daquele dos fenômenos.” (NF, p. 144) Assim, apropriar-se de um conceito e tê-lo como verdade, caracteriza um dos aspectos das construções morais, ou seja, quando a verdade é considerada como absoluta, não há prerrogativas que questionem a sua construção, desse modo tem-se “a” verdade. O emprego do artigo “a” confere ao termo verdade um lugar de destaque entre as distintas possibilidades de verdade. A verdade seria então uma expressão universal, próxima do desejo de expansão, afirmação e domínio da sua própria perspectiva. “A verdade, a universalidade, a essência, o ser e Deus são interpretações introduzidas pelo homem no mundo, **convenções** que referendam um modo de ser, que viabilizam uma dada existência.” (AZEVEDO, 2003, p. 09) O acento à palavra convenções se refere àquilo que foi ao longo do tempo estabelecido como constituinte da vida social, sem a pretensão de questionamentos ou de por em dúvida a sua credibilidade.

Outro aspecto que aparentemente se eleva diante de outras possibilidades de verdade, carrega em si um valor metafísico que assegura, ao homem em particular, uma verdade que está acima de sua compreensão, conferindo a ela um poder supremo. Essa é uma forma de valoração que o homem encontra nas religiões, por exemplo, no exercício cristão do sacerdote asceta, “é a fé em um valor *metafísico* um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal).” (GM III, 24) Nesse sentido, o homem em particular, vinculado a essa expressão

de valoração e crença, sofre por si mesmo, visto que ninguém é capaz de alcançar essa forma de verdade, dita como superior a qualquer homem e declarada como a única possibilidade ou caminho para a redenção. Entretanto, no entendimento de Nietzsche, as crenças unilaterais, tanto no âmbito das ciências quanto da metafísica, são como máscaras, - tipos-, que protegem, a qualquer custo, a própria perspectiva. Conforme a leitura deleuziana:

Se alguém quer a verdade, não é em nome do que o mundo é, mas em nome do que o mundo não é. É claro que “a vida visa enganar, iludir, dissimular, seduzir, cegar”. Mas aquele que quer o verdadeiro quer antes de mais depreciar este grande poder do falso: faz da vida um “erro”, deste mundo uma “aparência”. Opõe, pois à vida o conhecimento, opõe ao mundo outro mundo, um além-mundo, precisamente o mundo verídico. O mundo verídico não é separável desta vontade, vontade de tratar este mundo como aparência. Então, a oposição do conhecimento e da vida, a distinção dos mundos, revelam o seu verdadeiro caráter: é uma distinção de origem moral, uma *oposição de origem moral*. (NF, p. 144/145)

O temor ao engano ocasiona o apego desmedido a uma verdade e concede a ela um lugar de poder absoluto, consolidando um valor que “funda” uma moral. Toda crença fanática para qualquer conceito a que se atribui uma possibilidade de verdade como sendo uma verdade inquestionável, acaba por conduzir as forças para uma direção que afasta, aparentemente, o contato com as próprias fraquezas. O sentimento de fraqueza que acompanha as verdades absolutas são necessidades internas que revelam um tanto de vergonha e outro tanto de vaidade, elas dão suporte a existência de modo a conservar uma crença que garante certa estabilidade, ainda que por trás dessa sensação de equilíbrio esteja o engano:

No homem essa arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa *única* chama que é a vaidade, é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade. (SVM, 1)

O problema maior não é o autoengano, mas a absoluta crença de que não há engano. Existe por parte dos crentes, uma negação da possibilidade de inverdade, sem sabê-lo nega-se o fato da oscilação natural dos fenômenos que constitui a vida, as verdades oscilantes da vida, ou seja, a construção temporal da verdade, que apenas se

mantém pelas forças dominantes num dado momento. Essa negação, no entanto, não é conhecida pelos homens “crentes”, ao contrário, eles se afirmam, na vida de acordo com os pressupostos que construíram, tendo de acordo com a própria valoração e perspectiva a sua verdade acima de todas as coisas. Não consideram nenhum tipo de engano, nem ao menos, uma possibilidade de inverdade. “O homem que não quer enganar, quer um mundo melhor e uma vida melhor; todas as suas razões para não enganar são razões morais.” (NF, p. 145) No entanto, “sempre tropeçamos no *virtuosismo* daquele que quer o verdadeiro: uma das suas ocupações favoritas é a distribuição dos erros, torna responsável, nega a inocência, acusa e julga a vida, denuncia a aparência.” (NF, p. 145) Assim, qualquer que seja sua forma de atuação pode ser um sinal ou um sintoma de seu próprio adoecer.

Embora se tenha toda essa reflexão sobre o valor de uma “verdade”, para Nietzsche “a questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que ‘*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário’.” (GC, 344). Embora Nietzsche problematize a questão da verdade, ele também afirma que ela é necessária, até mesmo fundamental, para que possa haver investigação e aprofundamento de tudo aquilo que constituiu um tipo de moral.

Desse modo a verdade torna-se condicionada a uma forma de valoração do humano, “por conseguinte, ‘vontade de verdade’ *não* significa ‘Não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: - *e com isso estamos no terreno da moral.*” (GC, 344) A necessidade de uma verdade, remete a uma vontade de verdade, a verdade a qualquer custo, “porque é ‘pernicioso, perigoso, nefasto ser enganado’ [...]. De facto, a vontade de verdade deve ter-se formado ‘não obstante o perigo e a inutilidade da verdade a qualquer preço’.” (NF, p. 144). Resta considerar que nestes termos há uma interpretação de verdade e assim uma forma de expressão da vontade de poder, que na sua própria qualificação, - da afirmação e da negação-, representa os signos da valoração de uma moral.

De modo privilegiado são nas obras tardias que Nietzsche despande especial atenção para definir o termo moral, por vezes definições discrepantes. Temos, por exemplo: “*Definição da moral*: Moral – a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* - e com êxito.” (EH, porque sou um destino, 7) mas, num outro sentido também podemos ler em Nietzsche: “moral, entenda-se, como a

teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’.” (ABM, 19) Há nessas definições sobre moral certa divergência, o que propõe uma reflexão sobre a direção das diferentes interpretações às quais a moral está sujeita. Ora, o filósofo acusa a moral como sendo uma expressão da decadência, seja visto que no resgate histórico, Nietzsche avalia a distinção entre homens, e se refere a uma moral escrava em oposição a outra nobre, - conforme aprofundaremos adiante. Nessa forma de expressão cultural, a moral seria uma “fórmula” da decadência que submete ao homem às leis criadas a partir de uma rígida divisão entre bom e ruim, certo e errado; deste modo, aprisionando seus instintos, o homem se tornaria socialmente aceito, limitando e condicionando as suas forças, o homem se torna fácil e decadente. Ora, o filósofo aponta que a partir das relações morais a vida se tornou possível, nesse sentido se refere Nietzsche à vida organizada em comunidade, fundamentada por uma longa escala hierárquica, que oscila entre dominantes e dominados, como uma moral necessária para a vida coletiva, mas limitante para o homem particular. Não se trata nessa análise de indicar a validade de uma moral, mas sim, de propor um olhar sobre a criação e consequências da moral.

A preocupação de Nietzsche com esta temática, não se encerra nestas duas definições, está evidenciada em outras passagens, como: em *Humano, demasiado humano*, publicado por Nietzsche em 1878, como título do segundo capítulo: “Contribuição à história dos sentimentos morais” no qual, Nietzsche apresenta a relação dos afetos àquilo que se julga moral e imoral para uma sociedade. E ainda, em *Humano, demasiado humano II*, também podemos verificar em vários aforismos os apontamentos de Nietzsche, como indica, por exemplo:

Moral é, primeiramente, um meio de conservar a comunidade e impedir sua ruína; depois é um meio de manter a comunidade numa certa altura e numa certa qualidade. Seus motivos são *temor* e *esperança*: e serão tanto mais rudes, vigorosos, grosseiros, quanto ainda for bastante forte a inclinação ao errado, unilateral, pessoal. (HH II, O andarilho e sua sombra, 44)

Adiante, na obra *A Gaia Ciência*, publicada em 1882, no quinto livro, Nietzsche apresenta: “A moral como problema”. Aqui o filósofo critica a abnegação de um pensador em relação ao que mais interessa saber sobre a constituição de uma moral: os valores. Em virtude dessa postura, o filósofo acaba por considerar que essas reflexões e atitudes analíticas, pertencem aos espíritos livres, que não temem o percurso nem o

resultado de suas próprias meditações. Afinal, não é a moral em si o problema, mas a discussão que recai no juízo dos valores, visto que os próprios pensadores estão submetidos a uma moral. Nesse sentido, a moral e os valores são conceitos diferentes, no entanto, inseparáveis. O erro consiste em atender, de modo afirmativo e absoluto, que aquilo que se tornou convencional, que pertence ao senso comum de um povo, é a constituição da moral: “Uma moral pode ter nascido de um erro: ainda com esta percepção o problema de seu valor não chega a ser tocado.” (GC 346) É sobre isso que Nietzsche insiste: que se verifique aquilo que é mais profundo – o valor dos valores morais.

Em *Além do Bem e do Mal*, publicado pelo filósofo em 1886, o capítulo 5 é intitulado: “Contribuição à história natural da moral”. Nessa leitura vemos, desde o aforismo 186 até o 203, que Nietzsche discutiu a tentativa dos genealogistas da moral em fundamentá-la. Nesse sentido, ao invés de aproximarem-se de uma verdadeira reflexão sobre a moral afastam-se ainda mais, por pretenderem basear sua expressão nas características culturais de um povo. A discussão da moral tida como acabada, parece ser mais uma falsificação da percepção limítrofe do pensador que assim a concluiu, do que a resolução de um problema que, para Nietzsche, nem sequer foi tocado. Saber dos fatos morais que desenharam a história não é saber da moral em si. O que desperta em Nietzsche o interesse para o exame de que os pensadores da moral, -tanto filósofos quanto psicólogos-, se limitaram apenas a uma descrição de características consideradas boas e ruins e tornaram-nas um fundamento para a moral, essa análise serve a Nietzsche como um instrumento de crítica e, também, para a avaliação do modo como a moral era entendida por outras abordagens, o que amplia o seu campo de investigação:

O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivissecção dessa mesma *fé*. (ABM, 186)

Não se trata de fundamentar a moral, como vimos, mas de refletir sobre os problemas fundamentais de uma moral. As diferentes morais, ora a serviço de um, ora a serviço de outro não passa, segundo Nietzsche, de uma “*semiótica dos afetos*.” (ABM, 187) É levada conforme o emaranhado afetivo do homem, de modo que oscila

conforme a sua própria dinâmica, o que é proibido para uma moral é permitido para a outra, de modo a promover, ora mando, ora obediência.

A obra *Genealogia da Moral*, publicada em 1887, traz no próprio título o tema em destaque. Nietzsche dedica-se as questões da constituição das diferentes morais, nas três dissertações. E por fim, *Crepúsculo dos Ídolos*, cuja publicação foi em 1889, trata no seu quinto capítulo: “A moral como antinatureza”. Nesse texto, em seis aforismos, o filósofo estabelece a paixão como um veneno para aquele que pretende aproximar-se da investigação acerca da moral. Essa paixão se refere à permanência do homem numa unilateralidade, o que promove certa alienação, por exemplo: o tipo de paixão estimulado pela igreja, como uma paixão casta, desprovida de desejo. A igreja não considera a paixão como um caminho para a espiritualização ou divindade, mas como algo que, nesse sentido, deve ser combatido, reprimido, domesticado. Conforme Nietzsche:

Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não deves”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida - e uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida*... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... a vida acaba onde o “Reino de Deus” começa... (CI V, 4)

A configuração moral que se verifica nesse sentido é reconhecida num tipo de homem cujas forças sofreram um enfraquecimento vital. É, por isso, contrária à valoração da vida, que antecede qualquer declínio, por conseguinte, se considera a *antinatureza da moral*. Por fim, nas obras: *Aurora* (1881) e *Assim falou Zaratustra* (1883-1885) também é possível ler as exposições do filósofo sobre a moral.

Considerando as definições apresentadas, de acordo com as diferentes ênfases, indagações e interpretações, vemos que no processo da pesquisa, o filósofo, remonta aspectos que percorrem tanto eventos históricos quanto filosóficos. E, conclui: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (ABM, 108) Moral como se entendeu até o momento é, portanto, uma multiplicidade de interpretações sempre carregada de afetos e vontade de verdades.

