

Crueldade e inocência: novos valores para um novo pensamento

Cíntia Vieira da Silva*

Resumo: O tema da crueldade possui importância inquestionável nas corrosivas contribuições nietzschianas ao que ele mesmo chama de história natural da moral. Relacionaremos o pensamento de Nietzsche com outros autores, como Antonin Artaud e Clarice Lispector, para tentar desenvolver um tema que foi colhido na filosofia de Gilles Deleuze: a idéia de um sistema da crueldade como possibilidade de escapar a todo e qualquer sistema de organização por transcendência.

Palavras-chave: crueldade – moral – corpo – imanência

Os escritos de Nietzsche vêm assombrando sua posteridade há algum tempo e já contam com uma gama considerável de comentários. Seguramente, já deve ter sido notada suficientemente a importância do tema da crueldade nas corrosivas contribuições nietzschianas ao que ele mesmo chama de história natural da moral.

Dentre as várias maneiras de nos aproximarmos do pensamento nietzschiano, a que nos parece mais empolgante é aquela que permite ver como é possível pensar junto com ele. Por isso, não será feita aqui uma análise detalhada de um ou mais textos ou tre-

* Doutoranda em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

chos nem tampouco será proposto um novo viés interpretativo para o conjunto da obra nietzschiana. Procuraremos, aliás, colocar alguns trechos desta obra em conexão com outros autores para tentar desenvolver um tema que foi colhido na filosofia de Gilles Deleuze: a idéia de um sistema da crueldade como possibilidade de escapar a todo e qualquer sistema de organização por transcendência. Deleuze não detém, como se sabe, a prerrogativa da invenção dessa idéia: ela já se encontra em Nietzsche e em Antonin Artaud. Se escolhemos aqui o pensamento deleuziano para começar (e, de certa forma, alguma prioridade além desta lhe é conferida) é porque tal idéia parece encontrar-se aí mais desenvolvida, mais rica em desdobramentos. Na filosofia deleuziana, há todo um esforço de criação de conceitos para tentar captar a diferença e a diferenciação, em suas faces voltadas para o atual ou para o virtual, sem submetê-las às formas da representação, com seus modelos teleológico e teológico subjacentes. Para tanto, Deleuze colocava a necessidade de se considerar o Ser como unívoco. Assim, a única proposição ontológica aceitável para uma filosofia da diferença seria: “o Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença” (Deleuze 3, p. 76).

Ora, se o Ser, pensado em regime de univocidade, não é mais um modelo, um Mesmo, ao qual diferentes entes se reportam segundo uma relação de maior ou menor semelhança, não pode mais haver hierarquia entre os entes, pois não se trata mais de medir sua proximidade em relação ao Ser, mas de detectar processos de diferenciação. Assim sendo, na filosofia deleuziana, não se pode mais estabelecer um sentido primeiro para o Ser, sendo os demais derivados, ou graus de Ser, já que isso implicaria em hierarquização. E tal recusa de uma ordenação transcendente parece ainda ressoar no conceito de filosofia proposto por Deleuze e Guattari, anos depois de *Diferença e repetição*.

Assim, ao pensar a filosofia como “a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (Deleuze & Guattari 5, p. 10), e não como a ciência primeira, única a ter acesso à essência pensada como sentido primordial do Ser, Deleuze e Guattari retiram a filosofia de seu posto hierárquico, de seu lugar de fundamento para as ciências e as artes. Ao mesmo tempo, querem assegurar que a filosofia não fique relegada à mera reflexão sobre as criações nos campos científico e artístico, ou sobre a “realidade” da política, reduzida a emitir opiniões. Mas, para os autores, há umnexo entre filosofia, ciência e arte, embora não haja possibilidade de ordená-los numa escala que iria do mais perfeito, mais próximo do Ser, ao mais imperfeito. É que filosofia, arte e ciência são “as três grandes formas do pensamento”, que se definem pelo esforço de “esboçar um plano sobre o caos” (*idem*, p. 253), com sua infinidade de determinações. Cada uma dessas maneiras de pensar tem seu próprio funcionamento, seu jeito de traçar o plano e de reportá-lo ao caos, sem que uma possa ser reduzida à outra, mas sempre com a possibilidade de surgimento de “correspondências” (*idem*, p. 255) entre seus planos. Tais correspondências ou ressonâncias são suscitadas pela própria composição do plano, sem que haja uma síntese final que possa garantir a consistência entre os elementos colocados em conexão, garantindo a “heterogênese” (*idem*) do pensamento que pode criar conexões sem que haja hierarquia entre seus elementos.

