

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

Sobre a forma mercadológica do ideal ascético*

On the market form of the ascetic ideal

Elias Russini 

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo, com bolsa Fapes. Contato: elias.russini@edu.ufes.br

Resumo: A hipótese deste artigo diz respeito à possibilidade de leitura e apresentação do conceito nietzschiano de *ideal ascético* em uma concepção dialética. Nietzsche, no aforismo 26 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, oferece indícios de que a própria estrutura do conceito se encontra em uma forma mercadológica. Os conceitos satélites do ideal ascético, como “sacerdote ascético”, “ressentimento” e “culpa”, também apresentam a mesma característica dialética, reforçando a tese da crítica nietzschiana. Então, para compreender melhor esse conjunto hipotético, recorreremos ao conceito de mercadoria e fetichismo de Karl Marx, no livro I do *Capital*, com o objetivo de aprofundar a própria forma mercadológica na dinâmica dos ideais ascéticos.

Palavras-chaves: Ideal ascético. Dialética. Mercadoria. Fetichismo.

Abstract: The hypotheses of this paper follow the formulation and the presentation that the Nietzschean concept of ascetic ideals could be understood in a dialectic form. Because, of the way the genealogist structures the concept, it occurs in a market dynamic. And, the concepts satellites that structure the ideal acetic platform, how, for example, “priest”, “ressentiment” and “guilt” carry on the same mark dialectic for the purpose critique in Nietzsche. To understand a better way of this hypothesis, we apply the concept of commodity and fetishism of Karl Marx, in the first book Capital, with the aim of deepening the marketing form of the dynamic of ascetic ideals.

Keywords: Ideal Acetic. Dialectic. Commodity. Fetishism.

* Este artigo é um recorte da dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Universidade Federal do Espírito Santo, que também foi financiada pela Fapes. Meus agradecimentos especiais aos amigos Carlos Vinícius, Hailton Guiomarino e Lucas Lessa, por terem contribuído para redação final do texto. Além do mais, não poderia deixar de agradecer aos avaliadores da Revista Estudos Nietzsche pela leitura atenta e crítica do texto. Por último, e não menos importante, agradeço ao meu orientador Jorge Viesenteiner pelas considerações feitas na escrita e nas abordagens deste artigo.

I. Introdução

Na esteira dos últimos artigos publicados sobre os ideais ascéticos no Brasil,¹ este segue a mesma característica de apresentação do conceito de ideal ascético em Nietzsche. Mas, além disso, buscamos entender o próprio conceito em sua demanda mercadológica. Em outras palavras, a problemática segue a compreensão da leitura dos ideais ascéticos em uma forma *dialética*, uma vez que o próprio Nietzsche apresenta o ideal ascético em uma aparência *contraditória* e *autocontraditória* (*Selbstwiderspruch*) (cf. GM III 11)². Da mesma maneira, o modo como o genealogista escolhe entendê-lo dá ensejo a trabalhá-lo dialeticamente, dado que o filósofo expõe a dinâmica dos ideais ascéticos em metáforas econômicas.

Todo o meu respeito ao ideal ascético, *na medida em que é honesto!* enquanto crê em si mesmo e não pega nos prega peças! Mas eu não suporto todos esses percevejos coquetos, cuja ambição é insaciável em farejar o infinito, até por fim o infinito cheirar a percevejos; não gosto desses tímulos caídos que parodiam a vida; não desses fatigados e consumidos que se revestem de sabedoria e olham “objetivamente”; não gosto dos agitadores fantasiados de heróis que usam o capuz mágico do ideal em suas cabeças de palha; não gosto dos artistas ambiciosos que posam de sacerdotes e ascetas e no fundo não passam de trágicos bufões; tampouco me agradam esses novos especuladores em idealismo, os antissemitas, que hoje reviram os olhos de modo cristão-ariano-homem-de-bem, e, através do abuso exasperante do mais barato meio de agitação, a afetação moral, buscam incitar o gado de chifres que há no povo (— o fato de que *toda* espécie de charlatanismo espiritual obtenha sucesso na Alemanha de hoje tem relação com o inegável e já evidente *definhamento* do espírito alemão, cuja causa eu vejo em uma dieta demasiado exclusiva, composta de jornais, política, cerveja e música wagneriana, juntamente com o pressuposto para essa alimentação: a clausura e a vaidade nacionais, o forte, porém estreito, princípio de “*Deutschland, Deutschland über alles*”, e também a *paralysis agitans* [paralisia que agita, isto é, doença de Parkinson] das “ideias modernas”). A Europa de hoje é rica e inventiva sobretudo em meios de excitação, parece nada mais necessitar senão estimulantes e aguardentes: daí também a imensa falsificação de ideais, essas fortíssimas aguardentes do espírito, daí também o ar repugnante, malcheiroso, mendaz, pseudoalcoólico, que em toda parte se encontra. Quisera saber quantos carregamentos de arremedo de idealismo, de atavios de heróis e matracas de ressonantes palavras, quantas toneladas de licorosa compaixão (nome da firma: *la religion de la souffrance* [a religião do sofrimento]), quantas muletas de “nobre indignação” para socorro dos pés-chatos do espírito, quantos *comediantes* do ideal cristão-moral deveriam ser exportados hoje da Europa, para que com esta superprodução abre-se uma nova possibilidade de *comércio*, evidentemente há um novo “negócio” a fazer com pequenos ídolos de ideais e correspondentes “idealistas” — não se deixe de ouvir esta clara alusão! (GM III 26)

¹ Helmut Heit (2017), Oswaldo Giacoia (2017), Clademir Araldi (2019), Jorge Viesenteiner (2021).

² As passagens de Nietzsche usadas em alemão foram consultadas no site: <http://www.nietzschesource.org/>

Nietzsche deixa claro nesse aforismo que o ideal ascético tem um funcionamento dinâmico. Ele se transforma e consegue se expandir a partir de um “mercado” competitivo da moralidade e, dessa forma, modifica-se e se eleva na forma de ideais ascéticos. Além do mais, ele seleciona três palavras ligadas à economia: superprodução (*Überproduktion*), comércio (*Handels-Möglichkeit*) e, por último, negócio (*Geschäft*). Desse modo, na dinâmica do ideal ascético, é possível visualizar esse ideal na forma de *mercadoria* no qual, por trás de todo artigo comercial, está seu *valor*, seja o valor econômico ou, no caso do ideal ascético, o aspecto do valor moral. Nós acreditamos, tendo em vista nossa leitura de Nietzsche, que esses dois estão intrinsecamente interligados. Há outras passagens, por exemplo, em que ele se refere ao sacerdote ascético como aquele que financia o futuro – “[...] eles somente são os *fiadores* do futuro” [“sie allein sind die *Bürger* der Zukunft³”] (GM III 14).

Diante disso, nossa interpretação do ideal ascético seguirá com intuito de entendê-lo a partir de sua forma mercadológica, que é produzida, reproduzida e transformada por um “mercado moral”.⁴ Sem esquecer da figura central que mobiliza esse conceito, que é o sacerdote ascético; o próprio é uma mercadoria que estabelece no interior de um “metabolismo social” das mercadorias dos ideais ascéticos. Além do mais, gostaríamos de destacar que a concepção de um “mercado moral” já se encontra desde a relação entre credor-devedor, quando o próprio Nietzsche escreve “que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’” (GM II 4). Com isso, destaca-se uma crítica moral-econômica do próprio genealogista. Afinal, por meio do contrato social com o credor, “o devedor [...] empenha ao credor, para o caso de não pagar,

³ Neste aforismo, inclusive, ele utiliza a palavra “*Bürger*”, justamente porque carrega um sentido semântico que dá um entendimento econômico da palavra “fiador”.

⁴ Gostaria de destacar aqui dois textos que retratam uma dialética entre moral e economia, da mesma maneira que gostaríamos de retratar neste artigo. O primeiro deles, não muito conhecido, é o “*Excertos dos livros de James Mill Éléments d’économie politique*”, de Karl Marx, conhecido na pesquisa marxista e da teoria crítica como os cadernos de Paris de 1844. Como destaca Luiz Philippe de Caux: “tudo leva a crer que foram escritos por Marx logo depois da redação dos cadernos que compuseram os *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*” (DE CAUX, 2016, p. 94). Além do mais, como ele escreve, esse texto também foi recuperado pela pesquisa para caracterizar uma possibilidade de leitura de uma teoria do reconhecimento em Marx, capitaneado por Michael Quante. Contudo, uma questão que não poderia deixar passar é a relação da ideia do contrato entre o credor e o devedor que é posta nesse texto por Marx: “é óbvio que o credor, além da garantia *moral*, tem também a garantia da coação jurídica e ainda garantias mais ou menos *reais* por seu homem [...] O crédito é o juízo *econômico* sobre a moralidade de um homem. No crédito, o próprio homem se tornou o mediador da troca no lugar do metal ou do papel, não como homem, mas sim com a *existência de um capital* e dos *juros*” (MARX, 2016, pp. 150-151). O segundo texto é uma passagem de Adorno e Horkheimer em a *Dialética do Esclarecimento*, no capítulo “Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento”, que acaba por reforçar a crítica da concepção política do fascismo que está baseada na relação dialética entre economia e moral; então, eles escrevem que “a sociedade atual, onde os renascimento e os sentimentos religiosos primitivos, bem como o legado das revoluções, estão à venda no mercado; onde os chefes fascistas negociam atrás das portas o território e a vida das nações, enquanto o público esperto calcula o preço do rádio; a sociedade, onde a palavra que a desmascara se legitima por isso mesmo como recomendação para a admissão no banditismo político; essa sociedade, na qual a política não é mais somente um negócio, mas o negócio é a política inteira” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 143).

algo que ainda ‘possua’” (GM II 5). Posteriormente, o próprio Nietzsche entende que:

O sentimento de culpa, de obrigação pessoal, para retomar o fio de nossa investigação, teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar — isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso de orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. [...] Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld*], direito, obrigação, compensação, foi *transposto* para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro” (GM II 8).