O conceito de verdade determina-se apenas em função de uma tipologia pluralista. E a tipologia começa por uma topologia. Trata-se de saber a que *região* pertencem tais erros e tais verdades, qual é o seu *tipo*, quem as formula e as concebe. Submeter o verdadeiro à prova do baixo, mas também submeter o falso à prova do elevado: é a tarefa realmente crítica e o único meio de se reconhecer na “verdade”. (NF, p. 159)

Essa tese inviabiliza qualquer possibilidade de se pensar em uma moral de valor universal, pois, baseada em formulações, domínios, culturas, vontades, valores, permanência, utilidade, entre outros fatores, que são considerados pelo filósofo como “os verdadeiros problemas da moral”, até então reduzidos ou sumariamente explorados, numa férrea divisão entre “bom” e “mau – ruim”¹², Nietzsche fez uma tipologia da moral:

Deveríamos com todo rigor, admitir *o que* se faz necessário por muito tempo, *o que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as

¹² Como filólogo Nietzsche ocupou-se dos estudos etimológicos em várias línguas para compreender a origem do termo bom em oposição a mau, e também, bom como oposição a ruim, de acordo com o segundo aspecto, para o filósofo: “A indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ‘ruim’.” (GM I, 4) Conforme Nietzsche indica sobre esses termos é possível verificar que perpassa pela história a associação da expressão *bom* aos homens nobres e em oposição estão os plebeus, julgados baixos, vulgares, enfim, “ruins”. Assim, o que é “bom” e o que é “ruim” é, sob primeira ordem, determinado pelos senhores: “eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’.” (GM I, 2). No entanto, a “casta *sacerdotal*” ocupou nos escritos de Nietzsche um lugar de “destaque”, visto que o filósofo os separa dos guerreiros e nobres, considerando essa como sendo a mais infame forma de criação moral, justo por ser a que agrega e conduz rebanhos. Todavia essa “estirpe” caminha entre os superiores e são os promotores de uma moral de escravos, que também, determinam o que é “puro” e o que é “impuro” a partir de seus próprios interesses, sob uma perspectiva particular criam valores que constituem uma moral. A parte, o termo bom em oposição a mau se refere a uma fórmula de divisão mais precisa, ou seja, “eu sou bom, portanto tu és mau. – Tu és mau, portanto eu sou bom.” (NF, p. 179) Da mesma forma que em oposição ao ruim, esse bom se refere aos senhores, mas diferente de ruim, o “mau significa a consequência e designa o escravo. Mau, é negativo, passivo, maligno, infeliz.” (NF, p. 181) Quando sai da boca do senhor e afirmação dele ser o que é bom, coloca instantaneamente o seu oposto como mau que serve como um modelo para tudo aquilo que o senhor não é e nem deve ser. Enfim, no estudo da filologia, Deleuze interpreta que Nietzsche fez uma filologia ativa capaz de questionar não a palavra, mas donde procede a palavra e o que quer quem dela faz uso, assim a palavra é um princípio que existe na medida que alguém expressa aquilo que quer. Foi nesses termos que o senhor recriou o seu querer na linguagem: “Toda a concepção nietzscheana da etimologia e da filologia, frequentemente mal compreendida, depende deste princípio e desta regra. – Nietzsche dar-lhe-á uma aplicação brilhante em *A genealogia da moral*, onde se interroga acerca da etimologia da palavra ‘bom’, acerca do sentido desta palavra, sobre a transformação deste sentido: como a palavra ‘bom’ foi criada pelos senhores que a aplicavam a si próprios, em seguida tomada pelos escravos que a tiraram da boca dos senhores, dos quais eles diziam o contrário ‘são maus’.” (NF, p. 114)

configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma *tipologia* da moral. (ABM, 186)

Essa proposta tipológica de Nietzsche permite relacionar as diferentes morais discutidas pelo filósofo, concomitante às qualidades da vontade de poder, - afirmação e negação-, que mais tarde serão pensadas, didaticamente, como origem da moral de senhores e da moral de escravos. Nietzsche analisa com esmera profundidade dois tipos específicos de moral que são opostos em valores, os pormenores dessas especificações são também apresentados pelo filósofo em dois tipos de homens, um tipo senhor e um tipo escravo, ambos correspondem à polaridade dos valores dessas duas morais. A maneira pela qual cada uma se constituiu e se ampliou ganha, nos escritos do filósofo, um lugar de destaque reflexivo e de investigação histórica. Notar-se-á, que essa divisão tão definida encontra-se melhor estruturada e formalmente apresentada na obra *A Genealogia da Moral*, de tal modo que a partir da organização das três dissertações, Nietzsche, deixou claro o triunfo das forças reativas, e a inversão dos valores morais e, dessa forma o discurso em torno da decadência do homem ganhou um contorno particular em sua filosofia. Na perspectiva nietzscheana, para superar aquilo que nosso filósofo definiu como “triunfo das forças reativas”, e a consequente inversão dos valores morais, o homem deve ser o criador de novos valores, fazer uma transvaloração dos valores, uma ideia de futuro que Nietzsche apresentou na obra *Assim falou Zaratustra*, quando lançou o conceito de além-do-homem. Nessa perspectiva damos continuidade ao nosso trabalho, destacando, a princípio, a diferença da moral de senhores e da moral de escravos, respectivamente relacionando-as ao tipo de homem nobre e ao tipo vil.

2.2 Moral de senhores e moral de escravo: o tipo nobre e o tipo vil

De acordo com o que vimos na primeira parte, um tipo se define pelas diferenças em relação a outro tipo. Nas nuances de cada característica que compõe um tipo se encontram as forças ativas e reativas interagindo, qualidades da vontade de poder que afirmam ou negam a vida. Um tipo nobre e um tipo vil são, em primeira análise, opostos em valores e, por conseguinte, opostos na forma de atuação. A direção, o sentido e o pensamento de um tipo nobre estão sempre em oposição ao tipo vil. “Existem coisas que não se podem dizer, sentir ou conceber, valores nos quais só se

pode acreditar na condição de avaliar “vilmente”, de viver e pensar ‘vilmente’.” (NF, p. 06) No núcleo dessa discussão está a questão dos juízos de valor. Nessa perspectiva, são os valores que pré-determinam um tipo no seu modo de expressão, são os valores que criam uma forma de vida distinta, tanto no seu sentido quanto na sua atuação, principalmente na oposição bom e mau, bom e ruim. Essa problemática nos permite pensar sobre a polarização dos valores da afirmação e dos valores da negação, como uma forma de vida ascendente ou decadente.

Nietzsche pensou em dois tipos específicos de moral que correspondem a essa polarização dos valores, uma sendo constituída pelas forças ativas que correspondem à afirmação da vontade de poder, e outra, constituída pelas forças reativas que correspondem à negação da vontade de poder, desse modo se referiu a “uma *moral de senhores* e uma *moral de escravos*.” (ABM, 260) Essa tipologia tem em si a síntese das diversas formas de interpretação moral que Nietzsche analisou e, por fim, traduz o modo de diferenciação da afirmação e da negação. Sem deixar de levar em consideração que é a relação entre as forças e a vontade de poder que determinam a diferença e a sensibilidade efetiva de todo fenômeno, “é por isso que a vontade de poder é sempre determinada ao mesmo tempo que determina, qualificada ao mesmo tempo que qualifica.” (NF, p. 94)

Pelas qualidades da vontade de poder se manifestam os sentimentos de mando e obediência às forças, de tal modo que há uma sensibilidade na vontade de poder que surge como um diferencial em cada força: “a vontade de poder manifesta-se como a sensibilidade da força; o elemento diferencial das forças manifesta-se como a sua sensibilidade diferencial.” (NF, p. 96) Toda sensibilidade que as forças expressam no seu modo de atuação decorrem das qualidades de oposição da vontade de poder perpetuando um estado de conflito. A análise do tipo vil em particular, como representante das forças reativas, é enfatizada por Deleuze, no sentido de que essas forças, por uma vontade de negação introduziram uma espécie de desagregação das forças superiores, um estado provocado por uma diferença que não é reconhecida pelas forças inferiores.

Conforme a leitura deleuziana de Nietzsche, sobre a oposição de valor - afirmação e negação- é possível verificar que a moral de senhores não se presta aos anseios da moral de escravos, antes, considera que esses nem são, de acordo com seus valores, merecedores de atenção. Segundo Nietzsche é a moral de senhores que “age e

crece espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesma com ainda maior júbilo e gratidão” (GM I, 10) enquanto, é a moral de escravos que “sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.” (GM I, 10) Nesse caso, se estabelece um movimento de negação contaminado por um forte desgosto e cansaço da vida. O oposto acontece para a moral de senhores que afirma a vida, é nela que se encontra um tipo de pensamento e sentimento que vive em permanente mudança e criação¹³. Tudo que é ativo tem por princípio o *querer* que se efetiva pela afirmação da vontade de poder. Sentimentos semelhantes ganham direções distintas nas mãos dos senhores e dos escravos, se por um lado, determinado sentimento é capaz de fortalecer um tipo nobre, por outro é capaz de gerar ressentimento para o tipo vil. Foi no modo de atuação da moral de senhores que essas distinções se tornaram verificáveis.

Na medida em que o tipo de homem nobre, a partir de uma força interna, foi se afirmando externamente é que a distância em relação ao seu oposto -o tipo vil- foi se efetivando e provocando a expressão reativa desse tipo. E também, por consequência da atuação do nobre é que a possibilidade da novidade surgiu, por um impulso interno e determinante, ele “se deu” o direito de estabelecer o que é bom, como aquilo que é bom para si mesmo: “eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores.” (GM I, 2) Se desse modo procede, analisa o filósofo alemão, na construção conceitual do que é bom ou mau/ruim há uma interferência egoísta e, ressalta, a possibilidade de que até mesmo a linguagem tenha sido fruto do poder dos senhores. “‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.” (GM I, 2) De modo que o bom não é aquele que faz o bem, no sentido de um “bem para todos”, mas no sentido daquilo que afirma a sua vontade, daquilo que postula o que é bom para si mesmo.

A atitude egoísta do homem é uma interpretação fundamentada na consequência dos seus atos. Por exemplo: na avaliação da moral de escravos, -que valoriza a compaixão e a negação de si mesma em prol do seu próximo-, a moral de

¹³ Assim, pensamento, sentimento e afeto são características inseparáveis da vontade de poder, conforme a interpretação de Deleuze: “É neste sentido que Nietzsche, antes mesmo de ter elaborado o conceito de vontade de poder e de lhe ter dado toda a sua significação falava já num *sentimento de poder*: o poder foi tratado por Nietzsche como um caso de sentimento e de sensibilidade, antes de o ser como um caso de vontade. Mas quando elaborou o conceito completo de vontade de poder, esta primeira característica não desapareceu de modo algum, tornou-se a manifestação da vontade de poder. É por isso que Nietzsche não pára de dizer que a vontade de poder é ‘a forma afectiva primitiva’, aquela de onde derivam todos os outros sentimentos.” (NF, p. 95).

senhores é genuinamente egoísta, esse julgamento acontece, principalmente, pelo ressentimento. A postura “não-egoísta” da moral escrava é uma falsificação necessária, pois mantém o tipo fraco na crença de que o seu modo de atuação é, por excelência, bom, conforme a sua perspectiva, que é essencialmente oposta à perspectiva do tipo nobre. Segundo Nietzsche: “Falta o melhor quando o egoísmo começa a faltar” (CI IX, 35) porque esse egoísmo é um sentimento capaz de criar, oposto ao ressentimento destrutivo do tipo vil.

Essa análise exige que se ressalte, de acordo com a leitura deleuziana, três momentos de reflexão nietzscheana: a pré-histórica, a pós-histórica e a histórica. Todas se referem ao modo como o homem foi atuando e construindo uma moral que, por fim, afirma ou nega a vida.

No sentido pré-histórico, Deleuze começa afirmando que a “cultura significa adestramento e seleção.” (NF, p. 199) Em termos nietzscheanos referimo-nos a “moralidade dos costumes”, que para manter vivo o sentido de mando e obediência, tornou o forte confiável e o fraco mesquinho. Assim, Deleuze distinguiu dois elementos; primeiro: o ato da obediência das forças reativas, do tipo vil; segundo: o ato de mando das forças ativas, do tipo nobre. Esse comportamento pré-estabeleceu as leis e a necessidade de cumpri-las, “a forma da lei significa que uma certa *atividade*, uma certa força activa se exerce sobre o homem e se dá como tarefa adestrá-lo.” (NF, p. 200) Esse acultramento pré-histórico do homem deve ser entendido como sendo o homem no sentido genérico em relação a sua construção social, não se refere ao homem em particular, mas à atividade que objetiva “fornecer ao homem hábitos, de o fazer obedecer a leis, de o adestrar. Adestrar o homem significa formá-lo de tal maneira que ele possa agir as suas forças reactivas.” (NF, p. 200) O princípio do “adestramento” acontece sobre as forças reativas, as “educa” para a aquisição de hábitos e cópia de modelos que ditam o que é bom e o que é ruim, com a intenção de dar a essa forma de valoração condições que ela própria não tem por si.

O tipo reativo cria um sentido para a memória que é distinto do tipo nobre. Embora, para a moral de escravos, essa memória traga os registros das marcas sofridas ao longo do tempo, o que “engendra ódio”, seu principal objetivo é a vingança; enquanto que para a moral de senhores, representa também, a consciência para o futuro, neste sentido, por ela o homem torna-se capaz de fazer e cumprir promessas.

Esta memória original não é já função do passado, mas função do futuro. Não é memória da sensibilidade, mas da vontade. Não é memória das marcas, mas das falas. É a faculdade de prometer, comprometimento do futuro, recordações do próprio futuro. Esta recordação da promessa que se fez não é recordar-se que ela foi feita em determinado momento passado, mas que se deve mantê-la para determinado momento futuro. É esse precisamente o objetivo selectivo da cultura: formar um homem capaz de prometer, portanto, de dispor do futuro, um homem livre e poderoso. (NF, p. 201).

A cultura, desde esse estágio, promoveu um estado de domínio do homem sobre o homem, hierarquizando o poder de acordo com um tipo de atuação, de um modo genérico de expressão que não recuou mediante qualquer violência, ao contrário, avançou quanto mais batalhas enfrentou. “O autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu sentido, sua justificação...” (GM II, 3). Cria o homem capaz de causar dor, memória, consciência, promessa, ressentimento, vingança, superação, enfim, afirmação e negação da própria vontade. Tanto nos referimos ao tipo senhor quanto ao tipo escravo, existe certa necessidade de coexistência para que ambos possam se constituir, visto que foram se afirmando pela oposição de valores em relação ao outro.

No entanto, surge como meio de convivência promovido pelo acultramento do homem uma relação de credor e devedor, por todos os níveis hierárquicos. Ora, o status de credor outorga o direito de ser senhor num dado acontecimento; visto dessa forma há um transpassar dos tipos, ou seja, o senhor num certo momento é o escravo e devedor, numa outra relação.

A cultura referida a este meio chama-se *justiça*; este meio chama-se a si mesmo *castigo*. Dano causado = dor sofrida, eis a equação do castigo que determina uma relação do homem com o homem. Esta relação entre os homens é determinada, segundo a equação, como *relação de um credor com um devedor*: a justiça torna o homem *responsável por uma dívida*. (NF, P. 202)

Em Nietzsche podemos ler que o modo como essa dívida é cobrada revela muito mais um sentimento de vingança daquele que sofreu o dano, do que propriamente um modo de reajuste ou reabilitação daquele que cometeu a infração. Ou seja, o castigo não é dado ao criminoso para que ele tome consciência de seu erro e não o cometa novamente, mas sim, para que o credor possa fazê-lo sofrer pelo que deve. A dívida só é quitada quando o credor sente-se satisfeito.

Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinqüente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devido a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* do seu causador. (GM II, 4).

Essa forma de relação remonta a pré-história do homem com o próprio homem, antecede ou principia uma sociedade. A mudança efetiva do modo de quitação de uma dívida é atualmente muito bem mascarada pelas leis judiciais e culturais, que permite ao credor o ressarcimento de seu empréstimo, seja qual for sua posição diante da sociedade, para este devedor, ele é sempre o senhor. Nesses termos, Nietzsche afirma: “Através da ‘punição’ ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’.” (GM II, 5) E ainda, nos afirma o filósofo, que com a instituição de leis que objetivam a ordem não caberia mais ao credor a liberdade de pessoalmente castigar seu devedor, agora cabe ao poder jurídico, mas a satisfação em ver seu devedor ser julgado culpado e condenado, por vezes, lhe é o suficiente. Este credor pode ser tanto de uma moral de senhores, quanto um homem inferior, de moral escrava¹⁴.

Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na inversão de crueldade bizarras eles já anunciam e como que “preludiam” o homem. Sem crueldade não há festas: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de *festivo!* (GM II, 6)

É com a ideia desse crédito que o homem torna-se, legalmente, satisfeito ao ver o outro sofrer. Quando na sua forma de valoração uma vontade de poder se sobrepôs a outra, tornando-se vitoriosa, é que o homem sente que sua dívida foi reparada. “Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se

¹⁴ O aporte jurídico é um dos modos que Nietzsche usou para se referir ao tema. Além desse também é marcante em sua obra os aspectos psicológicos e fisiológicos.

assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função...” (GM II, 12) O castigo, em si, não tinha a utilidade que se pensava. Ao invés de promover a maturação e ajustamento do homem em relação ao seu comportamento inapropriado perante uma sociedade, fortalecia-o em seus sentimentos e ressentimentos, contribuindo para o aumento da sua resistência diante da punição. “O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’...” (GM II, 15) O que para Deleuze não é outra coisa senão “a actividade da cultura no seu processo de adestramento ou de formação.” (NF, p. 202) Dessa relação do homem com o homem, ainda no sentido de uma pré-história, Deleuze escreve a partir de Nietzsche:

Nietzsche apresenta-nos, portanto, a árvore genealógica seguinte: 1°. A cultura como actividade pré-histórica ou genérica, empreendimento de adestramento e de selecção; 2°. O meio posto em acção por esta actividade, a equação do castigo, a relação da dívida, o homem responsável; 3°. O produto desta actividade: o homem activo, livre e poderoso, o homem que pode prometer. (NF, p. 202/203)

Em outros termos, a análise nietzscheana das relações entre os homens, mostra que, antes mesmo da consolidação das sociedades, ela já era constituída pela coexistência diferenciada de um tipo ativo/nobre a um tipo reativo/vil.

Nas sociedades aristocráticas, por exemplo, construídas basicamente pela forma de valoração da moral de senhores, são reconhecidas como um modelo que eleva um tipo de homem, especificamente o nobre, o que causa um afastamento natural em relação ao tipo de homem inferior. O nobre sabe que está acima, a segurança diante de si o exime de qualquer tipo de necessidade exterior que afirme o seu modo de ser, justamente por saber-se elevado é que o aristocrático é o senhor. Não procura prerrogativas para afirmar a sua moral, “*ela sabe que se encontra no alto*” (ABM, 265) Começa e se encerra em si mesma, reconhecendo apenas os seus iguais com estima, apenas contra estes se coloca em tensão, em constante tensão e conflito.

Seus “inimigos” não são o oposto da sua forma de valoração, ou seja, da negação da vontade de poder, contra esses não há nenhum tipo de conflito que valha apenas se ocupar. “A necessidade de inimigos, para uma aristocracia, tem a ver com uma necessidade de resistência que é comum a toda forma de vontade de poder.” (PASCHOAL, 2009, p. 132/133) Essa resistência não se encontra entre o nobre e o escravo, mas entre os mesmos tipos de homens, nesse caso especificamente, entre os

senhores. Para um tipo elevado a “luta” tem duração relativa e visa a superação, sua modulação sempre plástica não permite a permanência indefinida num único conflito, a dinâmica sempre desestabiliza uma situação, mudando a direção existente e considerando novas possibilidades de ampliação.

Além da distinção que o aristocrático, no sentido da moral de senhores, tem em relação ao tipo comum, ele também está em oposição ao homem moderno. Essa consideração introduz a ideia deleuziana sobre o sentido pós-histórico, que vamos aprofundar na discussão em torno da má-consciência, logo adiante. É importante, por conseguinte, considerarmos dois aspectos aqui, primeiro: o caráter do tipo aristocrático, que se distancia de qualquer forma altruísta e se caracteriza por um “Sim” a si mesmo, pela coragem diante daquilo que deixaria o seu oposto covarde, pela constante tensão e expressão da afirmação da vontade de poder. Aspectos que também postulam a sua superioridade e determinam sua conduta como um fim, e não um meio para qualquer espécie de utilidade. É próprio da moral de escravos servir de meio ao senhor, ao tipo nobre. Segundo -e por oposição- é em relação ao homem moderno, este se constitui como um tipo “bom” para a sociedade. O tipo de homem moderno é aquele socialmente bem aceito, o tipo “politicamente correto”. No modo de ser do tipo moderno está uma valoração que postula a igualdade dos direitos entre os homens: “A ‘igualdade’, um certo assemelhamento real que acha expressão apenas na teoria de ‘direitos iguais’, é essencialmente própria do declínio”, (CI IX, 37) e por isso esse “nivelamento” do homem é prejudicial ao tipo superior.

A modernidade, organizada a partir dos pressupostos e valores cristãos, é um sintoma da decadência, da repressão da liberdade instintiva e, conforme a leitura deleuziana, da “domesticação do homem”, cunhada por uma moral fundamentada num bom e ruim, num certo e errado. Nietzsche refere-se a esse tipo como sendo uma “autocontradição fisiológica”, ou seja, um tipo de homem que se deixou domesticar para viver em sociedade. O tipo moderno é uma modulação social: “Hoje, para tornar possível o indivíduo, seria necessário primeiro *podá-lo*: possível, isto é, *inteiro...*” (CI IX, 41) E ainda:

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os

súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “auto-superação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral. (ABM, 257).

Anterior a constituição formal das sociedades historicamente documentadas, se encontra um tipo de valoração que caracteriza uma moral pela coragem e enfrentamento dos conflitos, das dores, da solidão, em contraposição a qualquer forma de decadência que acaba por “atrofiar” o desejo de expansão. “Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos ‘desinteressados’ é praticamente a fórmula da *décadence*.” (CI IX, 35) Quando o sentimento altruísta do homem o separa da possibilidade de superação, deixa-o imerso numa cultura de rebanho, essa condição provoca um tipo de fraqueza que o consome em vida. “O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente ‘*eu não valho mais nada*’, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: ‘Nada tem valor – *a vida não vale nada*’...” (CI IX, 35) Tal juízo que se prolifera nos valores morais das sociedades modernas.

Estabelece-se um aparente paradoxo quando Nietzsche, de certo modo, considera positivos os aspectos sociais. Ora essa consideração nietzscheana sugere uma ironia do filósofo, ora indica uma necessidade para que se tenha um mínimo de convivência social. Embora haja uma crítica sobre a repressão dos instintos no homem e a sua conseqüente domesticação e ausência de sentido para a vida, Nietzsche entende que se não fosse desse modo a vida em comunidade não seria possível, e que é, de certo modo, importante, o problema é a forma de valoração nas construções sociais. A proposta de uma justiça para iguais promove a boa vizinhança entre os homens: “a tensão, a distância entre os extremos torna-se hoje cada vez menor – por fim, os próprios extremos se apagam até atingir a semelhança”, (CI IX, 37) mas isso “sufoca” um tipo de moral mais elevada, de modo a perpetuar uma moral que triunfou no ocidente, a moral de escravos.

Na modernidade, são os poderes judiciais que decretam uma lei para todos, obrigando o homem ao aprendizado e a boa convivência entre os semelhantes, por meio de castigos ou punições. A convivência entre homens, ainda que sob a perpétua condição de credores e devedores, oferece uma vida socialmente possível, na

qual é encontrada certa segurança, comodidade, confiança, proteção. Esse é o maior desejo do homem comum, ao mesmo tempo em que é o maior aniquilamento do homem superior, que necessita do movimento, do conflito, da dinâmica para que sua vontade de poder se expresse. De modo burlesco Nietzsche declara que:

Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! Por vezes as subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem *de fora*, o “sem-paz”. (GM II, 9)

O “sem-paz”, nesse caso específico, é o tipo que não se adapta a morbidez e a comodidade do socialmente aceito, o protegido. Vemos que a vida em sociedade com a domesticação do homem transformou o seu instinto natural em “instinto de rebanho”, para utilizar a expressão nietzscheana, dessa forma o homem “foi corrompido” e se afastou de sua natureza agonística, voltou-se contra si mesmo, de modo que fez surgir uma das piores doenças da humanidade, “o sofrimento do homem *com o homem*.” (GM II, 16). Esse voltar-se contra si mesmo, porque não consegue se expressar, não consegue por para fora o que sente, acaba por ressentir internamente, mudando ou invertendo a direção dos valores morais.

A relação entre um tipo nobre e um tipo comum é marcada por essa diferença de atuação em todo campo de aparecimento fenomênico. A distância, e ao mesmo tempo coexistência, entre ambos se efetiva pela polarização das qualidades da vontade de poder e, também, pela necessidade de afastamento do tipo nobre, o seu olhar - assegurado pelo *pathos de distância*- volta-se sempre para a superação de qualquer negação. Ora, a permanência no conflito, a experiência de um sofrimento e dor, quando superados, expande o domínio em relação a si mesmo que o enobrece em forças e virtudes. “O sofrimento profundo enobrece; coloca à parte.” (ABM 270) Essas são as distinções fundamentais que devem ser analisadas desde sua criação, na linguagem deleuziana, são as nuances das forças reativas que devem ser cuidadosamente vistas, porque são essas capazes de contaminar com seus valores as forças ativas. Em oposição, o tipo aristocrático no seu isolamento interno, vê a dor com esmero e como oportunidade de superação em relação a si mesmo. Nesse sentido, há um inevitável estado de solidão, a dureza da postura do tipo nobre o afasta dos demais, fato que estabelece uma hierarquização de domínio.

A hierarquia é quase que determinada pelo *grau de sofrimento* a que um homem pode chegar, a arrepiante certeza da qual é impregnado e tingido, de mediante seu sofrimento *saber mais* do que os mais inteligentes e sábios podem saber, de ter estado e ser versado em tantos mundos distantes e horríveis, dos quais “*vocês nada sabem!*” (ABM, 270)

Essa franqueza diante de si, além da solidão, que afasta um tipo de homem “que não toma a sério o sofrimento e se põe em guarda contra tudo que é triste e profundo”, (ABM, 270) possibilita a criação de novos valores que consolidam a moral de senhores. Essa criação é entendida como maldade, como crueldade pelo tipo fraco, conforme vimos anteriormente, o que é bom para essa forma de valoração é, pontualmente, o ruim para a moral de senhores, que os torna “maus” perante a moral de escravos. Para Deleuze essa configuração estabelece uma avaliação consoante às qualidades das forças e da vontade de poder e, como já sabemos, aquilo que uma vontade quer é sempre a ampliação dos seus domínios.

Na segunda consideração, Deleuze pensa sobre a cultura vista no sentido pós-histórico, a maior relevância se encontra no problema da má consciência¹⁵. Conforme a leitura deleuziana, o que a princípio parece contraditório é o fato de que o processo cultural e o modo como os termos judiciais foram se estabelecendo não sofreram nenhuma intervenção do ressentimento e da má consciência. Para Nietzsche: “A ‘má consciência’, a mais sinistra e mais interessante planta da nossa vegetação

¹⁵ Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, além de tratar do sentimento de culpa e da consolidação de uma moral cristã, Nietzsche também fala sobre a formação de uma má consciência do homem para consigo. “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem da má consciência*.” (GM II, 16) Assim, a construção da má consciência é central na filosofia de Nietzsche para que se possa compreender melhor o ressentimento. E podemos dizer que não existe num tipo nobre, representante da moral de senhores, a má consciência, mas nasce por causa dela. O lugar dos ideais negativos e da má consciência, é o lugar do maltratar-se, do sofrer por si mesmo: “[...] somente a má consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do não-egoísmo.” (GM II, 18) Vimos que o egoísmo é característico de uma moral de senhores, justamente pela afirmação de si mesmo em detrimento a qualquer outra forma de atuação é que essa condição assegura sua própria expressão, independente das outras formas de ser. Todavia, Nietzsche também se refere à má consciência como uma doença, mas uma doença “como a gravidez é uma doença” (GM II, 19) Neste sentido, aponta o filósofo, para o entendimento de que a má consciência não é uma invenção do homem moderno, mas uma condição que longo do desenvolvimento histórico do homem foi-se fixando numa forma de valoração moral.

terrestre, *não* cresceu nesse terreno...” (GM II, 14) A justiça, “não possui de modo algum como origem a vingança, o ressentimento.” (NF, p. 203) Nesse ponto Deleuze, a partir de Nietzsche, entende, - e insiste que se mostre como primeira urgência-, desde que lugar reflexivo se interpreta que fazer sofrer significa reparar um dano, como indica a primeira análise, - pré-histórica-, de compreender o que torna a culpa do devedor um estado de prazer ao credor. Segundo Nietzsche:

Uma verdadeira *festa*, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor. Isto eu ofereço como uma suposição: pois é difícil sondar o fundo dessas coisas subterrâneas, além de ser doloroso; e quem aqui introduz toscamente o conceito de “vingança” obscurece e cobre a visão, em vez de facilitá-la (- pois a vingança leva precisamente ao mesmo problema: “como pode fazer-sofrer ser uma satisfação?”) (GM II, 6)

O ponto central para esse entendimento continua sendo o modo como a dor é interpretada pelas diferentes perspectivas. A dor não é entendida do mesmo modo pelo tipo de homem ativo como é pelo reativo, o sentido é diferente, para o tipo nobre a dor não desemboca no sentimento de vingança ou de reação, mas “reenvia para um ponto de vista activo, para forças activas, que se dão como tarefa e como prazer adestrar as forças reactivas”, (NF, p. 204) um lugar de superioridade hierárquica. Consideramos a pouco que no entendimento de Nietzsche, o sofrimento, quando apreciado, é uma alavanca que impulsiona o homem a novas direções e perspectivas. Nesse sentido, o filósofo critica aquele tipo de dor ou sofrimento que não encontra sentido: “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (GM II, 7) Assim, o sofrimento sem um sentido de superação, é compreendido como uma dor desnecessária, fato que inibe a superação de uma condição inferior de consciência para a ampliação de novas possibilidades, é próprio do tipo inferior não encontrar sentido algum no sofrimento, assim apega-se a qualquer situação que o afaste da dor. De tal modo, se configura o sentido de justiça para o tipo vil, mas que é oposto para o tipo nobre: “à justiça pela qual o ressentimento, depois a má consciência se formam: pelo triunfo das forças reactivas, pela sua inaptidão para ser agidas, pelo seu ódio àquilo que é activo, pela sua resistência, pela sua injustiça natural”, (NF, p. 204) conserva os valores de agregação do tipo comum.

