

3. A genealogia

3.1. O método

O material sobre o qual se debruça o genealogista é, antes de mais nada, um recorte. O genealogista é como quem é levado, em sua experiência, até o ponto de decidir tomar a realidade histórica das produções culturais – o modo pelo qual elas encontram-se documentadas – como uma escrita do passado feita na forma de hieróglifos.

Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano.¹

A história, para o genealogista, se confunde com o seu registro na cultura. Nietzsche traça uma analogia entre este modo de registro e a escrita hieroglífica. Os hieróglifos são explicitamente uma linguagem simbólica baseada na imagem. Mas, para nós, basta considerá-los em sua característica mais marcante: eles só têm seu sentido completado no momento em que seu leitor os interpreta. A linguagem hieroglífica guarda em sua dimensão intrínseca o lugar fundamental da interpretação. Não há pretensão de que a escrita seja autônoma em relação aos seus leitores, mas justo o contrário. O sistema de signos que forma os hieróglifos é um sistema de organização do lugar da interpretação na linguagem.

Ao afirmar que a escrita do passado humano é uma “quase indecifrável escrita hieroglífica”, Nietzsche nos indica que, para o genealogista interessado em aproximar-se da história humana por um ângulo nunca antes assumido, trata-se agora de *decifrar* algo como uma escrita. Sabemos do risco atual de cairmos no relativismo simplista ao afirmarmos que estamos enfatizando o lugar e o papel da interpretação no pensamento que se pretende rigoroso. Nietzsche já em seu tempo o conhecia. Por ora o deixaremos em segundo plano para tentarmos formular o mais explicitamente possível o método genealógico utilizado e

¹ GM, p. 13.

teorizado por Nietzsche. No fim do capítulo, teremos nos encaminhado para algum ponto menos suscetível à simplicidade de um relativismo.

A história deve ser interpretada como se interpretam os símbolos. Mais do que isso: a história, sendo, ao mesmo tempo, o “realmente havido” e “a coisa documentada” é constituída pela organização de interpretações. Esta perspectiva é elucidada por Foucault em *Nietzsche, Freud e Marx*², como um marco, ou como uma ferida deixada por Nietzsche, assim como por Freud e por Marx, na história humana. Tomar a história como uma escrita hieroglífica implica ler os símbolos já como interpretações. Um símbolo apenas existe em relação a outro símbolo e nunca houve algum que fosse único e originário. Quando Nietzsche interpreta palavras ou práticas, está interpretando uma rede de interpretações onde ele próprio se insere.

O “realmente havido” é encontrado pela interpretação genealógica na “coisa documentada” como uma interpretação. O que se aproxima mais da concepção de “fato”, de “facticidade”, é a presença das interpretações ao longo da história dos homens. Essa história, nos diz Nietzsche, não se apresenta com a docilidade que se poderia almejar. Os símbolos, como organização de interpretações, não se oferecem pacificamente. Cada interpretação precisa apoderar-se de outras violentamente para ganhar a luz da existência. Esta luta não poderia gerar uma história que fosse linear, coerente e imediatamente penetrável. A genealogia necessariamente leva em conta o modo não linear, não totalmente dito como se documentam as coisas.

Este levar em conta diz respeito à prática do genealogista. Ele próprio lê a história a partir de um certo lugar. A decifração que empreende é, sabidamente, interpretação. Aquilo que o genealogista recupera dentre os documentos históricos é da mesma ordem de coisas daquilo que criou os documentos: interpretações que se apoderaram de outras. O lugar do intérprete faz parte da interpretação. É quase lógico que Nietzsche peça ao leitor de sua obra que ele a leia do mesmo modo como Nietzsche a construiu – decifrando hieróglifos, sendo convocado a se ver como intérprete e a se incluir nesse movimento de interpretação.

Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação. (...) É certo que, a praticar desse modo a leitura como arte, faz-se preciso algo que precisamente em

² Foucault, **Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum.**

nossos dias está bem esquecido (...) – para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar...*³

O pedido de Nietzsche, que mais parece ser uma imposição, para que o seu leitor o decifre como ele havia decifrado a história das interpretações que formam o passado da moral nos remete a outro ponto do método genealógico. Não há separação entre conteúdo e forma quando se está navegando pelos mesmos mares que nos constituem. Se Nietzsche precisou usar a linguagem como hieróglifo, nós não devemos separá-lo daquilo que ele nos conta. Esta é a posição básica do pesquisador da genealogia: até que as diferenciações comecem a operar no decorrer da pesquisa, ele próprio faz parte de seu material.

Para permanecer sendo um método que leva em conta o lugar da interpretação e que se serve dela como sua prática constante, infinitamente relançada, a genealogia tende a ser um método de economia de princípios. As interpretações genealógicas são fruto do processo de localização da questão a ser interpretada. Como o genealogista está colocado em alguma posição frente ao seu material de estudo, ele necessitará localizar o combate de interpretações para o qual se dirige. Não há como proliferarem princípios básicos que se adequariam a qualquer fenômeno estudado. A redução de princípio permite que as singularidades possam mais facilmente aparecer, por não precisarem adequar-se a um excesso de teoria. Dentre os princípios “supérfluos” mais frequentes, Nietzsche evidencia a ânsia pela teleologia e, mais especificamente, pela teleologia manifesta na noção de auto-conservação, que, sabemos, costuma agradar gregos e troianos:

Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inseqüência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios.”⁴

A advertência contra o erro metodológico de se empregar exageradamente qualquer teleologia nos aponta para o cuidado que Nietzsche tem ao pensar nesse princípio. Talvez alguma teleologia tenha espaço em seu pensamento, talvez não se possa negar a importância de o pensamento formular o princípio da teleologia e, talvez, haja o que ser salvo desta formulação tão popular. Parece-nos que a questão da teleologia não pode ser

³ GM, p.14.