Já em *Diferença e repetição*, Deleuze contrapunha à equivocidade do Ser e ao Ser distribuído por analogia – calcados no modelo do juízo que regula a relação entre um ser essencializado e seus atributos – a univocidade do Ser dito da diferenciação, através da proposição ontológica com todas as dimensões que fogem ao modelo do juízo. Mais tarde, como em *O Anti-Édipo* ou *Crítica e clínica*, o sistema do juízo será combatido com outras armas: o sistema da crueldade, inspirado em Nietzsche e Artaud. Detendo-nos nesse sistema da crueldade, percebemos com grande facilidade que

o inimigo que espreita por trás das ordenações e hierarquias é a transcendência, o juízo divino. Talvez por isso o pensamento de Deleuze, bem como seu conceito de filosofia elaborado com Guattari, desde sempre tenha recusado qualquer hierarquia, mesmo aquela em que a filosofia ocupava o lugar privilegiado de fundamento do conhecimento.

Mas, para estudar mais de perto a crueldade, na busca de alternativas aos sistemas formados por transcendência, pode-se percorrer diferentes caminhos. Aqui, foi escolhido um percurso pelos aliados de Deleuze nesta e em outras matérias, Nietzsche e Artaud, com a ajuda de uma outra, não utilizada por Deleuze e que ele talvez desconhecesse: Clarice Lispector. Uma tal proliferação de conexões parece ser autorizada e até mesmo sugerida por uma filosofia da diferença. Assim, lendo *A paixão segundo G.H.*, podemos imaginar que há uma espécie de comunicação entre esse livro e a *Genealogia da moral* de Nietzsche, como naquelas casas de romances policiais em que, numa biblioteca, retira-se o livro certo da estante para encontrar um desconhecido e inesperado acesso que leva a outro aposento, ou mesmo a um jardim, ou ainda a um penhasco sobre o mar. Uma tal passagem secreta, que, às vezes, serve à fuga do culpado, também poderia existir entre aqueles dois livros; a que nos surgiu foi a seguinte:

E a minha própria inocência? Ela me dói. Porque sei que, em plano somente humano, inocência é ter a crueldade que a barata tem consigo própria ao estar lentamente morrendo sem dor; ultrapassar a dor é a pior crueldade. E eu tenho medo disso, eu que sou extremamente moral. Mas agora sei que tenho de ter uma coragem muito maior: a de ter uma outra moral, tão isenta que eu mesma não a entenda e que me assuste (Lispector 6, p. 150).

Encorajando-nos com o texto de Clarice Lispector, podemos nos aproximar do sistema da crueldade pela inocência que ele supõe e suscita, procurando, contudo, preservar a ligação que há entre esta e a crueldade na figura da barata. A barata, ainda que repugnante, é imprescindível no texto clariceano, pois é o que desencadeia o Acontecimento criado no livro, isto é, o sentido incorpóreo, que não se esgota naquilo que se passa nos corpos, no “estado de coisas”, sendo, no entanto, produzido como efeito de superfície entre os corpos. A barata seria, então, não só o elemento perturbador na vida da personagem, como também o elemento paradoxal sem o qual não há sentido (Cf. Deleuze 4).

Na arte, como na vida, uma mudança parece ser produzida sempre por um elemento desestabilizador, violento, que traz um enigma. Em *A paixão segundo G. H.*, o encontro com a barata propicia uma transformação. Aquela mulher, assaltada pela novidade da barata, depara-se com a impossibilidade de continuar sendo a mesma, de continuar vivendo e pensando da mesma maneira. E nós – porque é sempre bom estar acompanhado para enfrentar o medo – atravessando aquela passagem do livro de Clarice, podemos encontrar outros, como Nietzsche, Deleuze e Artaud, que também experimentaram essa necessidade de se lançar em busca de um pensamento que afirma a vida, o caos, a diferença, mas que seja ainda pensamento, isto é, que saiba captar determinações e não permanecer presa do indiferenciado e do indeterminado.

Esses autores podem ser tomados como aliados numa luta para pensar o inclassificável, o inqualificável, ou seja, o novo, sem submetê-lo a uma organização que iria domesticá-lo, torná-lo familiar e palatável. Ou podemos imaginar que esses autores pertençam a uma horda – no interior da qual não se colocam problemas de filiação – em luta para criar um pensamento que tenha capacidade de ser afetado por acontecimentos, que possa “captar, dirigir e derivar for-

ças” (Artaud 1, p. 19), colocar-nos no fluxo dessas forças e nos retirar da posição de meros espectadores delas, um pensamento que não requer narcóticos para suportar e negar esta vida em nome de uma posterior, um pensamento para inocentes, para os que desejam conquistar para si a inocência.