Conforme Deleuze, todo entendimento sobre o princípio do ressentimento e da má consciência advém do acultramento pré-histórico do homem, que no modo de interpretar a própria dor deu a ela um sentido reativo, concomitante a

esse movimento estão às forças ativas que reforçam a atividade cultural. “Do mesmo modo que a cultura é o elemento pré-histórico do homem, o produto da cultura é o elemento post-histórico do homem.” (NF, p. 205) Nesse ponto é fundamental diferenciar o produto da cultura do meio pelo qual a cultura se fez. Segundo Nietzsche:

Coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas*. (GM II, 2)

Pois é pelo adestramento das forças reativas que o tipo de homem nobre se faz senhor e, portanto, não é um meio para se atingir um fim, ele próprio é o fim, é o “produto acabado da actividade genérica não é de modo algum o próprio homem responsável ou o homem moral, mas o homem autônomo e super-moral...” (NF, p. 205) O que Nietzsche quer nos dizer é que o homem supramoral não é responsável por obedecer a uma lei e estar sujeito ao tribunal, é ele o legislador, o que responde por si próprio, ele não precisa da punição de uma lei, é por si livre e soberano. “Em Nietzsche a noção de responsabilidade, mesmo sob a sua forma superior, possui o valor limitado de um simples meio. O indivíduo autônomo já não é responsável pela suas forças reactivas diante da justiça, é o seu senhor, o soberano, o legislador, o autor e o actor.” (NF, p. 206) Esse é o tipo de homem cuja afirmação da vontade de poder é reconhecida como nobre, por isso superior e responsável por si, faz parte do “direito dos senhores”. Tornou-se liberto da moral dos costumes pela própria moralidade dos costumes, está num terreno que não precisa mais responder a cultura genérica do homem pré-histórico, a seleção a suprimiu do tipo nobre num sentido diferente que o fez ao tipo escravo. Por fim, na perspectiva de Deleuze, todo o movimento pós-histórico do homem, agitado pela cultura, justiça, convivência, acaba numa autossupressão, ou seja, a ideia de responsabilidade e justiça é suprimida pelo modo e a vontade de poder do homem, se o tipo de homem superior se liberta da justiça por sua responsabilidade, o tipo escravo se liberta pela dor, ainda que isso resulte num ressentimento, mas ambos se livrarem da própria construção cultural, é nesse sentido que Deleuze afirma haver uma autossupressão da cultura.

A terceira consideração deleuziana se encerra no ponto de vista histórico, entendido como o percurso pré-histórico ao pós-histórico, com ênfase no triunfo das forças reativas. Retomando as reflexões anteriores sobre o tipo nobre, Deleuze afirma: “E, com efeito, a sua essência consiste precisamente nisso, conforme à superioridade das forças reactivas. Mas negligenciamos um ponto importante: o triunfo, de facto, das forças inferiores e reactivas.” (NF, p. 207) O movimento cultural é, num certo sentido, e de modo didático, destacado da história para que possa haver um esclarecimento posteriormente sobre a cultura histórica.

O que a princípio era nobre numa cultura aristocrática, perdeu-se numa promessa de futuro e o que dominou o presente foram os fatos que concorreram para a destruição dessa forma de valoração, desse modo, a agregação das forças inferiores marcaram a vitória sobre a perspectiva do sentido da vida para o tipo superior, “a cultura na história recebe um sentido muito diferente da sua própria essência, ao ser capturada por forças estranhas de uma natureza completamente diferente.” (NF, p. 207) Na crítica de Deleuze, o tipo nobre foi desnaturado pelo caráter reativo das forças inferiores, desse modo surgiram as sociedades divididas por classes, as comunidades religiosas, as culturas regionais, em termo nietzscheano a cultura de “rebanho”. É a agregação das forças inferiores que torna o tipo vil algo poderoso, no sentido de sustentar o sentimento de fraqueza diante de si mesmo, “os fortes buscam necessariamente *dissociar-se*, tanto quanto os fracos buscam *associar-se*...” (GM III, 18) Quando o tipo de homem nobre associa-se é apenas para afirmar sua vontade de poder perante seus iguais, enquanto que na moral de escravos essa associação se dá pela necessidade de fortalecimento das próprias forças reativas. A própria lei tem como conteúdo as forças reativas o que as mantém num aparente estado de justiça e soberania, assim o tipo nobre é confundido com o tipo vil.

Existe entre os homens, como em toda espécie animal, um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e votados ao sofrimento; também entre os homens os casos bem-sucedidos constituem exceção, e, dado que o homem é *o animal ainda não determinado*, são mesmo uma exceção rara. Mas o que é pior: quanto mais elevado o tipo de ser humano que um homem representa, menor a probabilidade de que ele *vingue*: o acidental, a lei do absurdo na economia geral da humanidade, mostra-se do modo mais terrível em seu efeito destrutivo sobre os homens superiores, cujas condições de vida são delicadas, complexas e difíceis de calcular. (ABM, 62)

Nesse contexto as forças reativas crescem sempre com o objetivo de domesticar ou adestrar o seu próprio tipo, - o homem inferior-, esse processo serve aos interesses duma sociedade que necessita da força gregária e dócil do tipo escravo, para estabelecer uma hierarquia que seleciona os fracos e não os fortes como supõe a atividade da cultura. “A seleção e a hierarquia são postos do avesso. A seleção torna-se o contrário daquilo que era sob o ponto de vista da actividade; não é mais do que um meio de conservar, de organizar, de propagar a vida reactiva.” (NF, p. 208) Assim as forças reativas conseguiram apoderar-se da cultura e minar a partir da sua perspectiva o homem soberano, seu triunfo começa por separar o tipo nobre daquilo que a força pode.

A atividade deformada construída pelas forças reativas criou na sociedade moderna uma inversão de valores que consolidou o estado de agregação social em modos de atuação. Por exemplo, nas sociedades modernas a dor ganha um status de algo *démodé*, ou seja, para a perspectiva da moral escrava não se deve dedicar tempo ao sofrimento, assim valorizam os caminhos mais rápidos e fáceis para a “cura” ou para o maior alívio possível, privilegiando os modos de analgesias. Essas são formas de entorpecimento que ganharam credibilidade em detrimento aos caminhos mais árduos, porém mais próximos de um tipo livre. Os caminhos “mais fáceis” são duramente criticados por Nietzsche, visto que perpetuam uma condição inferior de um tipo de moral e de um tipo de homem. A força gregária que existe apenas num tipo comum promove a crença de que a direção do entorpecimento é a melhor, as relações nesse tipo de moral são determinadas pela compaixão de um rebanho que considera as dores e os sofrimentos como sendo sentimentos que devem ser eliminados.

Embora haja toda essa reflexão, conforme exemplificamos, sobre o sentido de sofrimento nas diferentes perspectivas, a do nobre e a do vil, Deleuze considera que não é possível responder todas as perguntas em torno da atividade cultural, visto que a cultura não pode ser dissociada da história e vice-versa, no entanto podem ser analisadas distintamente, seja como uma ideia efetiva ou como uma possibilidade. A cultura, nesse caso, está sendo analisada como um movimento dinâmico que envolveu a construção das sociedades desde os tempos mais antigos, toda essa atividade foi sendo registrada e pensada pelo homem, criando, desse modo, os eventos históricos e seu sentido, é por este motivo que cultura e história são indissociáveis, mas também distintos. Trata-se do devir deste ente que nós mesmos

somos, conforme Deleuze leu em Nietzsche, que motivou ao filósofo alemão questionar se o homem foi, ao longo dos fatos históricos, essencialmente ativo ou reativo.

De momento podemos apenas recensear as teses de Nietzsche, deixando para mais tarde o cuidado de lhes encontrar a significação: o homem é essencialmente reactivo; não que não haja uma actividade genérica no homem, mas é necessariamente deformada, falhando necessariamente o seu objectivo, desembocando no homem domesticado; esta actividade deve ser retomada num outro plano, plano sobre o qual produz, mas produz outra coisa que não o homem... (NF, p. 210)

Assim, é possível compreender, desde a pré-história, a constituição do tipo homem em sua forma de valoração e agregação pela sua modulação maciça, as forças reativas produziram reações coletivas apoderando-se fraudulentamente do que pertence a outrem – as forças ativas.

A partir das considerações feitas por Deleuze, o pensador aponta três momentos do triunfo das forças reativas: o primeiro acontece quando as forças reativas separam as forças ativas daquilo que essencialmente elas podem, independente do seu querer. Utilizando das metáforas, Deleuze explica de acordo com Nietzsche (GM I, 13) que a ovelha tem uma força, mas não age conforme ela e por isso é boa, enquanto que a ave de rapina tem a força e age de acordo com ela, por isso é má. Não podemos deixar de considerar esse ponto como sendo uma exposição do princípio da inversão de valores.

O segundo momento acontece quando o ressentimento do tipo vil precisa de um culpado para amenizar seu estado de sofrimento, acusando o tipo nobre ele consegue afirmar-se na sua própria concepção. Quando a doutrina judeu-cristã introduz a noção de responsabilidade por si mesmo, a expressão das forças reativas dá origem à má consciência, fato que desemboca no terceiro momento, justamente a mudança de direção do ressentimento, que se volta contra si mesmo, todo esse movimento é liderado pelo sacerdote asceta. (NF, 132/133) Retomaremos com mais cuidado essa questão ao abordarmos pontos específicos sobre o ideal asceta, para este momento nos interessa apenas essa estreita consideração, a de que agora não é mais o outro culpado pela condição do tipo reativo, mas ele mesmo. Quando o ressentimento volta-se para e contra o próprio homem é quando, segundo Nietzsche, o ressentimento muda de direção, “‘isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!...*’ Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se

alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é – *mudada.*” (GM III , 15) Ainda mais:

O sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento. Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto...* (GM III, 15)

A consequência do triunfo das forças reativas é a inversão da imagem, no sentido de *effigie* ou figura, conforme o entendimento de Deleuze, e, também, dos valores bom e mau, bom e ruim. No movimento das forças ativas e reativas, pela associação e expansão da segunda forma de valoração surgiu uma inversão dos valores, o que era a princípio forte e criador, passou a ser visto como bárbaro e destruidor. Enquanto o forte inspira superação, o fraco inspira compaixão e faz disso uma arma contra a atuação do forte, tornando-se um fraco “forte” e faz do forte um “fraco”. Com isso, houve a inversão da imagem, os justos são os compadecidos pelos sentimentos de benevolência para com o próximo. Por consequência, fizeram que o forte sentisse vergonha de sua expressão, pois esses são agora cruéis por serem fortes e infelizes por serem felizes.

Estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramentos de vingança, em pretextos para vingança: quando alçariam realmente o seu último, mais sutil, mais sublime, triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia comesçassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz! *Existe muita miséria!*” (GM III, 14)

Em virtude dessa expressão invertida é que Nietzsche, em várias passagens, diz que são os fortes que devem ser protegidos dos fracos. O seu nojo deve ser mantido contra essa forma ressentida de valoração da vida e não sucumbir a ela, no entanto “o tipo senhor não é imune ao nojo e a compaixão.” (AZEVEDO, 2003, p. 181) O rigor no modo de proceder da moral dos senhores é o que a afasta radicalmente do

seu oposto, considerando dessa forma apenas aqueles que lhes são semelhantes, mas não isentos de sentimentos. Essa conduta produz o julgamento pela moral escrava de que o nobre é o senhor do mau. Segundo Deleuze:

É por isso que a própria origem comporta, de qualquer maneira, uma imagem invertida de si: vista do lado das forças reactivas, o elemento diferencial genealógico aparece invertido, a diferença tornou-se negação, a afirmação tornou-se contradição [...]. É o que Nietzsche chama “a inversão do lance de olhos apreciador”. As forças activas são nobres; mas encontram-se elas próprias diante de uma imagem plebéia, reflectida pelas forças reactivas. (NF, p. 85-86)

De tal modo que é a partir da moral de escravos, pela expressão da força reativa, que pressiona a moral de senhores, - força ativa- que a negação experimenta um falseamento da afirmação pela crença de que a sua forma de atuação é a melhor. Trava uma batalha que não é consigo, com sua própria natureza, mas com a afirmação genuína da moral de senhores. “Assim, o característico das forças reactivas é negar desde a origem a diferença que as constitui na origem, é inverter o elemento diferencial de que derivam, é dar dela uma imagem deformada.” (NF, p. 86) Para a moral escrava a “diferença engendra ódio.” (ABM, 263)

No entanto, ela própria não se sabe desse modo, não compreende sua própria diferença, por esse não reconhecimento, culpa tudo aquilo que é diferente de si pelos seus valores, e como não consegue se opor ativamente a essa expressão, por vingança, torna-a terrível e cruel, acreditando que os seus valores são o único caminho para a redenção e a verdadeira felicidade. A vingança da moral escrava, mascarada por sentimentos de compaixão e beatitude para com o próximo, promove uma natureza de rebanho que ganha força pela agregação das afinidades do tipo de homem que se encontra nessa moral. O querer dessa forma de valoração, - escrava- é tornar-se senhora, ainda que permaneça na negação da vontade de poder, sua qualidade mais evidente. Conforme Deleuze:

É assim: as forças activas são as forças superiores, as forças dominantes, as mais fortes. Mas as forças inferiores podem apoderar-se delas sem deixar de serem inferiores em quantidade, sem deixar de ser reactivas em qualidade, sem deixar de serem escravas à sua maneira. (NF, p 88-89)

É nesse sentido que as forças de uma moral escrava encontraram caminhos para tornarem-se dominantes numa cultura. De acordo com o pensamento de

Deleuze, é árduo interpretar o que aparece numa sociedade, se é uma moral nobre ou escrava que prevalece num dado momento. A valoração de cada moral não muda por estar no domínio de qualquer tipo de evento, uma moral escrava não deixará de ser escrava por ora governar uma nação. Em sua perspectiva, ela se reconhece como superior, está num lugar de mando, acredita ser senhora de si, mas não deixa de ser reativa em suas forças. “As forças reactivas encontram a favor do adestramento uma ocasião prodigiosa: a ocasião de se associar, de formar uma reacção colectiva usurpando a actividade genérica.” (NF, p. 210-211) O que justifica a agregação do homem, quando ele se torna “manso” precisa do outro para reunir forças e defesas.