⁴ ABM, p. 20.

resolvida com base simplesmente em um julgamento moral quanto ao que é lícito ou não pensar. Não basta, para Nietzsche, que se conclua que a teleologia não existe, que não passa de invenção de gente ingênua e ignorante da verdadeira realidade.

A questão da teleologia se parece com o problema dos juízos sintéticos *a priori*: perto do fato de terem sido criados e de terem surtido efeito para o modelo de pensamento, a pergunta por sua falsidade ou veracidade torna-se quase insignificante. Interessava a Nietzsche pesquisar por que tais princípios foram necessários, uma pesquisa que não se baliza pela referência à verdade única. Mas no caso da teleologia, Nietzsche deu um passo a mais: depois de pensar e interpretar as causas da necessidade de sua existência como interpretação do mundo em determinadas épocas, Nietzsche, ainda assim, não podia abandoná-la de todo. Antes, operou uma elaboração do princípio. Se Nietzsche introduz um princípio teleológico em seu pensamento não o faz com base em uma ingênua apreensão do problema da teleologia.

Além da questão acerca do exagero de princípios teleológicos supérfluos, a passagem acima traz à tona ainda dois outros assuntos que durante a obra de Nietzsche foram tratados com bastante acuidade, as noções de impulso e de autoconservação, que serão abordadas em outro momento da dissertação. Por ora, seguiremos o rastro da descrição de Nietzsche sobre seu método.

Nietzsche interessa-se por interpretar os pensamentos construídos ao longo da história em um terreno extramoral. Isso, num primeiro momento, quer dizer que suas interpretações daquilo que lhe aparece como construções humanas não será julgado como tendo direito ou não a existência. Se um pensamento foi construído e permaneceu, há nele algo que, a princípio, interessa ser pensado. Por localizar-se nos limites dos domínios da moral, o pensamento de Nietzsche não busca a lógica da refutação ou da validação de alguma produção humana:

(...) que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro.”⁵

⁵ GM, p.10.

Há até mesmo um positivismo que lhe interessa, o positivismo de poder substituir os elementos da construção teórica em função do que pareça mais adequado ao material pesquisado. Se o material é móvel, a teoria que lhe interpreta e modifica deve poder modificar-se também de acordo com as mudanças decorrentes do próprio avanço da pesquisa. É muito interessante a aproximação feita por Nietzsche entre o critério para a substituição – desprezar noções que não se podem provar em prol de outras mais prováveis – e a troca ocasional de “um erro por outro”. A própria idéia de prova encontra-se deslocada de seu lugar metafísico.

O método empregado na pesquisa genealógica, este que lê o passado como uma escrita hieroglífica a ser decifrada por meio da interpretação, corresponde às perguntas feitas pelo investigador ao material coletado. O pesquisador não é levado a lançar-se em direção à formulação de determinadas perguntas e à escolha de certo material por uma consciência onisciente, mas por impulsos. Nesse primeiro momento da pesquisa, em que se decide que objetos interessam ao conhecimento, não será um agente racional total o responsável pela escolha daquilo que, para o avanço do conhecimento, faz-se necessário.

Os interesses continuam a ser o motor de arranque da pesquisa científica. A diferença está em que estes interesses não são mais exclusivamente moralistas e que, em determinado ponto da pesquisa, são elaborados para dar lugar a uma perspectiva crítica, inclusive em relação aos próprios impulsos. O conhecimento tem início a partir do movimento da “vontade”, ou libido, a necessidade afetiva, daquele que conhece. Apenas depois de ter se deixado levar por ela é possível elaborá-la para dar espaço ao que pode ser diferente dessa necessidade e mesmo pô-la em questão, se afastando. De qualquer modo, os impulsos nunca serão de todo abandonados. A razão, mesmo que se modifique, permanecerá sendo relacionada à vida dos impulsos, para não dizer que possivelmente é apenas uma parte – importantíssima – dela.

Saber usar a maré. – Para os fins do conhecimento é preciso saber usar a corrente interna que nos leva a uma coisa, e depois aquela que, após algum tempo, nos afasta da coisa.⁶

⁶ HDH, p. 268.

Os impulsos humanos, em alemão a palavra *Triebe*, a mesma utilizada por Freud, localizam-se nos limites das dicotomias racionais metafísicas. Eles recortam e embaçam a fronteira entre o que é próprio do corpo e o que constituiria algo como a mente, a alma, o lugar da razão, e também percorrem o ponto em que indivíduo e cultura se constituem como distintos e indissociáveis. Os impulsos não pertencem a nenhum dos lados da questão. A noção de impulso tem a capacidade de romper e de deixar mais clara a ruptura com a construção das dicotomias que, se algumas vezes nos ajudam a estabelecer categorias de pensamento, freqüentemente nos impedem de avançar em nosso pensamento no sentido de podermos pensar sob perspectivas diferentes daquela dominante. Neste trabalho, irá interessar sobretudo a localização dos impulsos entre o indivíduo e a cultura.

Vistas de um ponto de vista mais elevado, gerações e épocas inteiras, quando surgem infectadas por qualquer fanatismo moral, apresentam-se como esses intervalos de coerção e jejum, durante os quais um impulso aprende a se curvar e rebaixar, mas também a se *purificar e aguçar*.⁷

A elaboração dos impulsos é social, ainda que aconteça também individualmente. Uma possível analogia se dá com o modo pelo qual Saussure compreendeu o estado de uma língua: ela só existe como tal na união de todos os indivíduos falantes, mas em cada um deles está presente a estrutura da língua. Elaboração de impulsos e domínio de uma língua significam trabalho, dispêndio de energia que transforma. O trabalho humano é, portanto, em última análise, social. O método da genealogia, que funciona a partir do impulso que leva à formulação da questão de interesse para o investigador, não pressupõe um investigador isolado, o que seria um contrasenso. O pesquisador busca nas pesquisas existentes o que nelas há de trabalho, o que puderam produzir e o que tiveram de silenciar, ao mesmo tempo em que precisará deixar para outros a continuação do trabalho.