Enquanto uma crítica genealógica, é desse ponto que gostaríamos de partir com a nossa hipótese, i.e., apresentar o sacerdote ascético — sob um viés negativo do ideal ascético — e analisá-lo a partir da compreensão que tanto a moral quanto a economia são instrumentos de poder e, com isso, estabelece o seu *regime de signos* calcado em um “sistema de crédito”⁵ dual; ou seja, a moral e a economia se entrelaçam e coabitam ao mesmo tempo e espaço. Efetivamente, ele consegue transitar entre as “duas” esferas em um processo de retroalimentação contínua e unificada do seu sistema de dominação. Dessa forma, para caracterizar melhor nossa hipótese, a primeira parte deste artigo se concentra em explicar alguns conceitos em Marx, na segunda parte explicamos de que maneira são produzidas e consumidas as “mercadorias” no ideal ascético; por último, destacamos a relação dialética entre o sacerdote ascético e o escravo da moral.

Em termos metodológicos, gostaríamos de destacar que, diante desse percurso hipotético inicial, será feita a apresentação da dialética marxiana sobre o capital. Posteriormente, serão introduzidos os modos de representação da mercadoria e das relações sociais reificadas do trabalho humano e, então, poderemos doravante investigar os possíveis “modos de configuração” do ideal ascético, da mesma maneira as suas respectivas categorias, como por exemplo, o próprio sacerdote ascético e os usos do ressentimento. Além do mais, destacamos que, pela maneira como Nietzsche expõe o “comércio” dos ideais ascéticos, torna-se interessante e possivelmente plausível abordá-lo a partir da lente crítica do Marx tardio, com o objetivo de integrá-lo na interpretação que busco fazer do papel hermenêutico da concepção de *totalidade* em Theodor W. Adorno, encontrado na *Dialética Negativa* (2009), que evidencia, mesmo que

⁵ O conceito “sistema de crédito” se encontra em Adorno (cf. 2007, p. 66).

indiretamente, a própria dinâmica mercadológica do ideal ascético. Mas, é claro, deve ser feito um longo e cuidadoso trabalho filológico e filosófico. Sendo assim, ao longo do artigo foi acrescentado, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé, as possíveis assimilações marxianas para desenvolver e incorporar à análise ao conceito ao ideal ascético, com o objetivo de não perder de vista a própria letra nietzschiana e, com isso, cumprir o objetivo de entender as maneiras como são *produzidas* e *reproduzidas* as mercadorias do ideal ascético, assim como procurar expor as formas de dominação do sacerdote ascético.

II. Sobre o conceito de mercadoria em Karl Marx

Uma maneira de ampliar e entender a metáfora econômica no interior do ideal ascético pode se dar da mesma maneira como Karl Marx trabalhou com o conceito de mercadoria em *O Capital*. No entanto, inicialmente, é preciso fazer um outro comentário metodológico. Por mais que haja trabalhos recentes que fazem uma aproximação entre Marx e Nietzsche, este artigo não pretende apontar nenhuma semelhança ou até mesmo pontos de convergência e divergência entre os autores (cf. HEIT, 2018). Na verdade, o modo como Marx aborda o conceito de mercadoria pode ajudar a entender e verticalizar a forma como o ideal ascético se apresenta. Com isso, em um primeiro momento, será feita uma abordagem da dialética marxiana, para entender tanto a forma *comercial* por trás do ideal ascético, quanto a forma dialética em que ele se apresenta. A ideia de uma interlocução entre Nietzsche e Marx possui o intuito de articular os seus respectivos conceitos a fim de dar mais profundidade ao entendimento dos “modos de produção” do próprio ideal ascético. Por isso, não será feita uma aproximação filosófica das obras dos autores, ou uma mera literatura comparada.⁶ À vista disso, parece vantajoso recorrer à forma da mercadoria e à lógica do capital, a partir da filosofia de Marx, tendo em vista que

⁶ O modo como será abordado Marx neste artigo, principalmente, tanto com o conceito de dialética, será a partir das “novas leituras” (neue Marx-Lektüre), surgida na Escola de Frankfurt, na década 50-60, com os orientandos de Adorno (Han-Georg Backhaus, Helmut Reichelt e Alfred Schmidt). Também há outros nomes fora do eixo frankfurtiano, como o do Roman Rosdolsky, em seu clássico texto: “Gênese e Estrutura do Capital” (1968). O que essas leituras têm em comum são as pretensões de desvencilharem-se das leituras meramente economicistas de *O Capital*, assim como da concepção determinista da história e, por fim, de uma dialética redutivista da história. Como escreve Amaro Fleck: “O primeiro traço distintivo da *Nova leitura de Marx* frente ao marxismo ocidental [e, também, ao marxismo tradicional], é a ênfase sobre o projeto marxiano de oferecer uma *crítica* da economia política, em vez de uma economia política alternativa. Assim, se o marxismo ocidental costumou interpretar *O Capital* como uma teoria econômica que teria sido escrita a partir da perspectiva dos trabalhadores (e que, portanto, denuncia a exploração do trabalho contida na obtenção de mais-valor, em vez de legitimá-la), a Nova leitura vai ressaltar que *O Capital* não busca construir uma teoria econômica, mas mostrar como a própria pretensão de tal teoria está vinculada a um tipo de sociedade muito específico no qual o trabalho assume a forma padrão de trabalho assalariado e seu produtor o de mercadoria. Se a ciência econômica burguesa era capaz de mostrar como a sociedade estava estruturada, a crítica da economia será capaz de mostrar que tal estrutura é dinâmica e transitória, desnaturalizando a formação social existente e mostrando que ela é apenas uma dentre muitas formações históricas contingentes” (2019, p. 163).

as categorias de “ideal ascético” e “sacerdote” estão permeadas de metáforas econômicas, o que oferece uma via para compreender os dois conceitos nietzschianos em uma ordem competitiva e comercial. Por isso, ao longo da terceira dissertação, o genealogista escolhe apresentar o conceito, ora como ideal ascético, em sua forma singular, ora também como *ideais ascéticos*, no sentido plural do conceito.

Como escreve Marx, na abertura do primeiro capítulo de *O Capital*, “a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria” (MARX, 2013, p. 113). Diante disso, a nossa investigação com o conceito de ideal ascético não seria diferente, levando em conta que se torna importante evidenciar como são “fabricados” ideais no conjunto do comércio moral. Ou seja, como são produzidas as mercadorias dos ideais ascéticos? Como esses ideais são comercializados? Além do mais, torna-se importante destacar a necessidade de investigar o ideal ascético em sua “forma elementar”, i.e., nas múltiplas maneiras em que ele “aparece”, em razão de que ao longo da história do ideal ascético, dada a sua complexidade, ele tomou diversas formas e diversas identidades para se reproduzir e dar continuidade a esse sistema de produção e reprodução dos valores morais.

Apresentado esse primeiro ponto, torna-se necessário fazer outro comentário de natureza metodológica. Em termos de esclarecimento, a maneira como Marx apresenta o conceito de dialética em *O Capital* não se dá na forma histórica, mas na forma lógica.⁷ Com efeito, escreve Marx no posfácio da segunda edição do *Capital*: “Sem dúvida deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de ser apropriar da matéria em seus detalhes, analisar diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno”. Ao se certificar da tarefa de caracterizar e descrever logicamente “o movimento real” do capital, o filósofo alemão examina que: “a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori” (MARX, 2013, p. 90). A partir deste ponto, Marx confirma que o modo de

⁷ No clássico texto *Exposição e método dialético em “O Capital”* (1982), Marcos Müller escreve: “Dialética significa em *O Capital* primeiramente e, também, predominantemente, o ‘método/modo de exposição’ crítica das categorias da economia política, o método de ‘desenvolvimento do conceito de capital’ a partir do valor, presente na mercadoria, enquanto ela é a categoria elementar da produção capitalista que contém o ‘o germe’ das categorias mais complexas. O conceito fundamental, aqui, para o Marx crítico da economia política, é o de ‘exposição’, ‘método de exposição’, que designa o modo como o objeto, suficientemente apreendido e analisado, se desdobra em suas articulações próprias e como o pensamento as desenvolve em suas determinações conceituais correspondentes, organizando um discurso metódico” (1982, p. 02). Jorge Grespan (2012), enfatiza que *O capital* não deve ser lido como “uma narrativa histórica”: “Embora o objetivo de *O capital* não seja uma narrativa histórica, suas categorias têm como referência um objeto historicamente constituído — não a forma eterna, natural e única da produção social — de modo que muitas vezes as passagens da apresentação dependem de pressupostos históricos, evidenciando a impossibilidade de uma mera dedução lógica dos conceitos” (GRESPLAN, 2012, pp. 15-16).