Alguns fatos históricos levantados por Nietzsche, no sentido da inversão dos valores morais, desta oposição “bom e mau” / “bom e ruim”, deixam transparecer aquilo que o filósofo considera como sendo a maior oposição moral, clara e exemplar da história da humanidade: a relação de luta e domínio entre Roma e Judéia. Segundo Nietzsche:

Os romanos eram os fortes e nobres, como jamais existiram mais fortes e nobres, e nem foram sonhados sequer: cada vestígio, cada inscrição deles encanta, se apenas se percebe o *que* escreve aquilo. Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênio moral-popular absolutamente sem igual: basta comparar os judeus com outros povos similarmente dotados, como os chineses ou os alemães, para sentir o que é de primeira e o que é de quinta ordem. Quem *venceu* temporariamente, Roma ou a Judéia? [...] Roma sucumbiu, não há sombra de dúvida. (GM I, 16)

Encontramos aqui outro problema que merece atenção, o fato de haver, também, uma inversão na hierarquia moral, por consequência da inversão dos valores morais. Segundo Deleuze, para Nietzsche, há dois sentidos para se compreender a hierarquia. O primeiro: é estabelecido pelas forças ativas, de uma moral de senhores, que se mantém acima pela afirmação da vontade de poder. Mas, por outro lado, existe um segundo sentido: o triunfo das forças reativas que estabeleceram a inversão de valores, e também de hierarquia, o escravo de outrora é agora o senhor:

Se se comparar os dois sentidos, vê-se que o segundo é como que o inverso do primeiro. Nós fazemos da Igreja, da moral e do Estado os senhores ou detentores de qualquer hierarquia. Temos a hierarquia que merecemos, nós que somos essencialmente reactivos, nós que tomamos os triunfos da reacção por uma metamorfose da acção, e os escravos por novos senhores – nós que apenas reconhecemos a hierarquia ao inverso. (NF, p.93)

A vitória da moral escrava, responsável pela inversão dos valores e hierarquias, fez do ressentimento do homem comum um vitorioso perante as forças ativas e superiores, assim, conseguiu fazer com que o impulso instintivo do homem fosse reprimido, tornando-o um tipo “dócil” e fácil, reafirmando a ideia de domesticação. Para Nietzsche a direção dos valores da moral de escravos na postura do sacerdote asceta, foi a maior responsável pela radical inversão de valores:

Assim convinha a um povo sacerdotal, o povo da mais entranhada sede de vingança sacerdotal. Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unha e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – (GM I, 7)

Do momento que foi reconhecida a inversão dos valores, Nietzsche identifica a efetivação de uma rebelião: “Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava na moral*.” (ABM, 195) Da vitória escrava se immortalizou uma forma de vida que fez nascer do próprio ódio o amor destinado aos doentes, pobres, ignorantes, enfim, às formas fracas. Essa maneira de criação e inversão de valores passou a fundamentar um tipo de moral que se espalhou por todo o ocidente, conforme vimos. Segundo Nietzsche: “o povo venceu – ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’...” (GM I, 9) Esse povo - de uma moral escrava- é o homem comum, inferior, ressentido, mas, por vezes, de muita inteligência:

Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento... (GM I, 10)

Entretanto, é um tipo de homem que se deixa levar por um sacerdote, por um pastor, ou por alguém que detém um conhecimento tido como divino, na esfera religiosa, a sua “inteligência” não desafia os **seus** superiores. A união entre o rebanho e o sacerdote prospera porque há tanto um afastamento como uma necessidade de coexistência, ou seja, um existe apenas porque o outro existe. Em comum eles

desfrutam dos mesmos re-sentimentos, anseios e desejos, enfim ideal. Portanto, essa moral não é construída cegamente, está sob o domínio das forças reativas.

O ponto central da inversão se encontra na descoberta de que a rebelião escrava na moral começa quando o ressentimento se torna criador de valores. Conforme Nietzsche: “A rebelião escrava da moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação.” (GM I, 10) A vingança é imaginária, ou seja, não se efetiva no exterior, contra o outro, mas sim na própria fantasia encontra espaço para maquinar estratégias que satisfaçam os sentimentos ofendidos, já que fez dos valores opostos a expressão da mais elevada crueldade.

Os motivos que movimentam as morais são de diferentes ordens, sentidos e valores. Mas, o tipo fraco não reconhece em si essa característica, assim projeta sua valoração negativa no tipo superior, culpando-o por sua própria natureza.

Precisamente o oposto do que sucede com o nobre, que primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção de “bom”, e a partir dela cria para si uma representação de “ruim”. Este “ruim” de origem nobre e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras “mau” e “ruim”, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”: perguntemo-nos *quem* é propriamente “mau”, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: *precisamente* o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento”. (GM I, 11)

O problema da inversão dos valores é analisado por Deleuze, principalmente, quando ele escreve sobre a segunda seleção do eterno retorno, conforme vimos anteriormente. Somente desse modo é possível “combater” as forças reativas e propor uma transvaloração dos valores.

Quem se coloca para além de uma moral escrava e também de uma moral de senhores, se diz para além do bem e do mal, nesse ponto surge a ideia do além-do-homem, proposto por Nietzsche como sendo o homem do futuro, livre das prerrogativas que aprisionam o homem comum, assim o além-do-homem é visto como um sujeito ético. Reservamos adiante um momento particular para desenvolvermos as considerações sobre a teoria do além-do-homem de Nietzsche.

Em suma, na filosofia de Nietzsche, Deleuze encontra uma leitura não apenas genealógica, mas também tipológica. O que faz Deleuze pensar que os diferentes tipos de homens interpretam os fenômenos da vida a partir da potência de sua força e, mais singularmente, pela qualidade da vontade de poder. Portanto, a questão levantada, nesse ponto por Deleuze é sobre: “Quem?”. O “quem” é capaz da avaliação sobre o próprio modo de atuação em profunda relação com sua própria interpretação de mundo, logo limitado. Mas que também é capaz de determinar com sua força interna o “para mim”.

A questão “Quem?”, segundo Nietzsche, significa o seguinte: sendo uma coisa dada, quais são as forças que dela se apoderam, qual é a vontade que a possui? Quem é que se exprime, se manifesta, e mesmo se esconde nela? Somos conduzidos à essência apenas pela questão: Quem? Porque *a essência é apenas o sentido e o valor da coisa*; a essência é determinada pelas forças com afinidade com a coisa e pela vontade com a afinidade com essas forças. (NF, p. 116)

Ora, sendo a essência a medida do sentido e do valor, a questão “Quem?” é determinada pela direção da qualidade da força, “a essência de uma coisa é descoberta na força que a possui e que se exprime nela [...]” (NF, p. 117) Toda força nobre reconhece o seu impulso interno e sobre esse atua já a força vil necessita da agregação com seus iguais para poder expressar o seu sentido e valor na atuação. “E assim a questão: Quem? Ressoa por todas as coisas e sobre todas as coisas: quais forças, qual vontade?” (NF, p. 117)

No entanto, essa questão não direciona para um “quem ativo” ou um “quem reativo”, de modo que a análise feita durante esta pesquisa nos leva a considerar, de acordo com apontamentos de Nietzsche e principalmente de acordo com a interpretação de Deleuze acerca da filosofia nietzscheana, que há uma coexistência entre os tipos mencionados, como pequenas e grandes almas que constituem um homem em particular. Conforme o próprio filósofo alemão:

Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a parte que obedece... (ABM, 19)

E ainda: “pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas.” (ABM 19) Quando Nietzsche se refere à *moral dos senhores* e a *moral de escravos*, afirma: “por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*.” (ABM, 260) Nesses termos Deleuze enfatiza sobre a filosofia nietzscheana a ideia da multiplicidade de sentidos e interpretações num mesmo tipo de homem:

A história de uma coisa, em geral, é a sucessão das forças que dela se apoderam, e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido consoante a força que dele se apropria [...] O sentido é, portanto, uma noção complexa: existe sempre uma pluralidade de sentidos, uma *constelação*, um complexo de sucessões, mas também de coexistências, que faz da interpretação uma arte. (NF, p. 9)

Ao falar de um tipo inferior em contraposição a um tipo superior, Nietzsche estabelece uma hierarquia para a dinâmica das forças e, por conseguinte, da qualidade da vontade de poder. No entanto nenhuma moral, ou nenhum tipo de homem é puro em sua própria acepção. Em todo superior se encontra um tipo inferior, de modo que em todo inferior se encontra um tipo superior, o que determina a predominância é a direção da qualidade da vontade de poder. Essa coexistência não é isenta no além-do-homem, contudo a assimilação dessa diferença faz com que ele esteja acima, que seja, conforme a tese de Nietzsche, o homem do futuro.

Temos aqui um ponto de reflexão fundamental para nosso trabalho, na configuração de uma coexistência interna entre os diferentes tipos, há uma condição factual do homem que permanece num estado entre mando e obediência em relação a si mesmo. Essa composição entre forte e fraco, ou ativo e reativo, promove a constância do conflito não apenas em relação ao outro, mas em relação a si, o que em termos psicológicos desencadeia a flutuação emocional do homem particular. A propósito dessa flutuação as interpretações de mundo e envolvimentos inter-relacionais, e como consequência concreta da mesma, é possível verificar a efemeridade do homem diante dos fenômenos da vida, sua alternância de humor e crises de identidade pessoal. Dessa análise pessoal, partimos para a consideração do que a filosofia de Nietzsche indicou como sendo a busca do homem por um ideal, mas que também, sucumbiu pela sua própria limitação interpretativa.

2.3 Ideal asceta: no sacerdote, na ciência e na filosofia

Tendo em vista a terceira dissertação da *Genealogia da Moral* como texto principal, pretendemos estabelecer um recorte em torno da questão do “ideal asceta”, não como uma exclusividade do sacerdote, mas como uma vivência extrema numa unilateralidade da vontade de poder. Desse modo, o ideal asceta pode ser considerado sob três aspectos: primeiro, o ideal asceta no campo religioso, que é visto como uma saída para “ludibriar” a amargura, tem como pressuposto, proporcionar alento sobre a impotência do homem diante do inexplicável. Segundo, o ideal asceta como um fundamento da vida, que pauta seus valores em certo e em errado, esse é o caso da moral, e não obstante da própria ciência. Por fim, o terceiro aspecto, na expressão da filosofia o ideal asceta como um compromisso com a verdade.

Partimos da primeira consideração, o ideal asceta como única possibilidade de evolução espiritual e redenção. O exercício do sacerdócio prega o caminho da “humildade, pobreza e castidade”, (GM III, 8), essas são condições, para ele, reais de elevação espiritual. Embora a leitura deleuziana afirma que Nietzsche considerou vários tipos de religiões e que nem todas são, necessariamente, fundamentadas pelo ressentimento e pela má consciência, pois que o filósofo alemão “não cessa de afirmar que existem deuses activos e afirmativos, religiões activas e afirmativas”, (NF, p. 214) daremos atenção especial ao cristianismo¹⁶, religião que Nietzsche trata com maior atenção devido à maneira que lida com a natureza do homem, reprimindo instinto e liberdade em nome da devoção e do amansamento do homem.

O sacerdote asceta é visto por Nietzsche como sendo aquele que gostaria de ser o outro, de ocupar o lugar do outro, porque, devido seu ressentimento e negação da vida, não foi capaz de ser outro senão sua própria natureza reativa:

¹⁶ Sobre esse ponto Deleuze considera fundamental pensar e diferenciar o Cristo individual do coletivo, “é preciso reconhecer até que ponto Cristo estava isento de ressentimento, de má consciência; definiu-se por uma boa nova, apresenta-nos uma vida que não é a do cristianismo, assim como o cristianismo é uma religião que não é a de Cristo.” (NF, p.214/215) Aqui Deleuze pensa basicamente no aforismo 61 de *Além do bem e do mal*, no qual compreende que Nietzsche trata a religião dos fortes como um produto da seleção, estas se opõe as religiões reativas e niilistas. As religiões ativas e afirmativas são aquelas ausentes de ressentimento, má consciência e sentimento de culpa são, por exemplo, as religiões gregas, o budismo. Outras passagens que serviram de análise para Deleuze nesse sentido são: GM II, 23; AC, 16, 20-13, 31-35, 40-41. O Cristianismo é a expressão religiosa que iremos privilegiar ao longo dessa pesquisa, justamente, porque nos interessa os aspectos reativos dessa prática.

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e auto-sacrifício. (GM III, 11)

Essa contradição à qual Nietzsche se refere diz respeito à oposição do modo de atuar do sacerdote, certamente vinculado a sua forma de valoração reativa, em oposição ao desejo de ser senhor, no sentido de uma valoração nobre. Ele consegue, enfim, atingir esse nível, não por sua natureza, mas pela imposição de sua crença metafísica. No querer da vontade desse tipo resta apenas a vontade de nada, o *niilismo*, todavia falta-lhe a consciência dessa condição, assim, tudo aquilo que é diferente de si deve ser transformado em igual, daqui as forças reativas partem para separar as forças ativas daquilo que elas podem, enfraquecendo-as e “tornando-as” reativas, garantem o seu modo de expressão.

Pela análise da trajetória sacerdotal, na perspectiva nietzscheana, é sabido que a mesma faz um caminho de renúncia e compaixão, por onde passa agrega forças semelhantes as suas. Ampliando seu domínio garante sua expansão ao longo de sua prática, a religião cristã “é uma força com afinidade mais ou menos grande com as forças que dela se apoderam ou que ela própria se apodera.” (NF, p. 215) Tornando-se sempre maior em potência e valores confluentes a negação da vontade de poder no cristianismo passa a confrontar o tipo superior, genuinamente nobre, com a sua forma de valoração, “no seu estado formal, o ressentimento e a má consciência representam as forças reactivas que a própria religião conquista e desenvolve exercendo a sua nova soberania.” (NF, p. 216) É por isso que Nietzsche acusa, de modo privilegiado, o exercício do sacerdote asceta, como sendo o responsável pela maior expressão da inversão dos valores morais, conforme vimos anteriormente.