Em suma, desde que para mim se abriu essa perspectiva, tive razões para olhar em torno, em busca de camaradas doutos, ousados e trabalhadores (ainda hoje olho).⁸

⁷ ABM, p. 90.

⁸ GM, p. 13.

3.2. História e interpretação

A perspectiva histórica na genealogia de Nietzsche é um desvio metodológico em relação ao que ele chama de “sentido histórico”. O sentido histórico é a tendência moderna de se encontrar linearidade e algum sentido definível aplicáveis a fenômenos da cultura, como se se constituíssem sem dobras, sem camadas sobrepostas, sem pontos emaranhados. Nietzsche detectou o exagero de sentido histórico como um dos mais importantes sintomas de sua época, que é também a nossa. O sentido histórico torna qualquer diferença entre os fenômenos culturais inócua, uma vez que o homem do sentido histórico aprendeu rápido demais a *saber* que há diferenças e, desse modo, tornou-se impermeável aos seus efeitos.

Que a história, como memória dos acontecimentos, é necessária para a vida, não há dúvidas. O problema apontado por Nietzsche é muito mais o problema da história como ciência, ou, mais precisamente, da história como saber, “o saber que não pôde se desprender e se lançar no espaço aberto”⁹. Nietzsche afirma mais de uma vez que apenas aquele que está profundamente tocado pelo presente e pela sua ação transformadora no presente teria o direito de fazer história, o direito de manter a memória do passado para usá-la não em atividades que apenas conservam e, por isso, envelhecem, mas para a ação em direção ao futuro, naquilo que esta dimensão tem de novidade, de não conhecido e cultivado.

Nietzsche volta ao passado pela pesquisa etimológica. As transformações ocorridas na língua, nos signos lingüísticos, são a atualização das transformações de sentido, que são sempre políticas. Nietzsche deixa claro que a pesquisa etimológica, com toda a simplicidade que parece ter, é um recorte de objeto em que história – memória do passado – e política – relações entre os agentes da cultura – se unem.

Descobri então que todas elas [as línguas] 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 o ‘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’.¹⁰

⁹ SCI, p. 68.

¹⁰ GM, p. 20.

A questão da história como saber que não alça vôo e que impede que se voe por outros ares é também, podemos afirmar a partir da leitura da obra de Nietzsche, a questão da origem, que desde há muito tempo é um tema privilegiado nos monumentos de cultura. A história das mudanças dos signos lingüísticos mostra que houve a espiritualização dos conceitos que designavam a origem social das pessoas, uma operação de cunho largamente moral. A construção da moral e da filosofia relaciona-se com a questão da origem também por seu viés político. Contudo justamente este viés, apresentado pela pesquisa etimológica de Nietzsche, fica constantemente obscurecido pela história contada pelo discurso oficial sobre o passado, enquanto aparece bem documentado pela história das marcas de ações concretas, como a história das transformações sofridas pelos signos e conceitos.

Há uma dificuldade maior em se investigar a história da moral que se refere ao duplo caráter da pergunta pela origem: a pergunta pela origem única e perfeita colocada e respondida pela moral e a pergunta que se faz aquele que pretende perscrutar a história da moral desde uma perspectiva extramoral, sem compromisso com a conservação. O incremento de dificuldade está em que toda a história das interpretações morais, a história hegemônica, se ocupou em manter na obscuridade a origem como questão. A história da moral transformou sua principal questão em resposta. O esforço em desviar-se da questão permaneceu ao apenas mudar a sua roupagem:

Esta me parece uma percepção *essencial*, no que toca a uma genealogia da moral; que tenha surgido tão tarde deve-se ao efeito inibidor que no mundo moderno exerce o preconceito democrático, no tocante a qualquer questão relativa às origens.¹¹

É interessante notar que, ao se ater ao tema da questão relativa às origens, Nietzsche precisou tratar das interpretações acerca das finalidades, como se houvesse um arco tensionado entre “a” origem e “a” finalidade, contra o qual e no qual a filosofia de Nietzsche se desdobrasse. As interpretações que construíram, não sem esforço, a noção de origem inicial, garantia e justificativa de todo o desenvolvimento da existência moralmente digna ou decaída de algo, investiram, ao mesmo tempo, na crença na finalidade como

¹¹ GM, p. 21.

utilidade última e instância legitimadora do julgamento de qualquer prática humana. A genealogia de Nietzsche opera contra este investimento. A pesquisa pela “gênese” de uma construção cultural apresenta as finalidades como inseridas em uma história, a história das lutas pela dominação das interpretações, que, quando trazida à luz, impõe uma ruptura na identificação entre as supostas origem e utilidade final. Esta ruptura poderia ser generalizada para qualquer pesquisa genealógica sem prejuízo do caso concreto.

Mas a ‘finalidade do direito’ é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorar-se*, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ são necessariamente obscurecidos ou obliterados. Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese: por mais molesto e desagradável que isto soe aos ouvidos dos mais velhos – pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. 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 assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o desenvolvimento de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças –.¹²

As interpretações dominantes se apoderam das práticas e lhes conferem sentido. Foram dominantes as interpretações que fizeram das práticas já existentes um veículo para a criação de uma memória cultural que garantiu o comportamento gregário dos homens. Isto não quer dizer que desde sempre se interpretaram os procedimentos de um único modo. Os procedimentos ganham espessura histórica na medida em que servem de palco para a luta de interpretações distintas. Contudo, a certas interpretações foi concedida força para cristalizarem-se e para zelarem pela cristalização.

¹² GM, p.66.