apresentação do capital se dá em uma “dupla determinação”, ou seja, uma “força totalizante e contraditória — que define seu conceito”. Logo, o próprio conceito de dialética nesse contexto se dá na forma de *investigação* de um *objeto*, que no caso do Marx, é o próprio capital e as suas respectivas categorias.⁸

É deste ponto inicial que surge a categoria da mercadoria. Em primeiro lugar, ela “deve ser considerada sob um duplo ponto de vista”: a) o da qualidade; e b) o da quantidade; i.e., no interior dessa bifurcação utilitarista da mercadoria, é possível visualizar como os espaços sociais percebem e, também, consomem. Nesse caso, a duplicação serve para visualizar as camadas de revestimento do seu *valor de uso*, que é intrinsecamente denotado a sua *qualidade*, mas, também, a sua *quantidade* que se efetiva no *valor de troca*. Porém, como determina Marx, em termos de “valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferente”, e então, o que sobra deste cálculo final da soma entre os dois componentes, é apenas uma propriedade: todas são “produtos do trabalho” humano acumulado (MARX, 2013, pp. 113-116). No entanto, ele pergunta: “como medir a grandeza de seu valor?” E responde logo em seguida que o valor de uma mercadoria está intrinsecamente localizado no tempo de serviço, isto é, no “tempo de trabalho socialmente necessário” para ser efetivada a forma dela. Então, o cerne de toda mercadoria está localizado na efetivação do trabalho.

Com isso, Marx separa a categoria do trabalho em duas dimensões (a. concreta; b. abstrata), isso porque toda mercadoria está balizada espacialmente no valor de um “processo social”, bem como localizada dentro “uma enorme coleção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 113). Por isso, a necessidade de uma duplicidade do trabalho no capitalismo, pois, enquanto mediação natural “entre homem e natureza” (MARX, 2013, p. 122), encontrada nas mais diversas formas sociais em termos históricos, o trabalho bifurcado em duas dimensões ajuda a entender outra realidade do próprio trabalho, que é a sua forma abstrata. Em outras palavras, no conjunto de acumulação das mercadorias, o trabalho é calculado a partir da abstração do “dispêndio de trabalho humano”, ou seja, nesse específico componente encontra-se o *valor* de uma mercadoria.

Logo, para Marx, as mercadorias estão localizadas em uma “unidade social”, posto que todas possuem “objetividade de valor” e, dessa forma “ela só pode se manifestar numa relação social com as mercadorias” (MARX, 2013, p. 125). Portanto, no interior desse processo de sociabilidade de valor mercantil,

⁸ Como escreve Müller (1982, p. 04): “Conforme a esta exigência, o verdadeiro concreto da realidade capitalista não é dado pela experiência direta da circulação de mercadoria e pelo movimento dos preços, isto é, pelas categorias da circulação, mas é o resultado de um processo de pensamento que reconstrói a constituição sistemática do capital a partir das determinações mais simples, abstratas e aparentes da produção capitalista (mercadoria, valor, dinheiro, circulação), para chegar às mais ricas e concretas e essenciais, através da explicitação das categorias da produção a partir da lei da valorização (mais-valia, exploração, tempo de trabalho, trabalho necessário e excedente, mais-valia absoluta e relativa, cooperação, divisão do trabalho, maquinaria, trabalho assalariado, reprodução e acumulação, para indicar algumas das principais categorias do Livro I de *O Capital*).

algo se concretiza no capital, que é justamente a “manifestação do valor”, na forma da convenção do dinheiro. Como escreve Jorge Grespan: “O dinheiro é o equivalente geral porque outras mercadorias projetam nele seu valor e se apresentam como simples valores de uso, como se o dinheiro, desse modo, é que lhes atribuisse um valor” (GRESPLAN, 2021, p. 35).⁹

Posteriormente, Marx explica melhor a dinâmica da mercadoria, e ele a define de maneira fluida, isto é, a mercadoria não depende apenas do processo do trabalho objetivado, mas de um “metabolismo social”, que nesse caso pode variar ou mudar completamente o valor final de uma determinada mercadoria.¹⁰ Por conta disso, um produto qualquer pode satisfazer “uma necessidade social” em determinado momento, no entanto “amanhã é possível que ele seja totalmente ou parcialmente deslocado por outro tipo de produto semelhante” (MARX, 2013, p. 180). Dessa forma, o valor de uma mercadoria é altamente dependente desse metabolismo social, que no fim é dinâmico e pode transformar o valor final.

É a partir do terreno da mercadoria e do dinheiro que surge a teoria do *fetichismo* de Marx. Segundo ele, uma mercadoria qualquer, enquanto se apresenta apenas como valor de uso, não possui nenhum “segredo”, pois ela está vinculada ao trabalho humano e à utilidade. No entanto, na estrutura do capital, quando um objeto qualquer se transforma em mercadoria, isto é, em valor de troca, ele acaba por se tornar uma “coisa sensível-suprassensível” (*sinnlich übersinnlich*). Em outras palavras, na cristalização do engendramento das mercadorias, que também “assume uma forma social”, o trabalho assume a mesma configuração mercadológica. Em resumo, Marx escreve: “A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos de trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 2013, pp. 146-148). Para resumir o argumento, o filósofo alemão escreve:

Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados constitui o trabalho social total. Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca. Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre

⁹ Assim como destaca Amaro Fleck, o dinheiro enquanto uma mercadoria só existe como valor de uso, transformando-se em uma “encarnação do gênero valor, valor que é uma propriedade compartilhada por todas as mercadorias e por nada mais” (FLECK, 2012, p. 149).

¹⁰ “Na medida em que processo de troca transfere mercadorias das mãos em que elas não são valores de uso para as mãos em que elas o são, ela é metabolismo social. O produto de um modo útil de trabalho substitui o produto de outro. Quando passa a servir de valor de uso, a mercadoria transita da esfera da troca de mercadorias para a esfera do consumo. Aqui, interessa-nos apenas a primeira dessas esferas. Temos, assim, de considerar o processo inteiro segundo o aspecto formal, isto é, apenas a mudança de forma ou a metamorfose das mercadorias, que medeia o metabolismo social” (MARX, 2013, p. 178).

os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores. A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas (MARX, 2013, p. 148).

O filósofo alemão continua: “A determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias” (MARX, 2013, p. 150). Com isso, o autor está enfatizando que a dinâmica do trabalho reificado, impõe uma forma “opaca” nas relações sociais (cf. FLECK, 2012), pois nessa relação de “produção historicamente determinada”, cria-se uma ilusão de que o dinheiro ou uma mercadoria qualquer, por exemplo, “não expressam uma relação social de produção, mas atuam na forma de coisas naturais dotadas de estranhas propriedades sociais” (MARX, 2013, p. 157). Consequentemente, inverte-se a relação entre sujeito e objeto no mundo trabalho, ou seja, como argumenta Grespan, o mercado torna-se o agente por trás do objeto, que nesse caso, é o sujeito colocado em uma dinâmica reificada, uma vez que “o trabalho é o verdadeiro sujeito criador de valor, mas é dominado pelo capital e submetido à tirania dos meios de produção, que usurpam sua posição e se apresentam como sujeito que organiza e comanda o processo” (GRESPLAN, 2021, p. 53). Então, para Marx, essa forma reificada e fetichista da organização econômica e social é o nexos elementar da produção da dominação dos seres humanos (MARX, 2013, p. 156).¹¹

III. A dimensão negativa do ideal ascético

Segundo Giacoia, “é necessário distinguir tanto entre os tipos de ascetas quanto entre os meios de que se valem”, pois pode surgir, em um horizonte social, a possibilidade da “instrumentalização dos ideais ascéticos” (2014, pp. 146 e 152). Dessa forma, entendemos que, assim como a mercadoria para Marx tem um “duplo caráter” (valor de uso; valor de troca), o ideal ascético opera da mesma forma, uma vez que, segundo a nossa interpretação, existem duas dimensões na forma do ideal ascético, respectivamente a forma mercadológica (negativa) e a dimensão positiva ou “inocente”, como caracteriza Giacoia.¹² Um dos responsáveis pela configuração negativa é o próprio sacerdote ascético. Por

¹¹ Nota-se que não foi utilizado o conceito “reificação”, mas, sim, o termo “reificado” (e a expressão “relações reificadas” por Marx), pois quem cunhou o conceito de reificação foi Lukács, em seu livro *História e consciência de classe* (1923). Para estruturar o conceito ele utilizou justamente Marx (cf. HONNETH, 2018, p. 31). Todavia, para garantir uma relação filológica entre Marx e Nietzsche, optou-se por manter o adjetivo em alemão: *sachlich*.

