


**TIPOLOGIA DOS MODOS DE VIDA: UMA PERSPECTIVA DELEUZEANA DA
GENEALOGIA DA MORAL NIETZSCHEANA**

**TYPOLOGY OF MODES OF LIFE: A DELEUZIAN PERSPECTIVE ON NIETZSCHE'S
GENEALOGY OF MORALS**

**TIPOLOGÍA DE LOS MODOS DE VIDA: UNA PERSPECTIVA DELEUZEANA DE LA
GENEALOGÍA DE LA MORAL NIETZSCHEANA**

 <https://doi.org/10.56238/arev8n1-051>

Data de submissão: 08/12/2025

Data de publicação: 08/01/2026

Isnara Maria Frazão Pestana

Mestranda em Cultura e Sociedade

Instituição: Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

E-mail: isnara.frazao@discente.ufma.br

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0682-3502>

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9591358815210665>

Leonice da Conceição Pinheiro Silva

Doutoranda em Cultura em Sociedade

Instituição: Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

E-mail: leonice.pinheiro@discente.ufma.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0065-7929>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9878826518637851>

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Doutora em Filosofia

Instituição: Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

E-mail: zilmara.jvc@ufma.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1991-0250>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2083775393424616>

Flávio Luiz de Castro Freitas

Doutor em Filosofia

Instituição: Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

E-mail: flavio.luiz@ufma.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7648-0341>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2128304906555701>

RESUMO

A presente pesquisa propõe uma leitura da *Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche a partir da chave interpretativa de Gilles Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), partindo de uma tipologia dos modos de vida, da qual emerge uma ética não normativa. Trataremos primeiramente da descrição analítica da primeira obra referida, com ênfase nos conceitos de culpa, má consciência e interiorização dos instintos; em seguida, essa análise é retomada e aprofundada à luz da leitura deleuzeana, especialmente a partir do capítulo 3, *A crítica de Nietzsche e a Filosofia* (1962). Partindo da compreensão do procedimento genealógico, abordado no *Prefácio de Genealogia da Moral* (1987),

examina-se a constituição histórica dos valores morais enquanto expressões de forças, destacando-se a oposição entre moral nobre e moral escrava, bem como os processos de ressentimento e de produção da má consciência, operados pelo ideal ascético. A partir da crítica proposta por Nietzsche à culpa, evidencia-se a moral como um dispositivo de negação da vida e de produção de formas reativas de existência. Em contraposição, especula-se que os pressupostos de uma ética nietzscheana, que tal como interpretada por Deleuze, opera como uma avaliação imanente das forças, orientada pelos critérios de potência, saúde e afirmação da vida, abrindo espaço para a criação de novos modos de vida, para além da moral de rebanho.

Palavras-chave: Nietzsche. Deleuze. Ética. Moral. Saúde.

ABSTRACT

This research proposes a reading of Friedrich Nietzsche's *On the Genealogy of Morality* based on Gilles Deleuze's interpretative key in *Nietzsche and Philosophy* (1962), starting from a typology of modes of life, from which a non-normative ethics emerges. We will first address an analytical description of the aforementioned work, with an emphasis on the concepts of guilt, bad conscience, and the internalization of instincts; subsequently, this analysis is revisited and deepened in light of Deleuze's reading, especially drawing on chapter 3, *The Critique*, of *Nietzsche and Philosophy* (1962). Starting from the understanding of the genealogical procedure, discussed in the *Preface* of *On the Genealogy of Morality* (1987), the historical constitution of moral values is examined as expressions of forces, highlighting the opposition between noble morality and slave morality, as well as the processes of resentment and the production of the bad conscience, driven by the ascetic ideal. Through Nietzsche's proposed critique of guilt, morality is highlighted as a device for the negation of life and the production of reactive forms of existence. In contrast, it is speculated that the assumptions of a Nietzschean ethics, as interpreted by Deleuze, operate as an immanent evaluation of forces, guided by the criteria of potency, health, and affirmation of life, opening space for the creation of new modes of life beyond herd morality.

Keywords: Nietzsche. Deleuze. Ethics. Morality. Health.