As interpretações cristalizadas nos aparecem como um sentido atribuído ao procedimento, são condensadas em uma unidade de significado. O sentido atribuído ao procedimento cria a ilusão de que a utilidade de determinado procedimento foi sempre a mesma em todos os tempos. Os sentidos cristalizados forjam uma história coerente e sem máculas, baseada no pressuposto de que se o procedimento desde há muito existe é porque sempre houve a necessidade de sua utilidade. Tal pressuposto, além de se suprimir qualquer nuance da história do procedimento em questão, trabalha na direção da manutenção dos sentidos e da conservação das implicações políticas deles. (Quando Nietzsche aborda o problema do sentido está, sem dúvida, no terreno da política, das relações sociais).

Não parece ser arbitrária a escolha do castigo como objeto da investigação. Diz-nos alguma coisa o fato de, sob o ponto de vista histórico, o castigo ter se apoderado das práticas e de a análise nietzschiana esmiuçar o castigo não tanto como sentido, mas como prática de se infligir dor e conseqüentemente de criar memória.

Agora pressuporemos, *per analogiam* [por analogia], conforme o cardinal ponto de vista histórico, que o procedimento mesmo seja algo mais velho, anterior à sua utilização no castigo, que este tenha sido *introduzido*, interpretado no procedimento (...) a história do castigo até então, a história de sua utilização para os mais diversos fins, cristaliza-se afinal em uma espécie de unidade que dificilmente se pode dissociar, que é dificilmente analisável e, deve ser enfatizado, inteiramente *indefinível*. (Hoje é impossível dizer ao certo *por que* se castiga: todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história.)¹³

Criar um tipo de memória contínua e persistente não é o *motivo* pelo qual certos procedimentos receberam o sentido de castigo. Parece mais coerente com a pesquisa genealógica afirmar que a dor sentida pelo corpo e não o sentido de castigo que poderia portar acabou por constituir o que deveria ser gravado na memória e o que se deveria esquecer. “Definível é apenas aquilo que não tem história”. Esta frase impactante e tão redonda nos mantém na tensão de não fecharmos nós próprios um sentido único que acabe por se tornar o nosso saber conservador acerca da cultura. A análise nietzschiana da necessidade da história para a vida confere ao binômio memória-esquecimento o estatuto de operação básica de construção do passado no presente. Operação que só pode funcionar

¹³ GM p.68.

ao operar marcas concretas decorrentes das ações e interpretações pelas quais a cultura passou. A história como história das marcas, cristalizadas em sentidos, é a história dos emaranhados que escapam à definição, por estarem em constante mudança devido à sua permanente relação com as interpretações do presente.

É bastante clara a posição de Nietzsche no que toca à relação do presente com a história: a fim de se reduzirem as ilusões, ela só pode ser abordada desde um ponto de vista que se compromete com suas implicações presentes. As interpretações recebem a força para se imporem sobre as outras da repetição ou da intensidade de investimento com que foram exercitadas e cultivadas. Elas são como registros da história, são os rastros deixado pelo percurso emaranhado dos homens. A partir desse registro, se pode construir interpretações acerca da pré-história do homem. Cada estado presente tem a pré-história que merece, sem esquecermos, entretanto, que algumas generalizações serão possíveis e mesmo necessárias.

A construção, tão enfatizada por Nietzsche, de uma pré-história em que o homem teria vivido em rebanhos foi formulada a partir da análise da moral. Dessa análise, Nietzsche delineou a preponderância das interpretações que marcam as ações de obedecer. Essas interpretações, como registro das marcas, teriam se mantido fortes devido a sua repetição constante: os homens têm em si de modo tão arraigado o imperativo de que devem obedecer que podemos pensar, para efeitos da análise do presente, que antes do imperativo ter sido introjetado, ele teria sido vivido. Apenas em um estado de rebanho haveria tamanha necessidade de obediência. A pesquisa levou Nietzsche a deslocar a questão dos caracteres inatos da ciência biológica positivista para a perspectiva histórica, na qual o presente nos autoriza a reconhecer uma pré-história de repetição que se arraiga na estrutura cultural e torna-se, em cada indivíduo, culturalmente inata, por assim dizer.

Na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanho de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram – considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de *consciência formal* que diz: “você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo”, em suma, “você deve”.¹⁴

¹⁴ ABM, p. 97.

A história como conhecimento constituído por interpretações e construções do passado pode estar a serviço da promoção da vida ou de sua corrosão. A perspectiva histórica implica que, ao podermos interpretar a cultura como devir sem *télos*, como tensão de conflitos, ao podermos reinterpretar o passado e nos dirigirmos para o futuro, talvez estejamos em condição de evitar que a civilização, de tão cristalizada e entorpecida, produza violência em excesso.¹⁵

3.3. A violência

O método genealógico, escreveu Nietzsche, toma aquilo que foi escrito como sintoma do que foi até aqui silenciado. Os registros da cultura são como formações produtivas que se edificam sobre um material de silêncio, que não pode manifestar-se às claras, enquanto, ao mesmo tempo, marcam exatamente que há silêncios. Que silêncio seria este? Não podemos mais nos dar o direito de supor que Nietzsche pretendia realizar uma hermenêutica dos significados de sentido, que ele encontraria nas produções culturais a concretização da crença de que a linguagem não diz o que se quereria dizer e que, portanto, devemos sempre buscar algum outro sentido que não aquele apresentado na superfície. Então, no que consiste o sintoma-silêncio no texto de Nietzsche?

A genealogia, ao interrogar-se sobre o valor dos valores, o valor da verdade, ao investigar a gênese da moral como a construção mais eloqüente de uma cultura, deparou com o fato de que esta cultura nunca havia podido ter o seu modo de pensamento questionado até o fundo. A tábua de valores imiscuída no funcionamento do pensamento da cultura que havia criado para si uma construção da magnitude da razão, sem ter sido nunca questionada pelo pensamento, permanecia atuante como se fosse, em essência, inquestionável. A moral e o modo de pensamento a ela correlato são, simplesmente, transmitidos entre as gerações. Mais do que isso, a transmissão da moral e do pensamento

¹⁵ HDH, p. 170

racional-metafísico garante o caráter de natureza inquestionável destas instituições. O modo de transmissão da razão moralista é o modo da naturalização.