¹² Por exemplo, Giacoia delimita que figuras como Jesus e Buda, “constituem figuras sublimes de renúncia à vontade de poder, uma modalidade não nietzschiana de autossupressão da vontade de poder” (GIACCOIA, 2014, pp. 150-151).

conta disso, será utilizado o *procedimento* da dialética negativa para conseguir expor as contradições que aparecem nos usos do ideal ascético pelo sacerdote. Em termos de esclarecimento, a escolha da dialética negativa não é arbitrária, haja vista que ela é “um procedimento para lidar única e exclusivamente com os objetos contraditórios” (FLECK, 2015, p. 171). Para Adorno, a “difusão do princípio [de troca] transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (ADORNO, 2009, p. 128). Sendo assim, interpretamos que o ideal ascético aparenta ter uma dimensão (falsa) de totalidade, na medida em que as respostas são mobilizadas para lidar e responder ao devir do “comércio” moral.¹³

A partir desse idealismo, o ideal ascético nas duas dimensões *reduz o sofrimento à mera culpa do sujeito que sofre com o respectivo padecimento*. No entanto, só é possível diferenciar esses dois polos a partir de uma linha tênue em que o sacerdote ascético vai operar e mobilizar as respostas para lidar com o sofrimento dos seus súditos. Devido a isso, o sacerdote ascético anexado à lógica do mercado, i.e., na sua dimensão negativa, é “um campo minado de contradições” (GIACOIA, 2014, p. 143), uma vez que transporta o vocabulário econômico para uma dimensão da economia moral. Por isso, é preciso pensar que essa lógica do ideal ascético é retroalimentada e afetada pela externalidade da troca real da mercadoria no mundo do capital. Ou seja, da mesma maneira que a mercadoria é afetada por algo externo e, por conta disso, pode perder ou até mesmo expandir o seu *valor*, o ideal ascético opera da mesma forma, em outras palavras, via um metabolismo social que determina o valor de um respectivo ideal, uma vez que a troca de mercadoria do ideal ascético se estrutura no alívio do sofrimento, através das mercadorias fabricadas pelo próprio sacerdote ascético (cf. GM III 15). No entanto, o sofrimento também pode ser reinterpretado de outra forma, ou até mesmo não fazer mais sentido dentro de uma estrutura social dinâmica, que opera pelo princípio do devir mercadológico. Por essa razão, é proveitoso recorrer a Adorno, visto que para ele, segundo Fleck: “a troca de mercadorias é o nexos social que faz com que todas as coisas estejam conectadas, e por isso todos, até mesmo os totalmente desprovidos de dinheiro dependem do que ocorre nos mercados” (FLECK, et. al., 2021, p. 570).

Mas, *o que significam ideais ascéticos?* Esta é a pergunta de abertura do Nietzsche no título da terceira dissertação. A resposta se encontra ao longo dos aforismos da terceira parte, porém a versão sintetizada está no aforismo 28. Segundo o filósofo alemão, o ideal ascético tem a função de responder sobre o vazio de sentido produzido pelo sofrimento. De modo mais direto, o ideal é uma *resposta* e uma *justificação* para o vir-a-ser. Com ele: “o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo” (GM III 28). Mas, só é possível “querer” algo no ideal ascético a partir do momento em que se nega as relações sociais fora da ideologia moral asceta. Isso posto, compreende-se

¹³ “De acordo com Adorno, a totalidade é uma característica de nossas sociedades modernas, só elas formam tendencialmente um único todo da vida social” (FLECK, et. al., 2021, p. 570).

que o primeiro empreendimento do ascetismo precisa obrigatoriamente ser negativo. Como escreve Nietzsche, torna-se necessário negar as transformações do devir, para se revoltar “contra os mais fundamentais pressupostos da vida” (GM III 28). O elemento da negação precisa dizer *não* à vida terrena, pois “esta passa a ser, então, revestida de erro, imperfeição, aparência, maldade e carência” (GUIOMARINO, 2018, p. 70). Feita essa bifurcação entre o mundo real (aparente, falso) e o mundo imaginário (verdadeiro, único), o ideal ascético se torna um capital religioso capaz de gerar “atitudes valorativas e representações de objetivos, [que] marcam algo digno de ser desejado e apontam assim para além do estado atual” (HEIT, 2017, p. 376).

No entanto, a questão que fica é: a partir de qual momento ele se torna um “ideal ascético”? Segundo Stegmaier (2004, p. 154), um ideal é uma meta, um norte em vista de uma mudança e um progresso a ser alcançado a qualquer custo no futuro. Para isso, torna-se necessário, no âmbito da moralidade, o processo de *renúncia* (*Verzicht*) do corpo de modo geral, mas não sem o desenvolvimento da *disciplina* (*Disziplin*), e do *esforço* (*Anstrengung*).¹⁴ Logo, isso se transforma em um *ideal*, um modelo a ser seguido rigidamente, sem a possibilidade de uma abertura do modo de avaliar e reavaliar a vida, ou seja, é negado qualquer tipo de relativização à respectiva moral. O absoluto (ou o nada) torna-se caminho e redenção para o sujeito que segue o ideal dentro da lógica do idealismo asceta. À vista disso, é obrigatório o estabelecimento de uma lógica que dê conta de um além-mundo, uma “meta-física”, para um alívio do nada. Por isso, a lógica do ideal ascético é contraditória e, igualmente, negativa. É preciso negar a todo momento os pressupostos essenciais que compõem os aspectos da vida terrena.

Diante disso, o processo de se tornar integralmente um ideal ascético, origina-se do resultado de uma soma entre o valor *autorreferencial* e o valor *auto-encorajador* (*selbstbestärkend*) (cf. STEGMAIER, 2004, p. 155). O produto deste montante é denominado por Stegmaier de estrutura paradoxal (*paradoxe Struktur*). Em outras palavras, qualquer ideal, no interior de sua representação, possui uma estrutura *normativista* no âmago dos seus elementos simbólicos e, a partir daí, se estabelece a *referência*, a respectiva meta do ideal, o foco central e o apelo para a mudança. Portanto, a *autorreferência* é a produção e reprodução dos signos *negativos* determinantes no núcleo de um paradigma avaliativo e dogmático no interior de um grupo ou sujeito, que segue tal dispositivo moral. Principalmente, o maior reflexo e cristalização desses valores, encontra-se, imediatamente, no próprio sujeito que professa esse ideal.

A segunda parcela dessa soma conceitual torna-se fundamental a partir do atributo pragmático que o elemento *autorreferencial* tem a oferecer, isto é, o valor de uma meta. Com isso, atribui-se uma base, uma essência, uma teia de respostas a qualquer evento atribuído à realidade terrena. Imediatamente, o componente *auto-encorajador* serve como peça final e fundamental para fechar

¹⁴ “Um ein Ideal anzustreben, sind Disziplin, Anstrengung, Verzicht, also Askese nötig, und insofern ist das Ideal ein asketisches Ideal” (STEGMAIER, 2004, p. 154).

o ciclo de um ideal que se torna ascético. A referência surge como uma orientação social que, espontaneamente, gera uma resposta rápida e decidida para o indivíduo. Por essa razão, ele acata tal modelo, afinal o sujeito asceta acredita que vai ser salvo ou que sua dívida (com o sacerdote) terá uma redenção em um futuro próximo. Isso posto, a meta é diminuir ao máximo o sofrimento terreno. Como bem escreve Nietzsche a respeito da redenção do sofrimento no ideal ascético, “não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*” (GM III 28).

No entanto, essa “soma” do valor *autorreferencial* mais o valor *auto-encorajador*, automaticamente, produz a *paradoxe Struktur*, devido ao elemento da *contradição* (*Widerspruch*) do ascetismo (cf. GM III 11). O paradoxo se dá pelo fato de que o ideal gera um caminho determinado para o agir, assim como um modo de valorar a realidade, que é contraditoriamente plasmada pelos ideais negativos do ascetismo, como aponta Giacoia (cf. 2016, p. 198). Como já foi mostrado, surge no interior desse movimento um sintagma referente aos principais signos da metafísica ascética. No entanto, inicia-se uma cisão impossível, a bifurcação entre dois “mundos” da ontologia asceta: o real (físico) e o imaginário (não físico). Porém, como essa divisão só é feita no sentido “ideal”, isto é, no pensamento, surge uma contradição, uma estrutura paradoxal.

Todavia, essa contradição é excluída pelo próprio ideal ascético, ou melhor, ela é ligeiramente *ocultada* devido à força da *autorreferencialidade* e do estímulo que o elemento *auto-encorajador* oferece para dentro do movimento paradoxal. Aqui, talvez, seja o ponto de partida do fetichismo do ideal ascético; uma vez que a dupla dinâmica, diante desse curto-circuito da estrutura paradoxal, consegue solucionar a crise de sentidos — rapidamente — por conta do impacto social e individual que ela consegue fornecer no interior do movimento ascético, principalmente na rápida resolução da gama de respostas para o sujeito, que, por fim, acaba por ignorar o próprio elemento paradoxal em questão, pois afinal “o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!” (GM III 28). O que chama atenção é que ao invés de criar um desafio ao sujeito, impedindo-o de conseguir o objetivo posto, devido a sua impossibilidade do conhecimento do não-físico, é declarado por ele mesmo o contrário — *o sentido se torna ainda mais atraente e auxiliador para a vida* — o valor do ideal ascético não se desmancha no ar, pois ele consegue criar uma barreira, uma resistência imunológica à crise de sentidos (*Sinn*). Com isso, torna-se possível visualizar uma virada ao modo de reagir e agir ao vir-a-ser, de modo que, a partir do consumo mercadológico da ontologia do *ideal ascético*, a desilusão do ideal se transforma em uma forma de resistência ao devir, formando assim uma exaltação do próprio ideal como um princípio fundamental, conseqüentemente, para a construção de um amortecimento do sofrimento. Em outras palavras, como escreve Stegmaier: “Não só é resistente a decepções, mas também age como um reforço por si mesmo: enquanto o ideal motiva a ascese de um lado, a ascese, por outro lado,

impulsiona o ideal a níveis mais elevados à medida que mais se opõe a ele”.¹⁵ À vista disso, o ideal ascético é capaz de produzir formas *individualizadas* para a (re)produção do ascetismo como *forma de vida*, isto é, a resistência à decepção é tão inflexível que o ideal ascético consegue operar sem um sacerdote ascético coordenando ações e reações para o agir no vir-a-ser. Em *O Anticristo* (1888), o filósofo alemão deixa isso claro, pois ele entende esse fenômeno do ideal ascético como um modelo de *autoalienação* (*Selbst-Entfremdung*). Como ele esclarece ainda, o ideal ascético é um horizonte de “finalidade” e “sentido” que ajuda a “justificar, explicar, afirmar a si mesmo” (GM III 28), a partir do *locus* da autoilusão, que está estabelecida na estrutura do elemento paradoxal.