No entanto, essa inocência pode doer. Idéia estranha esta, especialmente se estivermos por demais envolvidos pela mitologia judaico-cristã. Em tal sistema moral, e porque não dizer, de pensamento, Adão e Eva teriam sido os únicos inocentes. E só antes do pecado original. Apenas naquele tempo era possível ausência de dor. Mas a inocência vislumbrada pela personagem de Clarice Lispector parece estar bem próxima àquela de que fala Nietzsche na *Genealogia da Moral*, uma inocência que é a ausência total de qualquer culpa e dívida², mas que se constitui como uma “segunda inocência”, pois já nascemos num mundo impregnado pelo máximo de sentimento de culpa com “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado” (GM/GM II § 20). Tal sentimento perpassaria toda nossa civilização, contaminando mesmo aqueles que não tiveram formação propriamente religiosa.

Neste ponto, podemos retomar brevemente a gênese do sentimento de culpa tal como apresentada por Nietzsche. A origem material do sentimento de culpa estaria na relação pessoal entre credor e devedor e, de maneira mais oculta, no sentimento de dívida para com os ancestrais humanos e divinos. Do ponto de vista pessoal, aquele que causava um dano, quebrando uma promessa, deixando de quitar uma dívida contraída, era castigado, supliciado. Não para servir de exemplo a outros possíveis infratores, mas para compensar a parte lesada com a possibilidade de causar dor àquele que deve. Nas palavras de Nietzsche, “a compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade” (GM/GM II §5), um direito ao exercício de um certo domínio sobre outrem que suscita um sentimento de superioridade, apreciado com mais entusiasmo

por aqueles que não podiam ter acesso a uma maneira de se sentir superiores que não fosse espezinhando alguém.

Mas, naquela época, em que não era preciso amar ao próximo como a si mesmo, a crueldade era algo aceito e até mesmo festivo. Segundo Nietzsche, é só à medida que o homem passa a repudiar seus instintos que a crueldade começa a ser malvista, o que não significa que vá desaparecendo. A crueldade apenas desvia seu caminho natural em direção ao exterior para voltar-se para dentro, aprofundar-se cada vez mais, constituindo uma alma para o homem. Mas tal alma, ou consciência, é desde o começo, má consciência, por ser fruto de uma crueldade contra si próprio. O homem consegue, com esse admirável mecanismo, espezinhar a si mesmo. Mas é muitas vezes através desse mesmo mecanismo que são produzidas as grandes obras da cultura humana: as artes, as filosofias, as ciências e as morais, como se pode depreender da leitura de alguns aforismos de *Para além de bem e mal*, escrito anterior à *Genealogia da moral* que coloca muitas das questões desenvolvidas no segundo texto³.

Desde o título, mais precisamente do subtítulo, já se pode ver que o texto visa à criação de um pensamento para um tempo por vir; o texto nietzschiano se coloca como *prelúdio a uma filosofia do futuro*. Contudo, tal prelúdio parece ter o intuito não só de preparar ouvintes para a nova filosofia que será criada, mas também seus compositores, os filósofos do futuro ou espíritos muito livres, definindo, inclusive, algumas das virtudes que deverão ter e alertando contra certos perigos a evitar, como a ingenuidade, por exemplo.

O grau máximo de ingenuidade seria acreditar que se pode alcançar uma verdade pronta que se daria ao pensador de boa vontade munido de bom senso, acreditar na objetividade. O antídoto para tal ilusão seria o perspectivismo, ou seja, a compreensão de que cada verdade engendrada pelos homens deve ser entendida em conexão com os valores que ela cria, ou de que depende, com o

modo de vida a que corresponde ou pretende instaurar, com o jogo de forças e impulsos do qual resultou. Esse tipo de consideração é que permite a Nietzsche colocar num mesmo balaio de gatos quase todas as filosofias anteriores, na medida em que pretendem ser objetivas, e denunciar sua ilusão fundamental. Mas, para Nietzsche, há ilusão também nos ideais modernos, nas propostas filosófico-políticas de seus contemporâneos. Os ideais democráticos, por exemplo, seriam uma tentativa de mascarar o caráter avassalador da vontade de potência, assim como o “utilitarismo ou eudemonismo” esconderiam uma vontade de “abolir o sofrimento” (JGB/BM § 225)⁴.