Estamos, explicitamente, no terreno da memória. Transmissão é transmissão de algum tipo de memória. Se à genealogia interessa questionar o pensamento conferindo-lhe o estatuto de produção cultural, então, necessariamente, este método estará lidando com a produção de memória. A produção cultural de memória é, ao mesmo tempo, criação de esquecimento, também no sentido de velamento, impedimento, repressão. Não é à toa que a segunda dissertação de *Genealogia da moral*, intitulada “*Culpa*”, “*má-consciência*” e *coisas afins*, apresenta um ensaio sobre práticas sociais de se infligir dor que, historicamente, serviram como forma de gravação de memória. Ao remexer nas memórias de uma cultura, a genealogia, obrigatoriamente, lança luz sobre as marcas vivas e permanentemente nutridas da violência.

Ao genealogista importam as marcas que, ao mesmo tempo em que sustentam e transmitem as memórias, não podem constituir a história como um sistema passível de organização. Tais marcas da memória são marcas corporais, que se reconhecem nos impulsos, sentimentos, pensamentos íntimos, desejos. A genealogia da moral chegou até o ponto em que a violência empregada para a criação de uma certa memória gravou-se no corpo de cada um. O próprio da gravação é permanecer, durar, se impor sobre outras possibilidades, forçar a sua repetição. Mas no caso de uma gravação cujo repertório é a justificativa para as operações de fixação e repetição, então a violência mostra-se, após a análise genealógica, muito maior. Este é o caso da criação da memória da relação metafísica-moral em nossa cultura.

O silêncio ouvido nas edificações da cultura corresponde ao excesso de violência empregado no ato de criação dessas construções. A genealogia sempre apontará seu foco na direção das práticas violentas com as quais se sustenta uma cultura baseada na conservação, na imutabilidade, no impedimento de mudanças. O excesso de marcas de práticas violentas representa o resquício da resistência oferecida no processo de construção da memória. Houve tanto mais violência quanto mais os corpos se mostravam resistentes às gravações de memória. Não teve ter sido e nem continua sendo pacífica a operação de manutenção de uma cultura que depende da exclusão para constituir algo como *a* verdade.

Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?¹⁶

A metafísica e sua moral precisam dispor, e de fato dispõem, de mecanismos que garantam a existência de uma memória incessante, sem lugar para o esquecimento. Há em funcionamento na cultura um mecanismo que garante sempre a preservação do pensamento que forma unidades e identidades, que pensa nos moldes de um sujeito responsável pelas ações ao qual se pode atribuir predicados necessários e acidentais, por mais que individualmente alguém se esforce por praticar outras possibilidades. A memória dessa cultura precisa ser gravada incessantemente.

‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra.¹⁷

A dor com que se deixa marcado nos corpos aquilo que deve ser lembrado e nunca esquecido não ocorre de uma vez por todas. Para que os avatares da cultura metafísica fiquem na memória, não se pode deixar às claras as provas dos crimes cometidos. Mais violência é produzida para que o uso da violência nos pareça, quando muito, acidental, circunstancial, mas sem qualquer importância filosófica.

Nietzsche, nessa segunda dissertação, delinea a pré-história como sendo o período da necessidade de criação de uma memória e do uso das técnicas de dor, as “*mnemotécnicas*”, capazes de produzir o corpo que, marcado como corpo individual, pertencente a um indivíduo, pode responder por seus atos tal qual um agente responsável. Este agente, denominado então de “consciência”, tornou-se o “instinto dominante”¹⁸. Parece que, neste ponto, a questão exposta por Nietzsche é a de que a história do homem começa no gesto de criação de um trabalho sobre si mesmo que traz em seu próprio bojo a inauguração daquilo que não tem história dentro da história, como os instintos (*Triebe*) e a dinâmica de dominação de um instinto sobre outros. Esta dinâmica de dominação exigia

¹⁶ 50.

¹⁷ GM, p. 50.

¹⁸ GM p. 50.

que algumas idéias – corporais, “vibrantes em cada músculo”¹⁹ – se tornassem fixas, para que cada corpo, agora transformado em individual, fosse dominado por elas.

(...) alguma idéias devem se tornar indeléveis, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas ‘idéias fixas’.²⁰

Parece importante notar que o processo de criação da memória, logo da história, do instinto dominante como consciência individual e dos impulsos disruptivos, “tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica”²¹. O valor de memória agregado às práticas e ao sentimento de dor faz parte da dinâmica dos instintos. A criação da consciência, que pode e deve ter a capacidade de responder por todos os impulsos e ações do indivíduo, exigiu, esta é a nossa hipótese, mais violência do que se, por acaso, fosse outra a dinâmica pulsional. O “fosse outra” é questão complexa. De acordo com Nietzsche, é a partir do presente que talvez possamos criar outros passado e futuro.

Chega-nos hoje a notícia trazida por Nietzsche de que o uso para o qual a dor fora empregada muito freqüentemente, como instrumento de criação de memória, inaugurou-se na mesma circunstância em que os impulsos e sua dinâmica passaram a existir. Nietzsche percebeu a imbricação entre os impulsos e a dor em sua análise da organização das religiões. Os deuses, tanto os dos antigos gregos quanto os do monoteísmo, justificam a existência da dor porque, pasmemos ou não, *gostam* do espetáculo da dor. Se os deuses gostam da dor, em um mundo antropomórfico, há para os homens uma ligação especial entre a satisfação de seus impulsos e a dor. É por gostarem da dor que podem justificar a vida ao justificarem o mal(-estar) que ela porta. Justificar a vida, fazê-la valer de uma vez por todas, é poder dar-lhe *um* sentido completo, total, permanente, eterno, uma única interpretação no lugar de *a* verdade. Nada mais convincente como unidade e identidade do que a coesão criada pela coerção da dor, do mal-estar, por um lado, e do prazer, por outro. Parece ser a dinâmica entre prazer e dor, por vezes imiscuídos um no outro, o lugar corporal da criação de sentidos fechados.