Diante disso, o núcleo constitutivo do ideal ascético, segundo a nossa interpretação, configura-se em uma forma dialética, determinada entre o vir-a-ser e o órgão integrante da “veracidade” negativa do ascetismo. Para entender como o ideal ascético funciona dialeticamente, de início é preciso investigar e identificar que não se trata de nenhuma síntese de ideias opostas, muito menos um “diálogo” entre os contrários. O que há é justamente uma negação violenta e refratária ao mundo denominado “aparente”. Porém, aqui se encontra outra *contradição* do ideal ascético, ou seja, de forma ambígua para dar continuidade à existência ao ideal ascético, firma-se uma relação *parasitária* com a realidade “falsa” e transitória. Desse modo, torna-se necessário interpretar o ideal ascético, principalmente o seu modo de (re)produção, a partir de uma dialética que opera em uma dimensão negativa — a negação do mundo aparente se encontra em apenas sentido *retórico*, afinal esse mundo temporário é *essencial* e principal fonte de inspiração para os conceitos determinantes do ideal ascético.

O ideal ascético com sua forma parasitária e mercadológica opera de forma duplicada, ora via estagnação de um ideal, ora via transformação desse ideal. Ou seja, assim como uma mercadoria precisa se *manter* e, ao mesmo tempo, *expandir-se*, o ideal precisa ser entendido da mesma maneira. Tudo vai depender do momento de um respectivo eixo social, no interior de um tempo e de um espaço mercantilizado da moral. Essa forma duplicada e contraditória ocorre pelo fato de que o ideal ascético, até certo ponto, no âmago de um espaço social, necessita se manter cristalizado e sem mudança aparente, afinal ele precisa produzir respostas sólidas para a realidade atuante, pois não pode haver “contradições” dentro do próprio ideal ascético. Se houver, é preciso ocultá-las. No entanto, para se valer de outras realidades espaciais e temporais, ele se atualiza e, de certa maneira, não permanece estagnado. Conseqüentemente, ele só funciona a partir dos conceitos *imanes* que a própria realidade “aparente” transmite e, com isso, consegue transformar os conceitos, que são fluidos e constantes, a partir de sua lógica, que, no caso, sempre são estagnados e limitantes. Então, a natureza do ideal ascético, na sua forma dialética de se

¹⁵ “Es ist nicht nur enttäuschungsresistent, sondern wirkt sogar selbstbestärkend: einerseits motiviert das Ideal die Askese, andererseits treibt die Askese das Ideal um so höher, je mehr sie sich ihm entgegenarbeitet” (STEGMAIER, 2004, p. 155).

expor, acaba por se valer (em um sentido parasitário) da própria realidade que ele necessita negar. Além disso, simultaneamente necessita do metabolismo social que está por trás das transformações do valor de uma mercadoria qualquer.

Em outras palavras, todo arranjo molecular da dialética do ideal ascético é composto por essas duas forças (a. vir-a-ser; b. veracidade). A princípio, o vir-a-ser se faz necessário para o conhecer, já que se torna indispensável compreender a realidade posta e, ainda mais fundamental, entender o mundo e suas diversas aparências, para posteriormente negá-las. Feito esse primeiro movimento de observação das leis naturais, automaticamente cria-se uma realidade invertida e oposta a tudo que é orgânico. Esta vida trivial já não serve mais, pois não passa de mera ilusão e imperfeições, devido às tentações e as mudanças que o corpo é suscetível ao longo do tempo. Tal movimento desdobra uma fissura entre mundos. A partir de agora, abre-se uma relação entre a negação e a afirmação pelo apreço do nada. Essa transformação leva a veracidade a se tornar a *moral absoluta* da crença do ideal ascético, sua sustentação corresponde a partir da lógica artificial de uma moral universal.¹⁶

Em resumo, o ascetismo — enquanto um ideal — precisa gerar condições práticas decorrentes de sua própria veracidade para o rebanho, denominado aqui com o valor autorreferencial, para então tornar-se um ideal que automaticamente venha a se converter em um grande monopólio de “bens de salvação”, fundamentado em uma ideologia moral, visto aqui como o elemento *auto-encorajador* para o sujeito que segue tal modelo ascético. Portanto, a partir da lógica da negação do mundo e, com isso, a “morada” no *globo invertido*, isto é, o domicílio da perfeição do ideal ascético, o próprio se converte um modelo a ser vivido e buscado a todo momento. Desse modo, a dialética do ideal ascético se insere nessa dinâmica contraditória entre negar e pertencer a esse mundo de aparências, isto é, na contramão desse discurso de rejeição, que, na verdade involuntariamente, está a afirmar o próprio mundo de aparências em que ele busca negar. Em outras palavras, esse espaço social em um primeiro momento negado logo tornou-se essencial para *avaliação* e *reavaliação* do sacerdote ascético, ou seja, para agir de forma que encubra o seu gosto pelo poder, o asceta precisa se adaptar às diferentes realidades que ele precisa cobrir, para posteriormente poder negá-las e assimilá-las. Em torno dessa ambiguidade,

¹⁶ Ao falar sobre o cerne da veracidade do positivismo, Giacoia escreve: “Ao refletir sobre si mesma, a consciência filosófica, animada pela vontade de verdade, descobre uma forma típica de avaliação por detrás, ou no fundamento, da oposição entre verdadeiro e falso. A veracidade repousa, pois, sobre uma avaliação da verdade lógica como valor absoluto. Ora, a instituição de valores incondicionais constitui a atmosfera vital da moral, razão pela qual é necessário reconhecer que a antítese entre verdadeiro e falso – e, com ela, a veracidade científica – tem sua raiz última numa forma de avaliação *tipicamente moral*”. Então, “para permanecer coerente consigo mesma e, desse modo, manter-se fiel à sua vocação essencial, a veracidade tem que fazer a experiência de seu parentesco com o *ideal ascético*, que constituiu o cerne de todo valor religioso-moral” (GIACOIA, 2014, p. 125).

principalmente sobre esse teor dialético que o ideal ascético carrega, Nietzsche escreve:

Pois uma vida ascética é uma contradição; aqui domina um 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 autossacrifício (GM III 11).

Então, toda a negatividade dialética do ideal ascético é composta por essa luta entre o negar e exercer um sentido sobre a própria vida, assim como negar a si mesmo voluntariamente. Como expõe Giacoia:

Ao contrário, a dialética da vontade de verdade, culminando em autossupressão, torna manifesto que essa dialética se desdobra com observância da lógica valorativa dos antagonistas, cuja derradeiras consequências *têm de ser* extraídas, a partir da mesma “proibidade intelectual” reivindicada pelos dois lados; trata-se, pois, de uma exacerbação das mesmas exigências, que impõe seu cumprimento, sob pena de inconsequência lógica, falta de asseio (impostura) intelectual e improbidade moral (GIACOIA, 2014, p. 122).

É dessa dinâmica que surge o sacerdote ascético, pois ele “tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse” (GM III 11). Também, é a partir do próprio sacerdote ascético que surge a bifurcação da dimensão positiva e negativa, visto que é ele que vai configurar e reconfigurar os *modos de ação* dos ideais ascéticos (*Wirkungsweise asketischer Ideale*), na medida em que ele percebe as mudanças sociais à sua volta, ou seja, um dos seus principais “feitiços” é saber observar e entender as esferas coletivas e suas demandas na sociedade, uma vez que o sacerdote necessita da dinamicidade da vida, da mudança, em uma direção para poder operar sobre esse setor, afinal “seu *direito* à existência se sustenta ou cai com esse ideal” (GM III 11). Sem essa mutação, sua lógica se desmonta e, automaticamente, desmorona-se. Então, o *Priest* precisa se “modernizar”, para no final corrigir e atualizar as reivindicações à sua ótica de poder. Afinal de contas, ele precisa que o sofrimento continue exercendo forte influência sobre os sujeitos do seu rebanho. Se ele não faz essa leitura do funcionamento do vir-a-ser, é bem provável que o seu ideal não se sustente e ele perca qualquer chance de exercer domínio sobre o mesmo, perdendo a oportunidade de ampliar sua rede asceta. Como bem entende Nietzsche, esse manejo gregário que o sacerdote carrega aparece com certa frequência: “como em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes” (GM III 11). Toda essa performance asceta, à vista disso, precisa

esconder que seus ideais, sermões e suas “práticas e representações simbólicas” são, na verdade, lutas políticas.¹⁷ Por isso, quando o filósofo alemão escreve: “o que significam ideais ascéticos?” na figura do sacerdote, ele responde: “seu melhor instrumento de poder, e “suprema” licença de poder” (GM III 1). A *suprema licença de poder* é a produção do seu regime de signos, edificação essa que vem garantir uma rede de transformações, assim como uma teia de interpretação, tanto individual quanto social.