Por vias camufladas o sacerdote tira proveito do sentimento de culpa do tipo escravo ampliando seu poder sobre eles. Ao transformá-los em pecadores o sacerdote assegura sua hierarquia, a de senhor, lugar de seu desejo. No entender de Nietzsche o ideal ascético mantém o sacerdote como o senhor de rebanho, apenas desse modo conseguiu ser superior, mas um tipo superior diferente do tipo aristocrático, - senhor por natureza-, o sacerdote impõe a sua posição de superior, é o senhor pelas

forças reativas. Com a expansão do seu território, influencia clara sobre o homem comum, figura temida e obedecida pelo tipo fraco, venerado pelo seu ideal e transmissor dos valores metafísicos, é inquestionável que na sua retórica e atuação o sacerdote ascético, através da moral cristã, tornou o homem um animal sociável, “melhorado”, mas isso também denota para Nietzsche que:

“melhorado”, significa – o mesmo que “domesticado”, “enfraquecido”, “desencorajado”, “refinado”, “embrandecido”, “emasculado” (ou seja, quase o mesmo que *lesado*...). Mas tratando-se, sobretudo de doentes, desgraçados, deprimidos, um tal sistema torna o doente invariavelmente *mais doente*, ainda que o torne “melhor”. (GM III, 21)

Nessa configuração, a crítica que Nietzsche faz ao ideal ascético do sacerdote fundamenta-se na direção da vontade de poder, especificamente, da negação. Na maneira unilateral na qual se encontra o sacerdote asceta não há outra forma de valoração, de interpretação ou de atuação senão a sua própria, ali se encontra uma meta, um objetivo, ele acredita que encerra em si tudo aquilo que qualquer tipo de homem precisa para viver. Qualquer outra forma de interpretação, além de ser recusada, é apontada como pecado. Esse instrumento do cristianismo ativa o sentimento de culpa do tipo escravo, colocando-o cada vez mais como dependente do sacerdote. “A habilidade maior do sacerdote fica determinada pela seleção de meios que aliviem o sofrimento e pelo controle exercido sobre a vontade, prescrevendo sempre doses prudentes de sua expressão, de modo a manter o controle sobre o rebanho.” (AZEVEDO, 2003, p. 177) Conforme a leitura que Deleuze faz de Nietzsche sobre o ideal ascético, ele compreende dois sentidos como fundamentais, sobre o controle do rebanho e seu triunfo:

Segundo um primeiro sentido, o ideal ascético designa o complexo do ressentimento e da má consciência: cruza um com o outro, reforça um pelo outro. Em segundo lugar exprime o conjunto dos meios pelos quais a doença do ressentimento, o sofrimento da má consciência se tornam possíveis de ser vividos, mais ainda, se organizam e se propagam; o sacerdote ascético é simultaneamente jardineiro, criador de gado, pastor, médico. Finalmente, e é o seu sentido mais profundo, o ideal ascético exprime a vontade que faz triunfar as forças reativas. (NF, p. 217)

Pela imposição de suas crenças religiosas que não valorizam a vida, visto que essa é consolada por promessas que serão cumpridas após a morte, por isso valorizam um além-mundo e todo vir-a-ser metafísico, é que o sacerdote asceta, por sua inteligência e astúcia, atrai o tipo escravo, com necessidades de amparo, desde aí inicia

o seu triunfo pessoal. A realidade, dura demais para o homem comum, ganha força e sustentação nas promessas de um “verdadeiro” mundo, que não é esse. “O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se *deve* refutar com a ação: pois ele *exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência.” (GM III, 11) Uma valoração sempre reativa diante da vida, assim Nietzsche trata desse ideal, no sentido religioso, como sendo o caminho onde os doentes seguiram outro doente, ainda mais comprometido -o sacerdote-. Daí a afirmação de Nietzsche de que o homem está doente dele mesmo, por ele mesmo. Desse modo, os tipos ressentidos em agregação de forças conseguem suportar a sua doença, fazem dela um caminho possível para o “alento eterno”, e, o que é pior, acreditam efetivamente nisso.

O entorpecimento dado pelo sacerdote ascético é um aspecto positivo para o tipo reativo. Certa ausência de dor para suportar uma vida, já que a coragem lhe parece ser a coisa mais ausente. A força gregária do tipo escravo estabelece um vínculo entre seus iguais, no qual se tornam mais suportáveis as dores e os sofrimentos. O sentimento de fraqueza desse tipo atrai alguém que seja capaz de organizar e orientar seus afetos, no caso o sacerdote asceta é o melhor caminho, com finura e habilidade conseguiu reunir, organizar e expandir o “seu rebanho”.

Não obstante, o sacerdote, assim como o ideal por ele propagado, tem uma função em termos de assimilação da existência. A construção de seu ideal visa à preservação da vontade. O sacerdote assume como missão cuidar de uma vida que se degenera, que, para sobreviver, precisa de uma justificação, de um sentido, em suma, de um ideal. (AZEVEDO, 2003, p. 184/185)

É por esse ideal que toda trajetória sacerdotal destruiu homens e criou rebanhos. A sua participação no fortalecimento das forças reativas é efetiva, e pode ser evidenciada pelo modo que as reconhece e faz disso um instrumento da sua vontade de poder, “*a dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade*”. (GM III, 15) Assim, por caminhos mascarados o sacerdote se felicita e ganha o mérito por ter conseguido aliviar a dor de um tipo de homem enfraquecido.

Propostas como: a ocupação pelo trabalho, o amor ao próximo, a união com seus iguais, fazem parte do arcabouço do ideal do sacerdote ascético para o caminho do alívio. “A atividade maquinal caracteriza-se pela concentração em

atividades rotineiras que desviam a consciência da percepção da dor, produzindo um alívio, já que não permanece espaço para a depressão, uma vez que todo impulso é transferido para o fazer.” (AZEVEDO, 2003, p.178) De tal modo o sacerdote encontra meios para aliviar a dor do homem diante das vicissitudes da vida. Por vias herméticas, o aproveitamento do sentimento de culpa do tipo escravo amplia os domínios sacerdotais, transformados em pecadores pelo cristianismo, o sacerdote assegura sua hierarquia, a de senhor, portanto superior ao rebanho.

Embora seja visível a crítica que Nietzsche faz ao ideal ascético do sacerdote, existe um paradoxo que merece atenção, trata-se da afirmação que declara que ao mesmo tempo em que essa forma de interpretação e atuação do sacerdote aprisiona o homem em culpas e promove a sua domesticação, também o torna interessante, como nos indica o filósofo na primeira dissertação da *Genealogia da moral*. Interessante porque o torna uma contradição fisiológica, o sacerdote ocupou o lugar de algo que “faltava” no homem, utilizando seu poder aprisionou os instintos naturais e introduziu-lhe um sentido para a dor. “*Inventa-se um novo sentido para a dor, um sentido interno, um sentido íntimo: faz-se da dor a consequência de um pecado, de uma culpa. Tu fabricaste a tua dor, porque pecaste, salvar-te-ás fabricando a tua dor.*” (NF, p. 194) Com isso Deleuze quer dizer que não apenas a existência tem um sentido, mas que a dor também tem existência e sentido, e o não saber desse sentido é o que causa o sofrimento.

A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido... Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. (GM III, 28)

Desse modo se consolidou o ideal ascético no exercício do sacerdócio, no entendimento de que não há, - repetimos-, outra forma de valoração, de interpretação ou de atuação senão seu próprio ideal e, é apenas por ele que as dores são aliviadas. “É o sacerdote cristão que faz sair a má consciência do seu estado bruto ou animal, é ele quem preside à interiorização da dor. É ele, sacerdote-médico, que cura a dor ao infectar a ferida”. (NF, P. 196) E defende-se com a ideia de que qualquer outra forma de interpretação seria blasfêmia e/ou pecado, e a punição de Deus seria eterna. “O ideal ascético apresenta-se como possibilidade de preenchimento do vazio existencial, impedindo, com isso, a negação da vontade, embora seja expressão de uma vontade de

negar.” (AZEVEDO, 2003, p. 188) Nessa forma de expressão o ideal ascético estabelece, a partir de seus valores, de que modo o homem deve ser obediente e acreditar num Deus único. A manutenção desse ideal se deu à custa da repressão do homem em sua própria natureza, ou seja, à negação efetiva da vida mascarada por uma interpretação que julga o que é ser bom.

A ciência e a moral se apresentaram como sendo o contraponto do ideal ascético do sacerdote, segundo Nietzsche: “esta ciência moderna que, como verdadeira filosofia da realidade, evidentemente crê apenas em si mesma, evidentemente possui a coragem, a vontade de ser ela mesma, e até agora saiu-se bastante bem sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras.” (GM III, 23) Todavia isso não passou de uma tentativa, pois ela é devido a crença exclusiva em si mesma, apenas outra forma de interpretar e atuar no mundo como única possibilidade de verdade. Assim temos que tanto de um lado quanto do outro as forças se mantêm em conflito pelo desejo de domínio, e pela afirmação da própria vontade de poder.

Embora, a ciência possa ser uma saída para o homem, isto é, ser o seu melhor “esconderijo” contra o sacerdote ascético, ou seja, possa estar livre da forma de valorização desse ideal, - culpa, ressentimento, má consciência-, a ciência não é efetivamente seu maior adversário, como se pretendia. Segundo Nietzsche: “a ciência hoje não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si – e onde é ainda paixão, amor, ardor, *sofre*, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes *a sua forma mais recente e mais nobre*”. (GM III, 23) Desse modo, a ciência moderna é outra forma de metafísica. Reforçamos a ideia já vista, é pela vontade de verdade que a ciência se põe, sem saber, ao lado do ideal asceta.

Mas o que *força* a isto, a incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal). Não existe, a rigor, uma ciência “sem pressupostos”, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralogico: deve haver antes uma filosofia, uma “fé”, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência. (GM III, 24)

Ao se referir à “incondicional vontade de verdade”, Nietzsche a considerada como sendo um dos problemas que merece ser investigado com maior profundidade; “a partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada,

passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade". (GM III, 24) Quando considerada apenas sob registros pessoais, no que se refere a uma vontade de verdade individual, a interpretação sobre o sentido maior de verdade fica limitada, desse modo, tanto o cientista quanto o genealogista, correm o risco de cair numa unilateralidade, entendida particularmente, como sendo a organização da totalidade interpretativa de qualquer tipo de fenômeno sobre o qual se debruçam; neste sentido, defendem sua ideia atribuindo-lhe uma verdade como se esta estivesse acima das demais. Sendo assim, é necessário que se inverta o entendimento que se tem sobre a verdade para que numa nova configuração se chegue o mais próximo possível da construção de uma função de verdade, sem a intenção de uma forma absoluta, mas de uma possibilidade de verdade.

Contudo, tanto a ciência quanto a moral estão ao lado do ideal ascético, não há, portanto, uma oposição efetiva, "ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno", (GM III, 25) no que diz respeito à verdade, cada uma acredita com a mesma força de credibilidade em suas afirmações, "o ideal ascético não possui qualquer segredo para além da vontade de verdade, mais ninguém para responder no seu lugar." (NF, p. 149) Por isso toda forma de valoração que se diz como verdadeira faz parte da expressão do ideal asceta. Conforme Deleuze:

Assim, a interpretação descobre ao trespassar três espessuras: o conhecimento, a moral e a religião; o verdadeiro, o bem e o divino como valores superiores à vida. Todos três se encadeiam: o ideal ascético constitui o terceiro elemento, assim com o sentido e o valor dos outros dois. Boa ocasião para partilhar esferas de influência, pode-se até opor cada momento aos outros. Subtileza que não compromete ninguém, o ideal ascético encontra-se aí sempre, ocupando todas as esferas no estado mais ou menos condensado. (NF, p.146)

A suposta perspicácia da ciência a coloca, nesses termos, ao lado daquilo que mais repudia, sem saber-se desse modo, tem a sua vontade de verdade enleada pelo ideal ascético. Nesse sentido, a questão em torno do "quem" é retomada pela leitura de Deleuze para provocar uma reflexão sobre o papel do homem na sua luta pela verdade absoluta: "Quem é que pode crer que o conhecimento, a ciência e até a ciência do livre pensador, 'a verdade a qualquer preço', comprometam o ideal ascético?" (NF, p. 146-147) Esta problemática segue fluxo apontando que até mesmo o ateísmo é uma expressão do ideal ascético, levado as últimas consequências, segundo Nietzsche:

Em toda outra parte onde o espírito esteja em ação, com força e rigor, e sem falseamentos, ele dispensa por completo o ideal – a expressão popular para essa abstinência é “ateísmo”- : *excetuada a sua vontade de verdade*. Mas essa vontade, esse resto de ideal, é, se me acreditam, esse ideal mesmo em sua formulação mais estrita e mais espiritual, esotérico ao fim e ao cabo, despojado de todo acréscimo, e assim não tanto resto quanto *âmago*. O ateísmo incondicional e reto não está portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e conseqüências internas... (GM III, 27)

A negação absoluta num Deus é também um ideal para o ateu, mas no sentido contrário. A ciência, como uma expressão do ateísmo deveria ser à saída do homem das forças reativas e niilistas, mas é também, outra forma de metafísica da verdade. Nem o ateísmo, desse modo, está liberto do ideal ascético.

A condição de absoluto para qualquer tipo de valor, desde a esfera religiosa à lógica científica e à dualidade moral, se apresenta com a necessidade de uma verdade incontestável, em detrimento da pluralidade de interpretações que asseguram a verdade apenas sob as configurações da dinâmica das forças qualificadas pela vontade de poder, afirma-se, ainda que inconscientemente, no território do ideal asceta, que por vontade de uma verdade pessoal, assevera o falseamento de que preencheu as lacunas de seu maior temor – o vácuo.

Além da relação do ideal ascético com o sacerdote, a ciência e a moral, há também certa afinidade com a filosofia. Na busca pela compreensão e verdade de todo fenômeno é que “Nietzsche identifica uma aproximação entre o filósofo e o sacerdote, procurando mostrar que aquele, mesmo quando professa desprezo e insurgência ao dogmatismo dos teólogos, permanece na sua alçada.” (AZEVEDO, 2003, p. 192) Essa aproximação é também entendida sobre o modo como lidam com o sensível e o supra-sensível, para ambos existe certa rejeição pela sensualidade, corporeidade, mas enquanto o sacerdote nega a vida e divulga o consolo numa pós vida, o filósofo se dedica a uma investigação profunda da vida. Nesse segundo aspecto repousa uma falsa ideia de contraposição, visto que o fim é o mesmo - o ilusório, que se sustenta pelo desejo de verdade em cada forma de interpretação. Assim questiona Nietzsche:

Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como uma *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade – ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a *sua* existência, *apenas* a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este

desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*... (pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!) (GM III, 7)

Vê-se com isso que Nietzsche ao mesmo tempo afirma a espiritualidade do filósofo, mas também a crítica, porque vendo apenas a sua forma de expressão isso não o coloca como um investigador da vida, e sim, como um investigador do seu modo de verificação da vida, tal qual o sacerdote, o cientista e o genealogista. A investigação filosófica deveria ser a mais alta expressão da expansão das forças ativas da vontade de poder e não uma defesa contra suas fragilidades, isso limita, reduz, falseia a percepção do investigador filosófico.