RESUMEN

La presente investigación propone una lectura de la Genealogía de la Moral de Friedrich Nietzsche a partir de la clave interpretativa de Gilles Deleuze en *Nietzsche y la Filosofía* (1962), partiendo de una tipología de los modos de vida, de la cual emerge una ética no normativa. Trataremos primeramente de la descripción analítica de la primera obra mencionada, con énfasis en los conceptos de culpa, mala conciencia e interiorización de los instintos; a continuación, este análisis se retoma y se profundiza a la luz de la lectura deleuzeana, especialmente a partir del capítulo 3, *La crítica de Nietzsche y la Filosofía* (1962). Partiendo de la comprensión del procedimiento genealógico, abordado en el Prefacio de *Genealogía de la Moral* (1987), se examina la constitución histórica de los valores morales como expresiones de fuerzas, destacando la oposición entre moral noble y moral esclava, así como los procesos de resentimiento y de producción de la mala conciencia, operados por el ideal ascético. A partir de la crítica propuesta por Nietzsche a la culpa, se evidencia la moral como un dispositivo de negación de la vida y de producción de formas reactivas de existencia. En contraposición, se especula que los supuestos de una ética nietzscheana, tal como es interpretada por Deleuze, operan como una evaluación imanente de las fuerzas, orientada por los criterios de potencia, salud y afirmación de la vida, abriendo espacio para la creación de nuevos modos de vida, más allá de la moral de rebaño.

Palabras clave: Nietzsche. Deleuze. Ética. Moral. Salud.

1 INTRODUÇÃO

O objetivo da presente pesquisa consiste em investigar como a tipologia em Nietzsche tal como compreendida por Deleuze resulta em uma ética vital, não normativa. Por meio da *Genealogia da Moral* (1887), o filósofo afirma a necessidade de investigar a origem dos valores, em vez de aceitá-los como dados naturais, universais e evidentes. A crítica em questão se dirige à pretensão de neutralidade da moral, haja vista que para este os valores morais não são transcendentais nem desinteressados, mas resultam de processos históricos concretos, atravessados por relações de força.

A partir do reconhecimento do fundamento efetivo dos valores, isto é, das forças que os produzem, torna-se possível uma crítica à moral vigente, fundada em valores que enfraquecem, empobrecem e anulam a vida. A moral dominante se caracteriza como reativa, impotente e castradora, pois opera por meio da negação dos afetos, da repressão dos instintos e da interiorização da culpa. Como consequência, o homem moderno encontra-se imerso em uma experiência niilista, vive orientado por valores que não afirmam a vida, mas a depreciam, promovendo formas de existência marcadas pela resignação e autonegação.

O tema central que se identifica na *Genealogia da Moral* consiste, portanto, em uma investigação acerca da origem dos preconceitos morais. Na primeira dissertação, essa problemática se expressa na análise da oposição entre os pares de conceitos *bom* e *mau*, bem como de *bom* e *ruim*, interrogando-se genealogicamente como tais valores surgiram, quais forças os engendraram e em que medida favoreceram, ou não, o fortalecimento da vida. A questão que orienta essa investigação não é normativa, mas avaliativa, visto que, trata-se de saber se esses valores são expressão de saúde e potência, ou se, ao contrário, resultam em empobrecimento, degeneração e enfraquecimento das formas de existência.

Nesse sentido, destacamos a leitura de Gilles Deleuze, em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), especialmente no capítulo 3, em que se torna possível identificar como uma tipologia dos modos de vida fornece um critério ético avaliativo vital. A genealogia se torna uma ferramenta crítica capaz de distinguir entre modos de existência ativos e reativos, afirmativos e negativos, fortes e fracos.

Neste cenário, a moral opera como um *sintoma*, pois ela revela o tipo de força que a produz e o modo de vida que a sustenta. Assim, o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético não são apenas conceitos morais, mas expressões de formas reativas de existência, nas quais a vida se volta contra si mesma. Em contraposição, o projeto filosófico nietzscheano, tal como interpretado por Deleuze, opera como uma avaliação imanente das forças, orientada por critérios de potência, saúde e afirmação da vida.

2 GENEALOGIA NIETZSCHEANA: A MORAL COMO SINTOMA

A compreensão do conhecimento e dos conceitos morais demanda, de maneira rigorosa, uma abordagem de cunho genealógico, uma vez que nenhum conceito se apresenta como dado imediato ou a-histórico. Pelo contrário, toda formulação moral é resultante de um processo histórico específico, marcado por condições sociais, culturais e políticas determinadas. Desse modo, os conceitos atravessam trajetórias de transformação, reelaboração e ressignificação ao longo do tempo. Com o projeto genealógico, Nietzsche questiona “de onde se originam verdadeiramente nosso bem e nosso mal” (GM/GM, Prólogo, § 3).