¹⁹ GM, p. 49.

²⁰ GM, p. 51.

²¹ GM, p. 51.

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido: mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo o sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento *sem sentido* [grifo do autor]. Para que o *sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado, pudesse ser abolido do mundo e honestamente negado* [grifo meu], o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos, algo, em suma, que também vagueia no oculto, que também vê no escuro, e que não dispensa facilmente um espetáculo interessante de dor. Foi com ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu ‘mal’.²²

A gênese da moral, e da religião, coincide com a gênese da memória como memória de idéias fixas. A principal característica do intelecto criado como derivação da consciência individual, senhora do livre-arbítrio, é a sua capacidade básica de transmutar as interpretações circunstanciais em verdades eternas e imutáveis, a capacidade de torná-las idéias fixas. Os valores morais, tanto em suas implicações práticas quanto filosóficas, são a transformação, sempre violenta, de interpretações em verdades unívocas. Mas são, simultaneamente, o registro da memória da criação, violenta, do lugar da verdade e de sua ocupação, que se realiza por meio de práticas também violentas. São, por isso, a memória de um povo, de uma cultura, que se baseia na permanência e na ampliação de suas instituições.

A gênese do valor da verdade, que é a gênese do pensamento metafísico, da moral e da religião, pôde desenvolver-se apenas ao operar incessantemente a exclusão de outros modos de interpretação do mundo. Uma interpretação que necessite ocupar um lugar cuja principal função é impedir a mudança precisa sufocar qualquer movimento que possa abalar sua coerência. Uma interpretação que necessite fundamentalmente da identidade permanente e da unidade, como o a verdade metafísica, não pode suportar qualquer desvio. Ao não suportar o desvio, é que algo desviante aparece. No momento em que o diferente é construído em oposição à verdade, ele torna-se uma ameaça que precisa ser permanentemente excluída. Permanentemente porque, enquanto a verdade se mantiver como tal, sempre haverá o desvio. O trabalho nunca estará completo.

No entanto, o trabalho de manutenção da exclusão implica algum nível de ocultação. A verdade não pode ser maculada, ela deve fornecer aos homens o prazer de

²² GM, p. 58.

serem bons ao lhe prestarem contas. As operações de ocultação da violência empregada na criação do desvio e sua exclusão talvez sejam o “sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado”. A ocultação da violência é ainda mais violenta: ela individualiza o corpo no sentido mais sofrido, ela marca os corpos em suas intimidades, cria as intimidades que só existem ao sofrerem, ao sofrerem singularmente sem que a singularidade possa ser apropriada por aquele que sofre para, talvez, daí, poder dar-se um outro destino.

Esse mecanismo, em vez de ocultar a violência e nos tornar a todos bons, acaba por proliferar a violência. O “sofrimento não testemunhado” precisa ser “*honestamente negado*”: é a necessidade cultural de negarmos o sofrimento e de inventarmos mecanismos para permanecermos honestos, mecanismos que tornam-se a prova da honestidade, seja intelectual ou religiosa, mesmo quando imersos em violência, que cria dois excessos, o excesso de violência e o excesso de silêncio. Dois excessos diretamente ligados à dinâmica de dor e prazer, pela qual os indivíduos são enredados na trama da proliferação de sentido, que zela pela manutenção da estrutura de pensamento metafísica.

Nas épocas tardias que podem se orgulhar de sua humanidade, permanece ainda tanto medo, tanta *superstição* de medo frente ao ‘animal feroz e cruel’, o qual justamente as épocas mais humanas se orgulham de haver subjogado, que mesmo verdades tangíveis continuam inexpressas durante séculos, como que por um acordo, porque aparentemente poderiam chamar à vida esse animal selvagem finalmente abatido. Talvez eu corra algum perigo, ao me deixar escapar uma verdade assim: que outros a capturem novamente e a façam beber tanto ‘leite do pensamento devoto’, que ela fique inerte e esquecida no seu velho canto. – No tocante à crueldade é preciso reconsiderar e abrir os olhos; é preciso finalmente aprender a impaciência, para que deixem de circular, virtuosa e solenemente, erros gordos e imodestos como, por exemplo, aqueles nutridos por filósofos antigos e novos a respeito da tragédia. Quase tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse ‘animal selvagem’ não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou. O que constitui a dolorosa volúpia da tragédia é a crueldade; o que produz efeito agradável na chamada compaixão trágica, e realmente em tudo sublime, até nos tremores supremos e mais que delicados da metafísica, obtém sua doçura tão-só do ingrediente crueldade nele misturado. O que o romano na arena, o cristão, nos êxtases da cruz, o espanhol, ante as fogueiras e as touradas, o japonês de hoje, quando corre às tragédias, o operário de subúrbio parisiense, com saudade de revoluções sangrentas, a wagneriana que, de vontade suspensa, ‘deixa-se’ tomar por Tristão e Isolda – o que todos eles apreciam, e procuram beber com misterioso ardor, é a poção bem temperada da grande Circe ‘crueldade’. Nisso devemos pôr de lado, naturalmente, a tola psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante a visão do sofrimento *alheio*: há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio – e sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido *religioso*, ou à automutilação, como entre os fenícios e astecas, ou à dessensualização, descarnalização, compunção, às convulsões de penitência puritanas, à vivissecação de

consciência e ao *sacrifizio dell'intelletto* pascaliano, ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltada *contra ele mesmo*. Por fim se considere que mesmo o homem do conhecimento, ao obrigar seu espírito a conhecer, *contra* o pendor do espírito e também com frequência, os desejos de seu coração – isto é, a dizer Não, onde ele gostaria de aprovar, amar, adorar –, atua como um artista e transfigurador da crueldade; tomar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação, um querer-magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície – em todo querer conhecer já existe uma gota de crueldade.²³

O “sofrimento *sem sentido*”, escreve Nietzsche, nunca existiu. Pode ser que, nesse foco de sentido que é o sofrimento Nietzsche tenha escutado e desvelado uma brecha na proliferação de sentidos, que não deve ser a possibilidade de, finalmente, se usar a quantidade certa de violência para que possamos, então, viver feliz e harmonicamente, sem violência.