O filósofo encontra no ideal ascético as condições para o desenvolvimento da espiritualidade mediante o distanciamento de toda e qualquer perturbação. Em vista disso, o isolamento se apresenta como sua tendência constitutiva. A primazia da espiritualidade acarreta o abandono de quaisquer preocupações mundanas e, nesse sentido, o filósofo adere às prescrições do ideal ascético. (AZEVEDO, 2003, p. 193/194)

O lugar no qual o ideal ascético fecunda e cresce no homem é o mesmo lugar das suas fragilidades, limitações, vazio, desse modo a adesão ao ideal proporciona ao homem, inclusive ao filósofo, uma sensação de primazia, consolidando um sentido à vida, melhor do que a mera incerteza de tudo que antecede o acontecer. De tal modo questiona Deleuze:

O que é que quer o homem do ideal ascético? Aquele que renega a vida, é ainda aquele que quer uma vida diminuída, a sua vida degenerescente e diminuída, a conservação do *seu tipo*, mais, o poder e o triunfo do seu tipo, o triunfo das forças reactivas e o seu contágio. Neste ponto as forças reactivas descobrem o aliado inquietante que as conduz à vitória: o nihilismo, a vontade de nada. (NF, p. 145/146)

Os elementos que constituem o ideal ascético na perspectiva de Deleuze são as forças reativas e a vontade de nada, características em comum a toda forma de negação da vontade de poder. Assim, a relação entre o filósofo e o ideal ascético referenda a manutenção dessas forças, o que determina a parcialidade efetiva e imaginária do pensador. O seu instinto é também aprisionado, educado e moldado, por uma forma de valoração que recorta a multiplicidade de possibilidade do homem, aprisionando-o a uma parte e fazendo-o acreditar que isso é o todo.

Apesar dessa crítica Nietzsche reconhece que a filosofia inicialmente precisou do ideal ascético para principiar uma nova forma de pensar: “por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência - ele tinha de *representá-lo* para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo.” (GM III, 10) É a *atitude filosófica*, que na sua perspectiva, tornou o ideal ascético um problema para si mesma, mascarando sua real tarefa, passou a trabalhar como um substrato das forças reativas, ao invés de promover a afirmação da vontade de poder na liberdade do pensar, aliou-se ao niilismo, a negação da vontade de poder. Conforme a leitura de Deleuze, em Nietzsche, o trabalhador filosófico uniu a predominância da qualidade reativa das suas forças ao ideal asceta e isso o mantém, junto com as demais formas de valoração reativa, os modelos existentes, é, afinal, o que segue as leis.

Foi a partir desses registros que Nietzsche detectou a afinidade da filosofia com o ideal ascético, colocando os pensadores como trabalhadores da filosofia e questionando se já houve filósofos. (ABM, 211) Assim Nietzsche introduz a ideia do filósofo do futuro, o livre pensador, que investiga todo fenômeno isento das regras que estabeleceram a moral ou a ciência, livre da crença metafísica e, portanto de uma verdade absoluta. O livre pensador como um filósofo do futuro, é o legislador, não segue o dever, mas cria os deveres a ser seguidos, a partir de novos valores. “O filósofo do futuro, nessa acepção, é aquele que maneja o martelo e, assim, destrói idéias e ideais”. (AZEVEDO, 2003, p.) Não se prende a manutenção do já existente, mas cria possibilidades para um novo modo de atuar.

O filósofo enquanto tal é sintomatologista, tipologista, genealogista. Reconhece-se a trindade nietzscheana, do ‘filósofo do futuro’: *filósofo médico* (é o médico que interpreta os sintomas), *filósofo artista* (é o artista que modela os tipos) *filósofo legislador* (é o legislador que determina a ordem, a genealogia) (NF, p. 115)

Segundo a interpretação de Deleuze sobre esse campo de análise nietzscheano, existe uma atividade afirmadora de um tipo de homem que cria para o ideal ascético uma relação com as forças ativas da vontade de poder. Sob as três formas, religião, ciência e filosofia, é possível operar mais do que os valores do ressentimento e da má consciência, a superação dessas expressões como um devir ativo e capaz de interpretar os fenômenos de acordo com sua natureza, - ativa ou reativa-, afasta o livre pensador duma influência que determina uma única direção como sendo a verdadeira.

Assim, se espera de um filósofo do futuro, que seja o mais livre possível da unilateralidade do ideal ascético.

2.4 Algumas considerações sobre o além-do-homem

O termo *Übermensch*¹⁷ é utilizado por Nietzsche quando ele se refere a um tipo específico e distinto daqueles que vimos até agora, trata-se, mais severamente, de um adjetivo singular. Embora a leitura deleuziana crie para esse tipo uma terceira categoria: o além-do-homem; ele não deve ser confundido com um tipo superior, como o aristocrático, por exemplo. Ele é superior ao tipo de homem nobre e muito superior ao tipo de homem escravo, que formam as duas primeiras categorias.

No entender de Deleuze, após analisar a obra *Assim falou Zaratustra*, a consideração inicial em relação ao além-do-homem deve ser a de uma transvaloração, ou em sua própria terminologia: “transavaliação dos valores.” “A tarefa positiva de Nietzsche é dupla: o super-homem e a transavaliação”, (NF, p. 245) isso significa colocar-se contra os valores vigentes tanto da moral de senhores, quanto da moral de escravos. O além-do-homem nada tem em comum com essas formas de valoração, nem mesmo com a identidade de qualquer tipo de homem. Ele é a expressão máxima da superação, é a superação do próprio homem, e por isso, responsável por uma transvaloração. “Transavaliar opõe-se não só aos valores em curso, mas também à pseudo-transformações dialécticas. O super-homem não tem nada em comum com o ser genérico dos dialécticos, com o homem enquanto espécie, nem com o eu.” (NF, p. 245)

Desse modo o além-do-homem está em contraposição à expressão de qualquer decadência, até mesmo da sutil decadência do nobre, levando em consideração a coexistência entre o tipo superior e o inferior, conforme vimos anteriormente. Para

¹⁷ A palavra *Übermensch* na filosofia de Nietzsche tornou-se um conceito central de seu pensamento. Lançado na obra *Assim falou Zaratustra*, esse termo introduz discussões polêmicas nos círculos filosóficos, a começar por sua tradução. Inicialmente por ter sido traduzida para o inglês como *superman*, e super-homem para o português. No entanto, há inúmeras controvérsias sobre essa tradução, visto que em alemão o termo *über* significa sobre, além, acima de, e *mensh* significa homem, ser humano, nesse sentido a melhor tradução seria “além do humano”. No entanto, as discussões sobre a tradução que melhor se aproxima do que Nietzsche quis dizer com *übermensch* fica a avaliação de quem segue uma determinada linha de pesquisa acerca das obras do filósofo. Para este trabalho nós adotaremos a tradução: além-do-homem, embora seja possível verificar em citações o uso da tradução por super-homem. Compreendemos, para esta pesquisa, ambas como sinônimos, já que não é de nosso interesse retomar essa discussão.

Nietzsche o além-do-homem é aquele que ultrapassou todas as barreiras da superação e não se deixa corromper por qualquer uma das formas da moralidade.

Será o maior aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade; precisamente a isso se chamará grandeza: pode ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno. (ABM, 212)

Essa caracterização de Nietzsche faz compreender que o além-do-homem está à parte de tudo aquilo que caracteriza um tipo comum ou um tipo superior, ele é a expressão máxima do desejo de ser: “pelo super-homem, almeja o meu coração, *é ele* o meu primeiro e único anseio – e *não* o homem: não o próximo, não o mais pobre, não o mais sofredor, não o melhor.” (Z IV, Do homem superior). Pela interpretação deleuziana, temos que:

O super-homem define-se por *uma nova maneira de sentir*: um outro sujeito que não o homem, um outro tipo que não o tipo humano. *Uma nova maneira de pensar*, outros predicados que não o divino, porque o divino constitui ainda uma maneira de conservar o homem, e de conservar o essencial de Deus, Deus como atributo. Uma nova maneira de avaliar: não uma mudança de valores apenas, não uma permutação abstracta ou uma inversão dialéctica apenas, mas uma mudança e uma inversão no elemento do qual deriva o valor dos valores, uma “tansavaliação”. (NF, p. 245)

Novamente, Deleuze recorre ao “QUEM”, se anteriormente ele questionou sobre quem determina a direção da vontade de poder, “quem procura a verdade?” (NF, p. 143) agora pergunta “quem é que supera o homem?” (NF, p. 254) Mais precisamente aquele que vence a vontade de nada. Para Nietzsche o homem não é um fim, mas uma ponte que permite a transição do niilismo para o além-do-homem: “amo aquele que vive para adquirir o conhecimento e quer o conhecimento para que, algum dia, o super-homem viva. E quer, assim o seu próprio ocaso.” (Z, prólogo, 4) Em termos deleuzianos a questão central deve ser analisada sobre o julgo das avaliações dos valores, até o ponto que não reste nada além da transvaloração. Caracterizar o além-do-homem como um excedente ao humano, não é o suficiente para compreendê-lo, assim, nos reportamos aos seis pontos fundamentais da leitura deleuziana no que se refere à transmutação do valor dos valores:

Primeiro: o além-do-homem é responsável pela mudança da direção da qualidade da vontade de poder, os valores são da afirmação enquanto tal, e assim a vida

também é, não há nenhuma depreciação. “É o elemento dos valores que muda de lugar e de natureza, o valor dos valores que muda de princípio, é toda a avaliação que muda de carácter.” (NF, p. 262). Segundo: é a passagem da negação (nihilismo) da vontade de poder, para a afirmação **dessa mesma** vontade de poder, isso significa conhecer a qualidade da vontade de poder e fazer desse saber o caminho para o outro lado dela mesma, é o sair do conhecido para o desconhecido, é a “*passagem da ratio cognoscendi à ratio essendi na vontade de poder.*” (NF, p. 262) Terceiro, “*conversão do elemento na vontade de poder.* O negativo torna-se poder de afirmar: subordina-se à afirmação, e passa para o serviço de um excedente da vida.” (NF, p. 262-263) nesse caso a negação não é contra a vida, mas contra a sua própria forma reativa, aqui ela se sacrifica e se torna um poder da afirmação, é agora precursor do homem que supera a si mesmo. Quarto: só há lugar para a afirmação, quando a negação surge. É incorporada por ela, transformada e assimilada. Sua autonomia desaparece com a mesma velocidade que surgiu, pois só a afirmação existe e é independente. “Conversão do pesado em leve, do baixo em elevado, da dor em alegria: esta trindade da dança, do jogo e do riso forma, simultaneamente, a transubstanciação do nada, a transmutação do negativo, a transavaliação ou mudança de poder da negação.” (NF, p. 263) Quinto: é o momento em que todos os valores até então conhecidos perdem o valor, “a afirmação soberana não se separa da destruição de todos os valores conhecidos, faz desta destruição uma destruição total.” (NF, p. 263) E por fim, o sexto: “*Inversão da relação de forças.*” (NF, p. 263) que no segundo momento do processo de seleção do eterno retorno, o que devêm é sempre a afirmação da vontade de poder.

O além-do-homem, de acordo com essa configuração, está à frente de qualquer tipo de homem, visto que é capaz de superar a si mesmo na transmutação das forças reativas. O que o coloca no topo da hierarquia da dinâmica das forças, desse modo está para além da moral. No além-do-homem “é *imoral* dizer: ‘o que é certo para um é certo para outro’.” (ABM, 221) Afirmar a vida, destituída da moral, é para o além-do-homem aceitá-la tal qual ela se mostra, não nega a sua multiplicidade e faz dos limites uma linguagem para a ação que se torna super-ação. É “aquiescer ao real, tal qual ele é, assumir a realidade tal qual ela é.” (NF, p. 270) Essa é à disposição do além-do-homem que não considera a vida sob as premissas do bem e do mal, do bom e do ruim. Na tese nietzscheana, o além-do-homem é uma “esperança” para a superação de

qualquer expressão do homem, justo por estar à parte de uma moral. É uma *exceção*, um *excedente* do homem – do humano. É a máxima expressão da superação de si mesmo.

Nesses termos nosso trabalho se encaminha para as considerações finais, embora a passagem sobre o além-do-homem tenha sido breve, nos serve como introdução para um trabalho futuro. De fato, nos interessa para esse momento apontar essa distinção nietzscheana como um dos textos principais dos seus últimos escritos. Durante todo o desenvolvimento desse trabalho a intenção mais particular foi apontar os pormenores da teoria de Nietzsche sobre a existência dos tipos de moral e tipos de homens, no sentido de uma coexistência factual do homem em particular.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo dessa pesquisa foi analisar e organizar conceitualmente a relação entre a noção de “tipos de homens” e a dinâmica ontológica e valorativa das forças e da vontade de poder, na filosofia de Nietzsche. Esta tarefa foi balizada de modo central pelo enfoque e pelos protocolos de leitura de Gilles Deleuze. Esse estudo transitou, para desenvolver seu objetivo, sobre tudo pelas obras *Além do bem e do mal* e *Genealogia da Moral*, ambas de Nietzsche e *Nietzsche e a filosofia* de Gilles Deleuze, sem deixar de abordar outros importantes textos, tanto de Nietzsche quanto de comentadores. Durante o movimento dessa investigação foi possível observar a insistência de Nietzsche em conceitos anteriormente definidos e considerados pelo filósofo como conceitos inacabados ou pouco explorados. Na pesquisa tratou-se, por exemplo, a questão dos valores, conceito que permeou todo o trabalho como um alerta à necessidade da ampliação de uma ideia ou de uma verdade que foi dada como única, por pensadores anteriores e contemporâneos a Nietzsche.