Se nos detivermos um pouco neste ponto, podemos ao menos pressentir uma questão que diz respeito à ontologia, ou seja: se Nietzsche pensa que os múltiplos impulsos são expressão da vontade de potência, sendo a consciência, e também o pensamento, um desses impulsos, como poderia aceitar que o pensamento fosse substancialmente distinto do corpo e, mais ainda, servisse para depreciá-lo? Segundo a leitura deleuziana de Nietzsche, a doutrina da vontade de potência é precisamente a tentativa de “definir o corpo em devir, em intensidade, como poder de afetar e ser afetado” (Deleuze 2, p. 146). Mas esse corpo não é oposto à razão nem é o puro corpo empírico, morada de células, reações químicas e neurotransmissores. É um corpo que se cria independente dos fins designados por Deus para o organismo, como estratégia de fugir da dívida infinita para com a divindade.

É preciso inventar um pensamento, e uma prática correspondente, em filosofia tanto quanto em arte, que não “separa o corpo do espírito, nem os sentidos da inteligência”, para falar como Artaud (Artaud 1, p. 11). Isto significa empreender uma luta contra o juízo divino que distribui as coisas, inclusive as imateriais, em alto e baixo, bom e mau, criando um mundo doloroso, mas organizado, porque nega o que foi posto em baixo, classificado como inferior. Para isso, tal pensamento não pode aceitar submeter-se a nenhum valor

transcendente, não pode admitir, como diz Deleuze, que a vida seja julgada em nome de valores superiores, nem mesmo se um tal valor for a verdade. Ao mesmo tempo, para atingir uma vida e uma força para além do que se vê, uma “vitalidade integral” que abriria todas as possibilidades para o homem (inclusive as não humanas) – como quer Artaud – o corpo concebido como organismo é pouco. Assim, tal pensamento pede também um outro corpo, um corpo pleno, um corpo sem órgãos que foge da ordem do juízo divino, não sendo mais organismo, para ser como o pensamento de uma bailarina, que encontra a mais sublime alegria na dança porque teima em obrigar seu corpo a se transformar em cisne, com movimentos que não lhe são naturais.

Dissemos que os movimentos da bailarina não são naturais, mas é necessário reparar esta afirmação, pois ela depende da concepção de natureza que se tenha. Para Nietzsche, o natural para um artista é obedecer a uma série de leis e condições que se lhe apresentam como necessárias, pois não consegue criar sem elas. A bailarina movimenta seu corpo de uma maneira, – que pode parecer quase impossível ao espectador – e não de outra, segue uma coreografia, porque sua arte assim o determina. Mas seu corpo não é desprovido de ordem, não é mera dissolução no caos, apenas a ordem que ele instaura não obedece a qualquer princípio externo ao que nele se passa (no caso da bailarina, a dança e os afectos que ela põe em circulação, bem como os efeitos que ela busca provocar em outrem).

Para conquistar a inocência de não dever nada a Deus e ter uma moral isenta, isto é, para sair do sistema do juízo, é preciso ter a coragem de viver e pensar em imanência com o real sem a garantia de uma instância organizadora suprema, de estar disponível para o carácter avassalador das forças da vida fazendo o novo surgir ao invés de querer julgá-lo. Mas tudo isso pode doer, pode ser cruel porque, ao romper com o juízo de Deus e sua ordenação, ao

prescindir de valores superiores como critérios para julgar o existente, não mais se pode prever os acontecimentos com segurança, porque o corpo, tornado corpo sem órgãos, constitui uma exploração e expansão dos limites do corpo, e o pensamento, que não se separa do corpo, experimenta um uso das faculdades que não supõe nenhuma hierarquia entre elas, nenhum acordo ou harmonia prévios. Então, pensar e viver torna-se muito perigoso. Tanto que, às vezes, fica cansativo. Para isso existem as paradas, para que possamos descansar.

Mas, se nos descuidarmos, corremos o risco de ser novamente capturados por um Deus credor. Ou, irremediavelmente vencidos pelo cansaço, pode acontecer de quisermos repousar à sombra de um ideal transcendente qualquer, como, por exemplo, um ideal de verdade científica que se julga capaz de desvendar totalmente o mistério das coisas, ou, ainda, uma medicina que se constitui como técnica de saber sobre o corpo. Um saber que já é, desde o início, uma prescrição de como o corpo *deve* funcionar para ser considerado normal. O discurso médico, com a pretensão de deter a verdade dos corpos, pode chegar a ser um discurso de terror (por exemplo, a ameaça que paira sobre os fumantes, supostamente condenados a uma infinidade de doenças e disfunções). Tendo em vista esse tipo de julgamento, não é de espantar que Artaud tenha declarado guerra aos órgãos. Um tal espírito aventureiro prefere o risco ao conforto, mesmo porque já não pode sentir-se à vontade sob nenhuma transcendência, não consegue mais se enquadrar no sistema do juízo de Deus. Precisa buscar, então, a leveza da inocência, colocando-se no sistema da crueldade.