Na primeira dissertação intitulada “‘Bom e mau’, ‘bom e ruim’”, Nietzsche investiga a raiz etimológica e histórica desses termos, introduzindo seu percurso argumentativo a partir da constatação de que o conhecimento a respeito de nós é ínfimo, sobretudo no que concerne à experiência imediata do presente. Trata-se, portanto, de uma busca sob diferentes perspectivas, contextos, indivíduos e questões. O impulso para tal busca se deu pela influência da obra escrita por Paul Rée, *A origem das impressões morais* (1877).

É nesse contexto que a filosofia dos valores se configura como exercício efetivo da crítica, aquilo que o próprio Nietzsche denomina “filosofar com o martelo”. Conforme interpreta Deleuze, o cerne do problema crítico não reside nos valores tomados isoladamente, mas no valor dos próprios valores, isto é, na avaliação a partir da qual eles emergem e se legitimam. Em suas palavras, “o problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema da sua *criação*” (Deleuze, 2018, p. 9).

Desse modo, o conceito de genealogia adquire uma densidade conceitual específica, pois designa tanto o valor da origem como a origem dos valores. Longe de assumir um caráter absoluto, assim como de se reduzir a uma explicação relativa ou utilitária, a genealogia aponta para o elemento diferencial que funda a origem dos valores. É uma análise que remete tanto ao nascimento quanto à distância inscrita na própria origem, destacando distinções como “nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem” (Deleuze, 2018, p. 10 – 11). Se considerarmos que não há eventos intrinsecamente morais, mas, apenas uma interpretação moral dos valores, é preciso um agente interpretativo e avaliador,

[...] necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor* desses valores *deverá ser colocado em questão* — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (GM/GM, Prólogo, § 6).

Nietzsche chega à tese de que, nas diferentes línguas, o termo “bom” apresenta uma derivação conceitual convergente, cuja matriz remete à noção de nobreza. Nos termos genealógicos, “bom” está associado à condição de nobre, do elevado, do distinto, ao passo que as ideias de “ruim” se vinculam ao que é considerado plebeu, baixo ou desprezível. É uma valoração fundada na perspectiva dos senhores, na qual os critérios de distinção operam a partir da autoafirmação do grupo dominante.

O juízo ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, vulgar e plebeu (GM/GM I, § 2).

Para meios de compreensão, vale ressaltar que existe uma distinção nos pares conceituais bom/ruim e bom/mau. No primeiro caso, a valoração é determinada pelo olhar aristocrático, de modo que as categorias nobre e desprezível correspondem respectivamente, a bom e ruim. Já no segundo par conceitual, Nietzsche indica a possibilidade de uma outra origem para as noções de “bom” e “mau”, vinculada à perspectiva do homem baixo. O que ocorre, é uma inversão valorativa que desloca o centro da avaliação, reconfigurando os critérios morais anteriormente estabelecidos pela nobreza. Os valores aristocráticos são reinterpretados e subvertidos a partir de uma lógica reativa, própria da moral dos escravos.

[...] o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual, não constitui ainda exceção (embora de ensejo a exceções) o fato de a casta mais elevada ser simultaneamente a casta *sacerdotal*, e portanto preferir, para sua designação geral, um predicado que lembre sua função sacerdotal. É então, por exemplo, que ‘puro’ e ‘impuro’ se contrapõem pela primeira como distinção de estamentos; aí também se desenvolvem depois ‘bom’ e ‘ruim’, num sentido não mais estamental (GM/GM I, § 6).