Embora esse tenha sido um conceito recorrente e arduamente trabalhado, outra noção se constituiu, do mesmo modo como um ponto de alta densidade especulativa na filosofia de Nietzsche, a noção de tipos (*Typus*). Descrever um tipo, em todas as suas particularidades, não significa atribuir ao termo tipos um conceito. Caracterizar um tipo nobre ou um tipo escravo não esclarece o que é um tipo em si. Ainda que, diante de um termo pouco definido na filosofia nietzscheana, pode-se considerar que Nietzsche ao utilizar um tipo, o faz, entre outros aspectos, de modo didático, para que o leitor melhor compreenda seu pensamento. Nessa perspectiva, o filósofo, traçou uma linha de raciocínio que tem início na noção de força, entendida a partir de uma análise que vislumbra quantidades e qualidades distintas. A partir dessa noção, a compreensão em torno da articulação, entre os conceitos centrais para o fundamento da ideia de Nietzsche, como: força, vontade de poder, eterno retorno, valor, inversão dos valores, torna-se justificável a distinção das diferentes morais e tipos de homens.

Relembramos que a filosofia anterior a Nietzsche já discutia certos termos que o filósofo, de modo privilegiado, destacou em seus últimos escritos, como a noção de força. Embora esse tenha sido um tema amplamente abordado pelos mecanicistas, principalmente do século XIX, Nietzsche entende, para além desta escola,

que há em toda força não apenas uma quantidade de potência, mas também uma qualidade, e que esta é, justamente, a pura diferença da quantidade, tese amplamente fundamentada pela leitura deleuziana. Dando um passo a mais, a análise de Deleuze indica que é nesse elemento particular e interior, - a qualidade-, que por sua vez, determina o sentido e o valor de todo fenômeno. O conceito de diferença, também exige demasiada atenção nos escritos de Deleuze, por tratar-se de uma interpretação particular das forças, conforme eram propostas por Nietzsche em sua filosofia. Neste sentido, Deleuze foi levado à análise de que essa diferença de quantidade, compreendida então como qualidade, diz respeito à diferença produzida numa única expressão de força, ou seja, ela se diferencia em si mesma, não se referindo, portanto, às diferenças comparativas e externas. A esse propósito, Deleuze denomina a diferença da força como uma qualidade ativa ou reativa, o que corresponde à qualidade da afirmação e da negação da vontade de poder. Em Nietzsche encontramos a denominação forte para a força ativa e fraca para a força reativa, ambas correspondem ao mesmo princípio; expor esta analogia conceitual foi uma das tarefas desta pesquisa.

Com a teoria das forças, agora vista sob dois aspectos, - quantidade e qualidade-, Nietzsche discute na obra *Assim falou Zaratustra*, entre outras desse mesmo período, o conceito vontade de poder. Essa obra, em especial, carrega um símbolo enigmático em sua criação: “Um livro para todos e para ninguém”. O próprio filósofo anuncia a sua obra prima como sendo o filho de uma longa gestação, escrito em quatro partes que correspondeu aos anos de 1883 a 1885, conforme indica o sumário cronológico de *Ecce Homo*, como uma obra que poucos entenderiam devido a sua complexidade conceitual, como por exemplo: vontade de poder, eterno retorno e além-do-homem. Em torno do primeiro formou-se uma tese, mas não chegou a ser um livro publicado como desejava Nietzsche porque sua saúde física o abatera antes da conclusão dessa obra. O segundo tornou-se uma doutrina, ora apontada como metafísica, ora como uma solução para o niilismo, tema que promove constantes discussões filosóficas. No terceiro conceito, o filósofo refere-se ao homem do futuro, aquele que por estar além do bem e do mal, excederia os limites do humano. Nietzsche já havia trabalhado esses conceitos em outros textos, mas a partir de *Assim falou Zaratustra*, sua repercussão parece ter sido mais marcante. Por fim, Nietzsche afirma que o “mundo é vontade de poder e nada, além disso.” Uma afirmação, demasiado complexa, que melhor pode ser compreendida nos *Fragmentos Póstumos* conforme

afirma Müller-Lauter, revela que assim como o mundo tudo que está contido no mundo, inclusive o homem, também é vontade de poder.

O encadeamento teórico dos conceitos nietzscheanos trabalhados durante essa pesquisa conduziu à compreensão de que a vontade de poder é o fator determinante na constituição de uma moral e de um tipo de homem. Ao longo dos tempos, sociedades foram constituídas e tornaram-se mais ou menos dominantes diante de outras; culturas foram surgindo pelo modo de atuação do homem tanto no aspecto coletivo quanto particular. A maior peculiaridade, nesse caso, é o devir das forças ativas e reativas, a segunda, é o triunfo da moral de escravos.

Embora a leitura de Deleuze tenha uma singular interpretação sobre a filosofia de Nietzsche - por considerar o retorno das forças reativas- o filósofo francês defende a ideia de que no círculo do eterno retorno às forças reativas sofrem o próprio aniquilamento. Não há nessa configuração nenhum ser que sustente o retorno eterno do seu próprio devir, a autodestruição do niilismo, conforme sua teoria estabelece um paralelo à doutrina de Nietzsche. Ao final o que retorna mesmo é sempre a afirmação da vontade de poder, concomitante à qualidade ativa das forças. Ao longo processo civilizatório é possível, portanto, compreender que no núcleo de toda problemática que construiu uma sociedade ou um único homem em particular, a origem dos valores é central, logo, da qualidade de afirmação da vontade de poder ou da negação da vontade de poder.

Nietzsche não poupa esforços ao determinar qual seja a origem de um valor, o valor de um valor deve ser investigado para que se tenha uma análise mais próxima da verdade filosófica que construiu o homem moderno. Vale ressaltar que essa verdade filosófica diz respeito àquela vontade de verdade isenta da interpretação limitada que faz com que o pensador defenda sua ideia por um desejo de vontade pessoal.

Em suma, Nietzsche, nos seus escritos tardios, dá ênfase à teoria da vontade de poder, de acordo com toda a dinâmica aqui apresentada. Primeiro, nunca é algo que permanece armazenado e pouco a pouco transcende, mas sim, é de um caráter imanente a todo acontecer. Surge no exato momento em que se estabelece um conflito e permanece durante a resistência das forças, até dominar ou ser dominado, e desaparece com ela. Segundo, está em constante tensão, qualquer tipo de repouso é sempre momentâneo. Terceiro, surge sempre sob nova configuração, atualizada pelo círculo do

eterno retorno, no devir das forças, sempre retorna àquilo que resistiu e superou uma condição inferior de si. Quarto, e para nós o ponto decisivo da pesquisa realizada, nunca é unilateral, ou seja, não existe só na afirmação ou só na negação. Há uma coexistência entre dominar e ser dominado, entre ser senhor e ser escravo, “muitas almas que habitam uma única.” Com efeito, é no caráter da atuação do homem em particular que se manifesta a direção predominante da vontade de poder, desde o seu modo de valorização a convivência em sociedade.

Para Nietzsche o tipo de homem mais elevado é sempre aquele que por necessidade interna permanece à distância. A convivência coletiva o enfraquece, as forças reativas tendem a separá-lo daquilo que ele pode. Ao dividir o tipo forte e o tipo reativo, consegue agregar maior domínio e poder. Parafraseando Nietzsche, são os fortes que precisam ser protegidos, não os fracos. Entrementes, é a hierarquia das forças e da vontade de poder que estabelece uma relação entre os diferentes tipos de moral e os diferentes tipos de homens, sendo que o conflito permanece na coexistência das forças em qualquer nível da escala hierárquica. Há no topo da hierarquia, um tipo que excede o humano, o além-do-homem.

Todavia, o modo como Nietzsche o descreve nos leva a questionar se a teoria do além-do-homem seria, de fato, uma terceira categoria tipológica, como apontada no trabalho. Optou-se por apresentar dessa forma com a intenção de, factualmente, colocá-lo a parte do tipo de homem nobre e do tipo escravo. Mas, a partir dessa leitura a distinção categórica não ficou suficientemente esclarecida. Por certo, é um tema que exige uma investigação mais detalhada para um trabalho futuro. O que, de fato, ficou claro e serve como consideração para esse momento, é que a teoria do além-do-homem de Nietzsche representa a máxima expressão da afirmação da vontade de poder, ou seja, sua elevação espiritual excede às premissas morais colocando-o para além do bem e do mal, estado atingido pela máxima disponibilidade à superação, elevando todas as suas experiências as últimas consequências do suportável, acaba por transmutar qualquer tipo de dor ou sofrimento e passa a viver conforme aquilo que Nietzsche chama de *Amor Fatti*.

Essa pesquisa representou uma “libertação” de pensamentos e sentimentos há muito trancafiados e atrofiados em porões escuros. Numa única intenção de novos ares, esse trabalho surgiu como uma verdadeira explosão de querer. Querer saber algo sobre aquilo que não é visto com os olhos do corpo, mas profundamente

sentido pelos olhos da alma e vivido, de modo incompreensível, ao longo dos tempos. Não apenas o *Zarathustra* é um livro para todos e para ninguém, mas creio que toda a filosofia de Nietzsche seja isso. Como pensar no valor de um valor? A partir de onde começar se não há ponto zero? Mas, se o mundo é vontade de poder e nada além disso, somente nisso podemos encontrar as respostas. Nesse vasto e insólito entendimento, no qual o infinito cabe dentro do finito, a linha do horizonte, terá então conseguido uma nova interpretação? Assim, não há fronteiras que se reservem aos encadeamentos dos fatos históricos que construíram nações, pela modulação e adaptação do homem, a história se faz. Por onde os olhos correm atravessa um veio de possibilidades, que se desdobram em novas possibilidades, a cada instante do vir-a-ser e, mesmo que toda ciência mergulhe no seu próprio leito de morte, até as profundezas mais abissais, nenhuma é capaz de definir VIDA. Despeço-me em silêncio, porque não gosto de barulhos, já os tenho em demasia no silenciar das minhas iniciadas, mas jamais finalizadas, reflexões nietzscheanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Vânia Dutra. **Nietzsche e a dissolução da moral**. 2ª. ed. São Paulo: Editora Unijuí, 2003.

CRAIA, Eládio. **Um acercamento à leitura deleuziana de Nietzsche**. Cadernos Nietzsche, v.21, n.20, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução Antônio M. Magalhães. Porto: Ed. RÉS, s/d.

_____. **L'Immanence: une vie**. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 10-18, 2002.

_____. **Nietzsche**. Tradução Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. **Diferença e Repetição**. Tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FRAVETO, Elemar K. **O eterno retorno da vontade de poder: uma leitura deleuziana da univocidade do Ser em Nietzsche**. *Tempo da Ciência*. Toledo, v. 13, n. 26, p. 49-68, 2006.

ITAPERICA, André L. M. **NIETZSCHE E BOSCOVICH: dinamismo e vontade de potência**. Encontros Nietzsche. Org. Vânia Dutra de Azevedo. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

JULIÃO, José Nicolao. **A interpretação deleuziana do conceito de niilismo em Nietzsche**. *Universidade rural, série Ciências Humanas*. Rio de Janeiro, v. 28, n. 1-2, p. 16 24, 2006.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?** In: Novaes, Adalto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MULLER-Lauter, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. Tradução Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Coleção Os Pensadores. Tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio Antônio Cândido de Mello e Souza. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Sobre o niilismo e o eterno retorno**. Coleção Os Pensadores. Tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio Antônio Cândido de Mello e Souza. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Fragmentos Póstumos.** Tradução German Meléndez Acuña. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1992.

_____. **Ecce Homo.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 2^a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Genealogia da Moral.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **A Gaia Ciência.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Aurora.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Além do Bem e do Mal.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Humano demasiado Humano: um livro para espíritos livres.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Assim falou Zaratustra.** Tradução Mário da Silva. 16^a. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **Humano demasiado Humano II: um livro para espíritos livres.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A Dinâmica da Vontade de Poder como proposição Moral nos escritos de Nietzsche.** Tese (Doutorado em Filosofia) - Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas: 1999.

_____. **A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche.** X Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, 2002.

_____. **A Genealogia de Nietzsche.** Curitiba: Champagnat, 2003.

_____. **Verdade de Vontade de Verdade.** *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1 e 2, p. 313 – 327, 2004.

_____. **Filósofos e terapeutas: em torno da questão da Cura. Má consciência e ressentimento: doença e promessa de futuro para o homem na filosofia de Nietzsche.** Organizador Daniel Omar Perez. São Paulo: Escuta, 2007.

_____. **Nietzsche e a auto-superação da moral.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

_____. **Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do "homem do ressentimento"**. Curitiba: Mimeo (texto inédito), 2010.

SILVA, Vagner da. **A tipologia nietzschiana**. *Dialogia*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 103 – 112, 2008.

Bibliografia consultada

ANDLER, Charles. **Nietzsche sa vie et sa pensée**. 3. Vol. Paris: Gallimard, 1958.

AZEVEDO, Vânia Dutra. **Mundo Verdade e Eterno Retorno: da instituição à destituição da idéia**. *Revista Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n.27, p. 225 – 241, jul./dez., 2008.

BRUSOTTI, Marco. **Ressentimento e Vontade de Nada**. Tradução Ernani Chaves. *Cadernos Nietzsche* 8, p. 3 – 34, 2000.

DÜHRING, Eugen. **Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung**. Leipzig: Erich Koschny, 1875.

GERHARDT, Volker. **Da vontade de poder para a gênese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche**. Nietzsche: cem anos após o projeto “Vontade de Poder – Transmutação de todos os valores”. Org. Antônio Marques. Lisboa: Vega universidade, 1989.

GUALANDI, Alberto. **Deleuze**. Tradução Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como Psicólogo**. Coleção Focus. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2001.

_____. **Antigos e novos bárbaros**. Nietzsche e Deleuze – Bárbaros, civilizados. Org. Daniel Lins e Peter Pál Pelbart. São Paulo: Annablume, 2004.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche: uma biografia**. Tradução Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche**. Apresentação Oswaldo Giacóia Junior. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004.

MACHADO, Roberto. **Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. **Nietzsche e a Verdade**. 2ª. edição. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2005.

MONTINARI, Mazzino. **Nietzsche**. 2ª. ed. Roma: Riuniti, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. **Nascimento da Tragédia**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885**. Seleção, tradução e prefácio Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **Fragmentos Finais**. Seleção, tradução e prefácio Flávio R. Kothe. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ONATE, Alberto Marcos. **Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

PARDO, Jose Luis. **Deleuze: violentar el pensamiento**. Serie Historia de la Filosofia. Madrid: Editorial Cincel, 1990.

RUBIRA, Luís Eduardo Xavier. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo – USP. São Paulo: 2008.

SPREAFICO, Andrea. **L'onestà dei forti: La potenza nella filosofia di Nietzsche**. Genova: Il melangolo, 2008.