Feita essa apresentação e levadas à sério as metáforas econômicas encontradas na letra nietzschiana em conjunto com a dialética marxiana, torna-se necessário perguntar novamente: *como são produzidas e comercializadas as mercadorias dos ideais ascéticos?* Para responder a essa questão, é preciso entender que toda mercadoria satisfaz uma determinada necessidade individual ou, até mesmo, social. Por conta disso, necessariamente, ela deve estar vinculada a um comércio, estando no caso de Nietzsche vinculada a um “mercado moral”, para poder conseguir circular e, a partir disso, realizar tal *carência*. Esse mercado é justamente o ideal ascético. Com isso, se partirmos do pressuposto — hipoteticamente — de que a *forma elementar* do ideal ascético está localizada no cerne negativo do ressentimento, pode-se definir que todo e qualquer ideal ascético fundamenta-se a partir do *locus* da produção do “excesso do sentimento” e, conseqüentemente, “todo excesso de sentimento dessa natureza tem o seu preço”. Esse valor só é pago com o “sentimento” de dívida-culpa que é anexado a um sistema de crédito efetivado a partir do sacerdote ascético. Então, a partir dessa lógica, pode-se definir que as mercadorias, *produzidas* no ideal ascético, são *consumidas* a partir da necessidade posta pelo indivíduo com o objetivo de buscar uma “redenção” dos seus pecados. Do mesmo modo, ela é *comercializada* na medida em que o sacerdote ascético consegue se assenhorar dessa dor, desse sofrimento; como escreve Nietzsche: “ele torna o doente mais doente” (GM III 20). Portanto, também é na estrutura do ressentimento que encontramos a efetivação da obediência, ou seja, não é possível pensar os respectivos conceitos de forma separada ou autônoma. Na próxima seção será apresentada melhor esta relação.

IV. A dinâmica dialética na relação entre o sacerdote e o escravo da moral

A princípio, este subtítulo pode soar como uma contradição exegética. Mas, para desvencilhar qualquer olhar estranhado, de fato, não será feita aqui uma assimilação unilateral da famosa leitura do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* (2014), de Hegel. Porém, foi introduzida na argumentação do texto uma espécie de *dialética* entre o sacerdote e o escravo da moral. É necessário

¹⁷ Como entende Bourdieu: “Para tanto, tendo em vista que o princípio do efeito de consagração reside no fato de que a ideologia e a prática religiosa cumprem uma função de conhecimento-desconhecimento, basta perceber que os especialistas religiosos devem forçosamente ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos” (BOURDIEU, 2007, p. 54).

identificar desde o início que não há uma *suprassunção* (*Aufhebung*), como se apresenta em Hegel, muito menos um *reconhecimento* entre as partes.

O que há na relação entre sacerdote-escravo da moral é a pura sede de poder, assim como a conquista do sacerdote via a submissão em seu modo de vida ascética. Por isso, a princípio pode-se determinar que o que se tem na relação de ambos é o *reconhecimento negativo* e assimétrico.¹⁸ Apenas o súdito reconhece efetivamente o sacerdote. Em outras palavras, a forma *negativa* do reconhecimento sacerdotal parte de uma composição falsa, isto é, apresenta-se *artificialmente* para poder exercer sua “altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença” (GM I 6), em direção à apropriação do *trabalho* e do (falso) *reconhecimento* do escravo da moral.¹⁹ Então, a respeito do título, continuaremos com os desdobramentos da hipótese inicial, com o acréscimo de que podemos interpretar e refletir sobre a possibilidade de entender *dialeticamente* a relação entre o sacerdote e o escravo da moral. Ambos precisam permanecer nessa relação para se constituir e continuar a existir, ou seja, mesmo que não haja um reconhecimento no sentido hegeliano, há um *reconhecimento negativo*, que acaba por operar de forma deficitária e assimétrica. O modo de *representar* essa relação dá-se a partir do reconhecimento, mesmo que falso, mas acaba por ser “mútuo”, na visão do escravo da moral. Por conseguinte, é necessário entender que o sacerdote, na *pós-revolta*, se apresenta de forma ambígua, ora *como* escravo, ora *como* sacerdote. Por isso, Nietzsche escreve: “Ele [sacerdote ascético] próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los — para com eles se entender; mas também tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que dos outros” (GM III 15). Essencialmente, ele precisa se colocar em pé de igualdade com o rebanho, é claro, uma igualdade no sentido *negativo*, ou seja, uma *aparência* de igualdade.

Em primeiro lugar, para defender tal hipótese, é preciso estabelecer que o *sacerdote* se revestiu como *senhor* desde o princípio. Ele fez isso a partir de sua “capa” sacerdotal, constitutivamente *espiritual*. Em um certo sentido, o sacerdote conseguiu transformar e se camuflar em um modo de ser senhor.

¹⁸ Em Hegel, por exemplo, no início da consciência-de-si há um reconhecimento multilateral: “A consciência-de-si para si é *em si* e para *si* quando e por que é *em si* e para *si* para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido [*Anerkanntes*]. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico (HEGEL, 2014, p. 142).

¹⁹ A ideia de reconhecimento negativo advém do próprio Honneth. Porém, neste artigo, a ideia de reconhecimento negativo se dá de uma forma mais problemática. Segundo o próprio filósofo alemão, um reconhecimento negativo dá-se na medida em que ocorre uma “ofensa”, isto é, quando um “reconhecimento [é] recusado”, portanto, na negação do reconhecimento, o desrespeito tem a capacidade “de desmoronar a identidade da pessoa inteira” (HONNETH, 2003, p. 213-214). No entanto, o reconhecimento negativo do ideal ascético se dá de uma outra forma. Como toda estratégia do sacerdote ascético é fetichista, então, ele consegue impor um reconhecimento ao escravo da moral, porém, a parte negativa se encontra na medida em que ele torna o escravo como mero objeto, isto é, em uma forma reificada, por isso é um reconhecimento negativo. A partir daí o sujeito que assimila o ideal ascético não se “desmorona”, pois, o sacerdote permite uma falsa e aparente noção de reconhecimento em torno do rebanho.

Como escreve posteriormente Nietzsche, na terceira dissertação, “fazer-se a todo instante senhor dos sofredores” (GM III 15). Com isso, ele consegue realizar a *performance* como “bom” pastor, e não como um senhor. A partir do momento em que se estabelece autonomia ao sacerdote devido a sua *performance* espiritual, estabelece e se realiza a sua afirmação de *preeminência política-espiritual* (cf. GM I 6); acaba-se por indicar a formação e a demonstração das formas *simbólicas e puras (in effigie)* do poder capital senhor-sacerdotal. Como mesmo determina Nietzsche, é “então, por exemplo, que ‘puro’ e ‘impuro’ se contrapõem pela primeira vez como distinção de estamentos; aí também se desenvolvem depois ‘bom’ e ‘ruim’, num sentido não mais estamental” (GM I 6).

A partir desse “imperialismo moral”, concentrado em uma representação da pureza, encontra-se o nexo entre o *mag*o (*Zauberer*) e a “dominação sobre os que sofrem”²⁰ (GM III 15). Então, a partir do modo de *representação* nietzschiana do instinto-curandeiro (*Heilkünstler-Instinkt*), pode-se reconstruir os modos de conservação e perpetuação do ideal ascético em sua dimensão mercadológica e, também, do sacerdote ascético. O primeiro ponto para entender a *dominação* sacerdotal se dá na necessidade de tornar os escravos *doentes (Kranken)* e *inofensivos (unschädlich)*. O segundo passo resulta do processo de “autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação” (GM III 16). O terceiro movimento se dá na efetivação do *Heilkünstler-Instinkt*, isto é, ao invés de se colocar como um *médico*, ele não vai na raiz do diagnóstico, apenas permanece na superfície do itinerário do sofrimento. Afinal, o papel do *Heilkünstler*, junto com o ideal ascético, dá-se no processo de “combater uma certa exaustão e gravidade tornada epidemia” (GM III 17). Todavia, o combate se dá por meio da obstrução da vida, isto é, “se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto”. Posteriormente, Nietzsche chama isso de “hipnótico amortecimento geral da sensibilidade” (GM III 18). Esse longo processo de negação e dominação se dá a partir da: 1) renúncia de si (*Entselbstung*); 2) santificação (*Heiligung*); 3) hipnotização (*Hypotisierung*).²¹ Consideravelmente, é nesse momento que se cria os primeiros modelos de *dependência* do escravo com o sacerdote, afinal ao transformar o escravo em um *eterno doente*, ele precisa prescrever diversas fórmulas para amenizar as respectivas dores e por isso estabelece uma relação de dependência com o sacerdote ascético. Por isso há uma relação *negativa* do reconhecimento entre o sacerdote e o escravo. O papel do sacerdote é prescrever “remédios” para aliviar momentaneamente as dores diárias. Por isso, a necessidade do reconhecimento a partir do escravo e não do sacerdote é uma relação assimétrica.