Os sentimentos morais surgem desse conflito metafísico entre duas classes sociais: a classe dos senhores e a dos escravos, que impactaram fortemente a sociedade. Ora, os escravos se autorreferenciaram como bons, e o oposto a eles como maus. Os sacerdotes judeus, impotentes e motivados por um espírito de vingança, promoveram essa inversão, tornando somente os pobres, fracos e humildes como merecedores de serem “bons”. Os nobres foram considerados como maus e cruéis, condenação que deveria perdurar eternamente. Afinal, é o ressentimento o grande protagonista, é o mecanismo que inverte a perspectiva em relação aos valores e à vida, ele “se torna um criador e engendra valores” (GM/GM I, § 10). Do ponto de vista fisiopsicológico, a moral escrava caracteriza-se pela necessidade de estímulos externos como condição para a ação. Ademais, não se trata exclusivamente de oposição entre classes, mas da articulação de instâncias psíquicas e morais que

engendram dois tipos de criação de valor. Portanto, os juízos morais são compreendidos como sintoma e linguagem simbólica.

Nietzsche introduz o conceito de *pathos* da distância¹ (*Pathos der Distanz*) para designar o afeto próprio dos modos de vida nobres, a partir do qual estes se reconhecem como diferentes e superiores em potência, sem fazer da negação do outro o princípio de sua afirmação, trata-se de uma distância que se estabelece entre modos de vida distintos. Os nobres se separam como aqueles que podem criar valores, isto é, que avaliam a partir de si mesmos aquilo que lhes é favorável, útil e afirmativo, fazendo da linguagem um instrumento de expressão da força e de criação de sentido. Ao nomear, os nobres não julgam nem acusam: eles afirmam, instituindo os valores de *bom* e *ruim* como classificações tipológicas, e não como condenações morais. Para Deleuze:

O que Nietzsche está chamando de *nobre, alto, senhor*, é ora a força ativa, ora a força afirmativa. O que ele chama de *baixo, vil, escravo* é ora a força reativa, ora a vontade negativa. [...] O valor tem sempre uma genealogia da qual dependem a nobreza e a baixaza daquilo em que ele nos convida a acreditar, daquilo que nos convida a sentir e a pensar (Deleuze, 2018, p. 73).

Nietzsche trata ainda da relação entre consciência e memória. Uma vez, que no ressentido, as memórias invadem a consciência, se fixam e deixam evocar a resposta do indivíduo, passando a ser uma sensação experienciada por ele. Este estado emocional nasce do sentimento de impotência, inveja e frustração, quando indivíduos se percebem excluídos ou subjugados pelos detentores de potência. Qualquer estímulo, por menor que seja, traz à tona feridas e agressões, fazendo com que o ressentido se volte contra tudo, projetando sempre a sua infelicidade como sendo responsabilidade ao Outro. Pois, “o tipo ressentido é aquele, no qual ocorre uma inibição ou bloqueio na capacidade de descarga de energias e afetos em direção ao exterior” (Giacioia, 2021, p. 45). É, portanto, a capacidade ou a incapacidade de lidar com tal sofrimento, que vai distinguir os processos de saúde e doença, a força da fraqueza.

O ressentimento é o triunfo do fraco como fraco, a revolta dos escravos e sua vitória como escravos. É em sua vitória que os escravos formam um tipo. O tipo do senhor (ativo) será

¹ Em *Além do bem e do mal* (§ 257), Nietzsche define o *pathos da distância* como “o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘autossuperação do homem’, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral”. Tal formulação permite compreender o *pathos* como uma forma de vida (*Lebensgebilde*). Todavia, é necessário ressaltar que o termo apresenta variações semânticas ao longo da filosofia nietzscheana. Com efeito, o filósofo recorre a diferentes registros conceituais, ora compreendendo-a como afeto (*Affekt*), ora como paixão (*Leidenschaft*), humor (*Stimmung*), desejo (*Verlangen*), vontade (*Wille*), sentimento (*Gefühl*), pulsão (*Trieb*) ou instinto (*Instinkt*), conforme assinala (Bilate, 2022). Assim, o *pathos da distância* é aqui compreendido como um princípio dinâmico que se entrelaça com a multiplicidade de forças que constituem o sujeito, articulando desejos, vontades, sentimentos e afetos em uma determinada configuração existencial. O corpo está em movimento e é empurrado para uma determinada ação.

definido pela faculdade de esquecer, bem como pela potência de agir as ações. O tipo escravo (tipo reativo) será definido pela prodigiosa memória, pela potência do ressentimento; várias características decorrem daí e determinam esse segundo tipo (Deleuze, 2018, p. 152).