“Em todo querer conhecer já existe uma gota de crueldade” – é isto com que lida o genealogista. Se a genealogia não se esquivava do fato de investigar interpretações sendo do mesmo modo interpretação, e se, portanto, inclui-se dentro da dinâmica de interpretações existentes no mundo, então obedece à necessidade intrínseca a essa dinâmica que é a de querer apoderar-se das outras interpretações. Apoderar-se é um movimento violento. Nesse ponto não podemos ceder à ilusão de que existiria um tom de voz ou um modo de falar capaz de eliminar a violência do apoderar-se. Há, talvez, essa é a nossa hipótese, um freio para a *proliferação* de violência que se instala quando deixamos de ocultar a crueldade a que estamos sujeitos.

O desvelamento da violência necessária ao conhecimento seria um saber? Poderíamos, pela exposição do caráter de interpretação das construções, ficar quites com a violência? O texto de Nietzsche nos impede de fazer aposta tão alta em nome do saber. Aqui, desvelamento e exposição estão remetidos à perspectiva de que o destino da cultura humana pode não estar de antemão escrito, de que pode haver plasticidade. Para tal, um desbastamento do saber é necessário. No processo de desmonte dos mecanismos de ocultação e exclusão nos quais o saber que construímos até hoje se esmerou, talvez possa haver espaço para construções que não impliquem na hegemonia do saber como salvação para a vida e seu mal. Não se quer dizer com isso que o saber deva ser abolido, ao

²³ ABM, p. 135.

contrário. Apenas a sua hegemonia, o seu caráter de crença e de tábua de salvação saem muito abalados depois do contato com os textos de Nietzsche.

Nietzsche apresenta em sua obra uma transvaloração das produções culturais, que atuam como registro da história da vigência da metafísica. Muito mais importante do que a crítica à metafísica, que não cessa de levar bordoadas e parece se fortalecer com isso, ao invés de enfraquecer-se, é o caminho traçado por Nietzsche de tomar a realidade que lhe circunda sem moralizá-la. Não se pode julgar a vida, ou porque já estamos mortos, e portanto fora dela o suficiente para nos calarmos para sempre, ou porque estamos de tal modo dentro dela que não podemos ocupar a cadeira do juiz de onde a visão tudo alcançaria. Se quisermos ser poéticos, muito mais provavelmente é a vida quem nos julga.

3.4. Vida como critério

Tudo o que existe faz parte da vida. Essa tautologia, por incrível que pareça, não é dada, não é algo de que dispomos a qualquer instante, é conquistada na leitura da obra de Nietzsche. Vivemos em um mundo em que nos acostumamos a julgar e a negar sem sequer nos darmos conta disso. Mas sobre esse pano de fundo, há, no pensamento de Nietzsche, a noção da vida como critério de análise das construções da cultura. Qual seria a diferença entre a violência empregada pelas construções metafísicas e a violência própria ao martelo da filosofia genealógica? Como escapar ao relativismo da proliferação de interpretações sem apelar para o lugar da verdade? Ambas as questões aparecem nos textos de Nietzsche relacionadas à vida e à perspectiva, própria à humanidade, de, enquanto se constrói, interferir no curso das coisas.

O critério “vida” com o qual, poderíamos pensar, analisaríamos o valor de uma construção, a sua dignidade e seu serviço para a humanidade, em vez de simplesmente apaziguar as questões acima, também as torna mais complexas. Ao seguirmos o texto nietzschiano, não podemos supor que a vida seja a vida em-si, que possamos conhecer a essência da vida para, então, analisar nosso objeto. Apesar disso, Nietzsche também escreve, em várias passagens, que a “essência” da vida teria a ver com um certo jogo das interpretações que buscam, cada uma, dominar e expandir-se por sobre as outras, que a vida

está ligada a impulsos, ao devir, à mudança. Nosso desafio é pensar sem retornar, com tais palavras, ao estado de fixidez em que se encontra o pensamento metafísico.

Faz parte das instituições metafísicas a ênfase no caráter de adaptação que tem a vida. Tanto os pensamentos quanto as ações adaptativas são valorizadas e estimuladas em uma cultura tão fortemente baseada na moral que, mesmo quando ela deixa de ser a instituição por excelência, mesmo quando perde a pompa de juíza de todas as outras, ainda assim permanece atuando. Por essa perspectiva simplificante acerca da vida, perde-se de vista tudo o que há de resistência, ou melhor, reprime-se o investimento em qualquer ato, pensado ou executado, que possa desestabilizar os mecanismos de adaptação. Esta seria a idiosincrasia democrática de nosso tempo: esquivar-se do pensamento sobre a dominação e mascará-la.

Sob influência dessa idiosincrasia, colocou-se em primeiro plano a “adaptação”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas. Mas com isto se desconhece a essência da vida, sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a adaptação; com isto se nega, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora.²⁴

A essência da vida só pode ser a vida que vivemos, não há de ser outra. Esta vida é a da dinâmica de interpretações que querem se impor, em cujo bojo a metafísica, com sua imposição de verdade absoluta, tornou-se dominante. Mas a dinâmica das “forças espontâneas” criou-se no movimento de criação da moral, que necessariamente depende da adaptação, por basear-se em princípios fixos e discriminatórios da prática.

– moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”. –²⁵

Temos então que a moral, ao mesmo tempo em que tem vida e responde por ela, também funciona como uma força que agrilhoa a dinâmica da vida. Se as interpretações que não obedecem ao cânon metafísico não podem expandir-se, se são rapidamente

²⁴ GM, p. 67.

²⁵ ABM, p. 25.

neutralizadas, tornadas inócuas, então uma parte importantíssima da vida humana está sendo impedida de produzir seus efeitos.

Há interpretações que corroem e outras que promovem a vida. Isto se apresenta inclusive no próprio ato de criação da obra de Nietzsche. O autor toma certas posições, enfatiza algum ângulo da questão abordada em função do que considera que precisa ser dito neste momento, como o martelo que precisa desbastar. Fosse outra a configuração de forças, certamente seu discurso seria outro. Nietzsche escreve sempre a partir da perspectiva em que se encontra em relação aos principais discursos em voga. Do modo nietzschiano de fazer filosofia, alcançamos um passo no entendimento da noção de vida como critério: quanto mais a interpretação constituir-se como perspectiva, quanto mais os afetos presentes puderem recortar o objeto e abrir caminho para que a investigação atue como martelo sobre este objeto, tanto menos se prenderá a vida em moldes pré-estabelecidos. Quanto mais a interpretação for dirigida a um jogo de forças determinado e localizado, no qual o intérprete ocupa alguma posição, mais se lançarão os dados para que algum efeito novo, não catalogado, para que alguma mudança na posição das forças se produza.

A cultura, cujos valores hegemônicos, analisados genealogicamente, mostram-se cristalizados e em constante processo de ampliação da cristalização, percorre um caminho de incremento progressivo da hegemonia. Hegemonia pressupõe homogeneidade, como demonstrou a análise de Nietzsche. Nada disso seria um problema se não houvesse o mal-estar, o cansaço do homem com o homem, os efeitos da repressão daquilo que, necessariamente, não pode encaixar-se nos modelos a partir dos quais é criado como oposição. Esta repressão excessiva e sempre ampliada é corrosão de vida.

O grande modelo que nos orienta é o que Nietzsche chama de “ideal ascético”, levado a cabo pelo sacerdote ascético, o senhor da moral atual, esta moral cuja peculiaridade é não apresentar-se como tal, mas persistir, desse modo, atuando. Este ideal, por ter força de manter-se hegemônico, já por este fato implica na corrosão da vida. Mas, além disso, sua hegemonia é conquistada pela negação da vida: o ideal é aquilo que se quer alcançar, aquilo que nunca se tem. O ideal ascético, apoiado na invenção da profundidade, resiste a tudo o que pareça superficial, precisa afastar de si qualquer possibilidade de mudança, de irrupções, isto que insiste em permanecer existindo.

Contudo, o ideal ascético é também um destino para o mal-estar. Há uma duplicidade na construção do ideal ascético: ao mesmo tempo em que há esforço para manter o estado em que o homem se encontra como se este estado fosse a “natureza humana”, há no ideal ascético a presença do fastio, do cansaço em relação ao homem e a conseqüente vontade de ser outro, ainda que este outro seja uma completa abstração. A negação da mudança parece ser a tentativa de se criar um mundo em que se possa, finalmente, estar em paz, livre dos conflitos que se querem esconder, mas que não cessam de aparecer.

O querer ser outro do ideal ascético constrói a ilusão de uma perspectiva total, que não mais seria perspectiva e que, portanto, fica impedida de tornar o ver um “ver-algo”. Ao querer ver tudo e acreditar fazê-lo, o ideal ascético torna-se uma força conservadora, que paralisa a dinâmica das interpretações, que impede uma nova ciência. A conservação de um estado de coisas em que se precisa esconder e silenciar tanto incrementa o veneno que gostaria de ter extirpado: o cansaço em relação ao homem torna-se mais e mais arraigado. A luta do ideal ascético para ser outro é, por seu próprio mecanismo, uma luta perdida. Ela apenas se sustenta porque capta para si as forças que preferem “*querer o nada a nada querer*”.

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe a sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*...²⁶

O ideal ascético nasce com o mal-estar excessivo do homem, é uma tentativa de lhe dar algum destino. O forte desejo de estar em outro lugar faz do sacerdote ascético “o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem”. Mas, ao mesmo tempo, o destino para o mal-estar dado pelo sacerdote ascético, que se põe a frente dos malogrados tal qual um pastor de rebanhos, acaba por aumentar ainda mais o mal-estar. A operação de direcionamento para o mal-estar, ainda que

²⁶ GM, p. 149.

se dê no âmbito da vontade de conservação da vida, é corrosiva. A moral do ideal ascético, que define e fixa aquilo que é “bom” como se fosse um princípio insubstituível, parece portar “um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*”²⁷.

Chegamos à questão do futuro. Nossa leitura de Nietzsche nos impede de subestimá-la. Há nas interpretações genealógicas uma aposta na abertura de novos caminhos para o futuro. Isto que parece ser cada vez mais vetado nas práticas humanas torna-se a seta para qual as interpretações-martelo se dirigem. Cada interpretação elaborada desde uma certa perspectiva, ajustada a um jogo de forças específico, cada localização do embate abre a possibilidade de ocupação de outras posições para as forças envolvidas. As novas posições talvez criem novas configurações e, com isso, algo como um futuro, diferente do presente, possa ser construído. Talvez seja esta a plenitude da vida: talvez as interpretações que abram espaços, que promovam uma redução das fixações possam liberar o fluxo da dinâmica da vida congelado na operação de preferir “ainda querer o nada a nada querer”. Tais mudanças de posição também teriam o poder de criar outro passado, outra pré-história, que nos obrigasse de outro modo.

²⁷ GM, p. 12.