Depois desse longo processo de disciplina, agora ocorre um segundo processo de “amortecimento”; a “bênção do trabalho” (GM III 18). Nietzsche

²⁰ “Die Herrschaft über Leidende ist sein Reich” (GM III 15).

²¹ “Como resultado, em termos psicológicos-morais, ‘renúncia de si’, ‘santificação’; em termos fisiológicos, hipnotização” (GM III 17).

chama essa técnica de *atividade maquinal* (machinale Thätigkeit). Concretiza-se aqui a submissão e a dominação social através do trabalho (*Arbeit*): “a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado de uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a ‘impessoalidade’, para o esquecimento de si” (GM III 18). A efetivação do sacerdote ascético e do ideal ascético se dá a partir desse longo processo autômato, isto é, a concretude deste movimento é a *formação do rebanho*. Como determina o filósofo alemão: “Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza; o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove”. E ele continua: “onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou” (GM III 18).

A partir deste ponto, o sacerdote ascético se lança a um *espaço social*, isto é, ele visa a formação de rebanho. Em um primeiro momento pode-se pensar que o sacerdote constrói um dispositivo de reconhecimento multilateral, afinal ele precisa se perpetuar, então é criado um reconhecimento mútuo. No entanto, não é dessa forma que se estabelece, ainda permanece uma formação unilateral e falsa. A nossa hipótese é a de que o sacerdote ascético não precisa do reconhecimento dos escravos, visto que o ideal ascético já está posto — o (re)sentimento de culpa já se estabeleceu, o pecado não se esvazia, e o mau não cessa. A partir dessa configuração, como bem entende Nietzsche: “o doente foi transformado em ‘pecador’” (GM III 20). Por isso, para o sacerdote, “qualquer palavra crítica seria supérflua” (GM III 21). Isso significa que, para de fato haver reconhecimento nessa relação, em um sentido mútuo, é necessário um diálogo recíproco entre as partes. O sacerdote não tem a necessidade de reconhecer o escravo da moral, visto que ele desde a sua gênese se utiliza da *preeminência espiritual*, ou seja, da separação daqueles que não seguem à risca sua “dieta” ascética. Ele é “bom” por natureza, logo, em termos de hierarquia, o sacerdote está acima do escravo da moral. Sendo assim, a dinâmica dialética do sacerdote-escravo se dá unicamente na forma de dominação, onde as estruturas sociais se dão de forma “opaca”, isto é, por trás do súdito ou do rebanho. O sacerdote trata o escravo da moral apenas como *objeto*, como *coisa*, para, então, ter o sucesso da “vitória do seu ideal, do ideal ascético” (GM III 20). Assim como o ideal ascético se move em um sentido contraditório, o sacerdote não seria uma figura distinta do mesmo movimento. É preciso entender que na figura maior do ascetismo, a partir da sua necessidade de poder, pode soar que há um reconhecimento multilateral, porém tudo não passa de um longo processo de *fetichismo* no processo de construção e formação da sua realidade social “asceta”. Como escreve bem Nietzsche:

Supondo que a necessidade o obrigue, ele andar­á entre os outros animais de rapina, sério como urso, venerável, prudente, frio, superior-enganador, como arauto e porta-voz de poderes misteriosos, decidido semear nesse terreno, onde puder, sofrimento, discórdia, contradição, e, seguro bastante de sua arte, fazer-se a todo instante senhor dos

sofredores. Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida* — pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro [*Zauberer*] e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso (GM III 15).

Um ponto a ser destacado é que, quando Nietzsche está descrevendo o sacerdote, ele escolhe descrevê-lo na figura do “mago” ou do “feiticeiro”.²²

Esse velho grande mago [*Zauberer*] em luta contra o desprazer, sacerdote ascético — ele havia claramente vencido, o *seu* reino havia chegado: já não havia queixas contra a dor, *ansiava-se* por ela; “*mais dor! mais dor!*” — gritou durante séculos o desejo dos seus apóstolos e iniciados. Cada excesso do sentimento que produzia dor, tudo que destruía, transtornava, rompia, transportava, extasiava, os segredos das câmaras de tortura, a engenhosidade do próprio inferno — tudo estava então descoberto, percebido, explorado, tudo estava à disposição do mago [*Zauberer*], tudo serviu desde então à vitória do seu ideal, do ideal ascético... “Meu reino não é deste mundo” (GM III 20).

Portanto, o *Zauberer* vai se valer de “conceitos paradoxais”, como escreve Nietzsche: “culpa”, “pecado”, “pecaminosidade”, “corrupção”, “danação”, para categoricamente definir o sujeito, ou melhor, o (objeto) sofredor em uma lógica: “de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação” (GM III 16). Isso se dá pelo fato de que o sofrimento precisa encontrar uma saída para não o deixar vir abaixo, por isso o sacerdote se vale da “*mitigação do sofrimento*” do processo religioso moral, para “embrutecer” o seu rebanho, para desenvolver assim a “renúncia de si”, a “santificação” e, à vista disso, como escreve Nietzsche, a “hipnotização” (cf. GM III 17). Sobre isso, destacamos uma passagem em que Oswaldo Giacoia destaca o papel do sacerdote ascético no processo de construção e instrumentalização dos conceitos paradoxais:

Por isso, na medida em que o sacerdote ascético é o responsável pela tremenda missão histórica de proteger os sofredores doentios tanto contra os “sãos” quanto contra sua própria superexcitável morbidez, ele *tem* de ser tanto o pastor dos infelizes quanto o natural desprezador de toda potência hígida. Seu elemento vital é, pois, o domínio sobre a

²² Sobre esse modo de representação do sacerdote como mago ou feiticeiro e o uso do substantivo “*Zauberer*”, podemos recuperar em outros livros para caracterizar a crítica de Nietzsche a esta figura central nos textos da *Genealogia da Moral*. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche explica no aforismo *Origem do culto religioso* [Ursprung des religiösen Cultus] que “o sentido do culto religioso é influenciar e esconjurar a natureza em benefício do homem, ou seja, *imprimir-lhe uma regularidade que a princípio ela não tem*”. Em seguida, ele escreve que “o culto religioso se baseia nas ideias de feitiço [*Zauberei*] entre um homem e outro; e o feiticeiro é mais antigo que o sacerdote” (HH 111). A passagem demonstra o vínculo entre o *fetichismo* e as relações de dominação social no interior das estruturas religiosas que estão configuradas para assegurar “regularidade” tanto do ser humano quanto da natureza, i.e., da obediência com o senhor. Afinal, quem interpreta e dá sentido à natureza é o próprio mago. Já em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche o representa em um primeiro momento como um agitador, de que uma dada maneira se aproxima das representações encontradas em *Genealogia da Moral*. “Mas, quando Zaratustra contornava uma rocha, eis que enxergou, um pouco abaixo de si, no mesmo caminho, um homem que agitava [*warf*] os membros como um louco furioso”. Posteriormente, Nietzsche identifica-o como “feiticeiro ruim” e “falsário” [*Falschmünzer*] (ZA IV, O feiticeiro).

“comunidade dos sofredores”, onde ele encontra instintivamente a ambiência adequada ao exercício de sua arte e maestria, o âmbito de acolhimento para a sua espécie de felicidade. Razão pela qual a sua terapia só pode ter exercício vivo de paradoxos: proteger os sofredores do ressentimento que neles consome como um cancro latente; torna doente uma saúde ainda relativamente íntegra, que ele cobiça, inveja, mas também deprecia e odeia. Esse é um dos *topoi* mais fecundos da filosofia de Nietzsche. Por um lado, ele torna possível uma interpretação do sofrimento, e com isso a manutenção da vida. Mesmo culpada, a vida pode e deve ser vivida, ainda que como expiação. Por outro lado, ele compensa toda irrelevância de nossa condição: sofreremos *porque* temos responsabilidade, porque o curso do mundo depende de nossas ações e decisões. Compensamo-nos, dessa maneira, de nossa total irrelevância e contingência. E é por causa disso que o sentimento de culpa tem tamanha eficácia, sendo praticamente irrefutável; ele tem a seu favor o fato de prover a única perspectiva de sentido para a aventura humana na história” (GIACOIA, 2014, p. 145).