Artaud, argumentando em favor da criação de um teatro da crueldade, diz que “sem um elemento de crueldade na base de todo espetáculo, o teatro não é possível. No estado de degenerescência em que nos encontramos, é através da pele que faremos a metafísica penetrar nos espíritos”. Uma tal crueldade, entendida como “ape-

tite de vida, rigor cósmico e necessidade implacável” (Artaud 1, p. 133), como vontade de submissão à necessidade da vida, não implica necessariamente “dilaceramento carnal” (*idem*, p. 131). Não é preciso confundi-la com uma “efervescência de apetites perversos e que se expressam através de gestos sangrentos, como excrescências doentias numa carne já contaminada” (*idem*, p. 145).

Querer a crueldade seria, portanto, querer a maneira implacável com que a vida, pensada como vontade de potência, exerce-se em tudo, levando cada força a seu ponto máximo, a despeito do que qualquer moral humana estabeleça, de maneira contingente, como bem e mal. Caminhar para o sistema da crueldade seria, assim, escapar da culpa. Seria preciso, nesse caso, viver de maneira a “repelir constantemente para longe de nós tudo aquilo que deseja morrer”, sendo “cruel, impiedoso para tudo que envelhece e enfraquece em nós e mesmo além” (FW/GC § 26), para que seja possível afirmar inteiramente, “apreender sempre como beleza o que há de necessidade nas coisas” (*idem*, § 276). Assim, quando nos furtamos ao julgamento que se exerce *sobre* a vida, encontramos o que Clarice Lispector chama de “o gosto do vivo”, conseguimos seguir o fluxo da vida, pensar criando e nos instaurando num plano de imanência, percebendo a delicadeza e a inocência da matéria:

Ah, meu amor, as coisas são muito delicadas. A gente pisa nelas com uma pata humana demais, com sentimentos demais. Só a delicadeza da inocência ou só a delicadeza dos iniciados é que sente o seu gosto quase nulo. Eu antes precisava de tempero para tudo, e era assim que eu pulava por cima da coisa e sentia o gosto do tempero.

Eu não podia sentir o gosto da batata, pois a batata é quase a matéria da terra; a batata é tão delicada que – por minha incapacidade de viver no plano de delicadeza do gosto apenas terroso da batata – eu punha minha pata humana em cima dela e quebrava a sua delicadeza de coisa viva. Porque o material vivo é muito inocente (Lispector 6, p. 150).

Abstract: The theme of cruelty plays a crucial role in Nietzsche's acid analysis of what he calls natural history of morals. We aim at connecting Nietzsche's thinking with those of some other authors - like Antonin Artaud and Clarice Lispector - in order to develop a theme, which has been picked up from Deleuze's own philosophy: the idea of a cruelty system as a possibility to avoid all kinds of transcendent organization system.

Keywords: cruelty – morals – body – immanence

notas

- ¹ Para uma discussão mais detalhada a propósito da univocidade em Deleuze e sua relação com Nietzsche como “precursor sombrio”, ver: ORLANDI 10.
- ² Conforme Paulo César Souza, tradutor da *Genealogia da Moral*, uma mesma palavra alemã (*Schuld*) é usada tanto para dizer culpa quanto dívida.
- ³ Em JGB/BM § 229, Nietzsche diz que “quase tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade”.
- ⁴ Encontra-se também neste aforismo a idéia de que a cultura superior se dá pelo exercício da crueldade do homem contra si mesmo, ou de que a “excelência humana” é criada pela “disciplina do sofrer, do grande sofrer”.

referências bibliográficas

1. ARTAUD, A. *O teatro e seu duplo*. Tradução: Teixeira Coelho. São Paulo: Editora Max Limonad, 1984.
2. DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
3. _____. *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado Rio de Janeiro: Graal, 1988.
4. _____. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.
5. _____. & GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
6. LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
7. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução: Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Editora Hemus, 1976.
8. _____. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
9. _____. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
10. ORLANDI, L. B. L. *Nietzsche na univocidade deleuziana*. In: LINS, D. (org.). *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
11. ROGOZINSKI, J. *La fêlure de la pensée*. Magazine littéraire, n° 257, setembro de 1988.