Sendo assim, fica claro que o sacerdote sob via da dominação opera o *amortecimento geral do sentimento de vida*, isto é, o “amortecimento” se encontra na produção da “atividade maquinal”, ou seja, no trabalho. Então, o rebanho se volta para o trabalho, ocupação essa que tem por objetivo organizar o próprio rebanho, para as respectivas tarefas cotidianas, que são feitas repetitivamente, uma atrás da outra, sem nenhuma reflexão, sempre no sentido de ofuscar e afastar o sofrimento em que eles se encontram, em um processo de sedimentação das *relações opacas*. Mas, é claro, “o sacerdote ascético prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente” (GM III 18). A partir dos ofícios do dia a dia, segundo Nietzsche, é *fabricada*, em escala industrial, a alegria, que, no fundo, o autor define como: “amor ao próximo” (cf. GM III 18). No entanto, esse “bem querer” aos vizinhos só é válido caso eles participem desse “excesso de sentimento” (*Ausschweifung des Gefühls*). Se esses vizinhos não colaborarem e envolverem-se nas obrigações do *ideal* ou da “causa”, a amizade é transformada em ódio, em segregação e, principalmente, pela lógica do ideal ascético, esses indivíduos são transformados em “maus” — “o ideal ascético servindo ao propósito de excesso do sentimento” (GM III 20). É dessa abundância que se estimula o ressentimento, assim como a própria obediência. O “inimigo” nada mais é do que o modelo de resistência ao poder sacerdotal. Por essa razão, a autoridade asceta precisa rapidamente afastar ou ofuscar a ovelha desertora. A partir do mecanismo da “suprema licença de poder”, prescreve-se um *regime de signos* do ideal ascético. Segundo Nietzsche:

O ideal ascético tem uma finalidade, uma meta — e esta é universal o bastante para que, medidos por ela, todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos; povos, épocas e homens são por ele interpretados implacavelmente em vista dessa única meta, ele não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação (— e houve jamais um sistema de interpretação mais elaborado?); ele não se submete a poder algum acredita, isto sim, na sua primazia perante qualquer poder algum, na sua incondicional *distância hierárquica* em relação a qualquer poder — ele acredita que nada existe

com poder na Terra que não receba somente dele um sentido, um valor, um direito à existência, como instrumento para a *sua* obra, como meio e caminho para a *sua* meta, para *uma* meta (GM III 23).

A partir do *regime de signos*, isto é, do “sistema de interpretação” asceta, pode-se visualizar que com a “distância hierárquica” o sacerdote, de fato, não necessita de um reconhecimento multilateral. Na verdade, apenas o escravo da moral precisa *reconhecer* o sacerdote, pois o único sofredor é ele próprio. Daí encontra-se na figura sacerdotal o alívio, a sensação temporária da “emancipação” desse sofrimento, porém, ao mesmo tempo, essa mesma sensação retorna para o escravo. Necessariamente, ele precisará do sacerdote para poder esvaziar, minimamente, essa dor. Por isso o papel da atividade maquinal no interior da argumentação nietzschiana, posto que se torna importante entender os passos da *dominação social* via ideal ascético, isto é, via regime de signos. Logo, visualizar o sacerdote sob via dialética, permite entender suas formas contraditórias de lidar com os espaços sociais, principalmente à sua maneira de relacionar com os escravos. Pois, sobretudo, é dessa contradição sacerdotal que é permitido visualizar a dinâmica do mago (*Zauberer*) e, como ele consegue se manter atualizado para restabelecer e reconstruir suas metas, visto que, com a dinamicidade da *vir-a-ser* no “mercado moral”, ele se põe para se *autoconfigurar* e, com isso, recuperar o seu *valor* “monetário-moral”.

Como em Marx, o valor de uma mercadoria ocorre “por trás” do sujeito, a partir de uma forma fetichista; no ideal ascético, acontece da mesma forma. Se partimos da interpretação nietzschiana de que o sacerdote ascético participa do “mercado moral”, ele também é uma mercadoria, que, no fim, é altamente dependente do *valor de troca* e do *valor de uso* de suas mercadorias, que, nesse caso, são a “remissão” do pecado, o alívio do sofrimento, assim como o *sentido* da própria vida. Todas essas mercadorias são compradas ou trocadas pelo escravo da moral, pois ele precisa pagar toda a dívida que ele tem com o sacerdote, isto é, com o seu *senhor*. Então, a maneira que ele encontrou para efetivar o pagamento se dá na forma de trabalho. Na *atividade maquinal*, o próprio moralista se torna mercadoria e, também, produz a mercadoria para o *mag*o. Uma vez que isso ocorre, posto que participa da produção sacerdotal, ele também está engajado nessa dinâmica “econômica” do “poder da comunidade” (GM III 19), isto é, do rebanho, que, por fim, acaba por ajudar a produzir o valor da moeda-moral, que também acaba se acumulando e, conseqüentemente, concentrando-se no monopólio moral-econômico do sacerdote ascético e suas respectivas mercadorias de “salvação”. Com efeito, argumentamos que o ideal ascético tem uma forma fetichista, pois o feiticeiro consegue ocultar as mais diversas contradições do ideal ascético e, igualmente, a sua forma originária de ser sacerdote, que é *ser* senhor.

Com isso, consegue-se pôr em movimento a dinamicidade da *reificação* ao escravo da moral, por torná-lo mero *objeto*. Por conta disso, podemos caracterizar melhor essa abordagem a partir da leitura do ideal ascético como

uma forma de *ideologia*.²³ Em outras palavras, é possível interpretar hipoteticamente o ideal ascético — em sua dimensão negativa — como uma prática social enraizada nos processos de naturalização das próprias estruturas sociais hierarquizadas que o próprio ideal ascético compõe e se autodeterminam. Desse modo, é plausível dizer que tratar o ideal ascético sob a ótica da ideologia permite entender as relações de submissão impostas pelo sacerdote, além de permitir visualizar as contradições do próprio ideal ascético, postas pelo sacerdote. Portanto, quando se fala em *direito à existência*, por exemplo, entende-se (contraditoriamente) como privação dos espaços de possibilidade do sujeito. Afinal, o ideal ascético se forma a partir dos *sistemas de convencimento*, ou, como determina o próprio Nietzsche, “sistema de interpretação”, que impõe às práticas sociais aquilo que deve ou não ser realizado enquanto espaços de ação. Logo, podemos estabelecer que o *capital moral* do ideal ascético está localizado em uma forma de dominação, isto é, nas próprias categorias que engendram o sofrimento humano — pecado, erro etc. —, nas formas abstratas da dominação. O elemento constituinte dessa relação é o próprio sacerdote, que acaba por “aproveitar-se do sentimento de culpa” (GM III 20).

VI. Referências bibliográficas

ARALDI, Clademir. Niilismo e ideal ascético: acerca do valor do ascetismo na genealogia nietzschiana. **Filosofia Unisinos**, p. 175-183, maio-agosto, 2019, dossier.

ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor. **Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento**. São Paulo: Unesp, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

DE CAUX, Luiz Philipe. Introdução aos excertos de Marx sobre James Mill (1844): ou sobre o reconhecimento. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 21; n. 1, pp.93-98.

FLECK, Amaro. O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação. **ethic@**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 141 – 158 Jun. 2012.

²³ A maneira como o conceito de ideologia foi posto aqui se dá a partir da leitura de Rahel Jaeggi, isto é, segundo a filósofa, a crítica à ideologia pode e deve demonstrar as diversas facetas contraditórias que a ideologia impregna na sociedade, mas não pode dizer como a realidade social deve operar. Portanto, o que ela de fato *deve* é justamente informar sobre os possíveis significados dessas contradições e sua relação com o espaço social em que essa prática está associada (cf. JAECCI, 2008).

FLECK, Amaro. O anticapitalismo de Adorno. Entre o marxismo e as novas leituras de Marx. **Dissonância**, v.3 n.2, Dossiê Theodor W. Adorno, Campinas, 2º Sem. 2019.

FLECK, Amaro. Theodor W. Adorno: **Um crítico na era dourada do capitalismo**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

FLECK, Amaro; PUCCIARELLI, Daniel; de Caux, Luiz Phillipe. Totalidade e contradição: uma nota sobre a recepção da dialética de Hegel por Adorno. **ethic@**, Florianópolis, v. 20, n. 2, 566–583. Ago. 2021

GIACOIA, Oswaldo. Arte e Filosofia: Para uma crítica dos ideais ascéticos. **PHILÓSOPHOS**, GOIÂNIA, V. 21, N. 2, p.197–218, JUL./DEZ. 2016.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GRESPLAN, Jorge. **Marx: Uma Introdução**. São Paulo: Boitempo, 2021.

GRESPLAN, Jorge. **O Negativo do Capital: O conceito de crise na crítica de Marx à economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

GUIOMARINO, Hailton. **O problema do sentido do sofrimento em Nietzsche**. (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEIT, H. Ascese e Gaia Ciência na “Genealogia da Moral” de Nietzsche. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 137, 2017.

HEIT, Helmut. Verdade é Práxis: Nietzsche e Marx. **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.3, p. 141–174, setembro/dezembro, 2018.

HONNETH, Axel. **Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34.

IACONO, Alfonso. **Le Fétichisme: histoire d’un concept**. Paris: P.U.F., 1992.

JAEGGI, Rahel. Repensando a ideologia. **Civitas**, Porto Alegre, v.8, n.1, p. 137–165, jan–abr. 2008.

Marx, Karl. Excertos do livro James Mill “*Éléments d’ économie politique*”. **Cadernos de Filosofia Alemã**. v.21; n.1, pp. 147–161.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÜLLER, Marcos Lutz. Exposição e Método Dialético em “O Capital”. **Boletim Seaf**, n°2, Belo Horizonte, 1982

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: Uma Polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo: Maldição ao cristianismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Crepúsculo dos Ídolos**. Petrópolis: Vozes, 2014.

STEGMAIER, Werner. Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal. Nietzsches ‘Theorie’ der Kultur Europas (III 11–22). In: O. Höffe (ed.). **Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral**. Berlin: Akademie, 2004.

VIESENTEINER, Jorge. **Crítica ao otimismo da vontade de transformação no contexto da pandemia: dois desafios teóricos**. Ed. Especial Pandemia e Filosofia, 2020.

Recebido: 06/05/2024

Aprovado: 27/06/2024

Received: 06/05/2024

Approved: 27/06/2024