Quando revisitamos a dinâmica entre os arquétipos do senhor e do escravo enquanto manifestações de forças, notamos que ambas estão ligadas. A supremacia da força ativa sobre a reativa caracteriza a figura do senhor, o oposto caracteriza o escravo. É por isso, que quando o ressentimento se manifesta no tipo ativo/nobre, ele se dissipa, pois ele é capaz de reagir/ressignificar/reelaborar. Assim, temos uma força plástica e regeneradora que o coloca diante do esquecimento, ou é como “fechar temporariamente as portas consciência permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do submundo de órgãos serviçais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tábula rasa* da consciência, para que novamente haja um lugar para o novo [...]” (GM/GM II, §1). A resposta às marcas mnêmicas, as impressões retidas na memória, subsiste inconscientemente, como fenômeno não sensorial, o organismo pode reagir da maneira mais imediata e apropriada aos estímulos.

A gênese da consciência moral encontra-se relacionada ao sentimento de culpa. Tanto a narrativa do processo de internalização da crueldade quanto a narrativa da dinâmica entre credor e devedor participam de um mesmo fenômeno, a saber, o fenômeno da moralidade do costume. A internalização da crueldade antecede esse fenômeno, uma vez que decorre de uma forma primordial de sociabilidade, embora não engendre, por si só, qualquer configuração moral. A má consciência é resultado da interiorização dos instintos, essa interiorização ocorre por conta de uma perversão dos instintos que fez com que o homem tivesse vergonha deles e assim interiorizá-los. Essa má consciência ou culpa se caracteriza como uma doença que nasce do ressentimento e que tem, portanto, uma relação com o cristianismo.

Nietzsche aborda a origem da justiça através do ressentimento, ele afirma que já houve várias tentativas de estabelecer a justiça como vingança, ou seja, a vingança sendo o cerne da justiça “como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido e depois promover, com a vingança, todos os afetos reativos” (GM/GM II, § 11). É essa nova forma de vida, da justiça, do julgar, que tem como base afetos passivos de ódio, inveja, rancor, vingança, entre outros, isto nasce do próprio espírito do ressentimento. Portanto, a justiça nascente, se encontra em um ambiente de afetos reativos, entretanto, naturalmente o aspecto que a justiça mais deve estar longe é o de afetos reativos, pois só assim aquele que julga, será realmente justo.

Nesse sentido, Nietzsche afirma sobre o exercício da justiça: “o homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, com tem que fazer o homem reativo”

(GM/GM II, §12). Com isso, ressalta-se também que, o homem ativo ao longo do tempo foi o que possuiu um olhar mais livre, por outro lado, é o homem reativo que carrega a invenção da má consciência, é o próprio homem do ressentimento.

Quanto aos valores de justo e injusto, eles só existem através de uma lei instituída, e não visando o ato, pois não faz sentido dizer que algo é justo ou injusto em si mesmo. O ato de ofender, violentar, explorar e destruir, não pode ser considerado injusto, dado que, naturalmente, isto é a vida em suas funções básicas, é da essência da vida o agir, e não pode ser concebida, se não for se expressando. Portanto, dizer que há aí uma injustiça, é o mesmo que querer limitar a vida que busca ser mais potente.

Sobre o castigo, existem muitos esforços em apontar a utilidade, a finalidade dele, com o intuito de que isso seja capaz de determinar a causa de sua origem, ou de pelo menos dar-lhe um sentido para ser. Nietzsche aponta uma lista de finalidades do castigo dentre uma infinidade que se poderia ser apontada, ele ainda acrescenta um ponto mais originário sobre a finalidade do castigo: “o castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento de culpa, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’” (GM/GM II, §14). O castigo deteve o desenvolvimento do sentimento de culpa em relação àqueles que sofreram a punição, ele faz com que os indivíduos ajam de forma mais cautelosa e desconfiada, mais atento, ou seja, o castigo doma o homem, controlando-o, mas isso não significa que ele se torne melhor.

Nietzsche entende a má consciência como “a profunda doença que o homem teve que contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (GM/GM II, § 16). Nesse âmbito de vida conjunta, ocorreu a interiorização do homem, em que os instintos que não se descarregaram para fora, voltaram-se para dentro, dado que, o homem era sempre inibido a concentrar-se em si, e não os colocar para fora. Todos esses castigos e inibidores de instintos só fizeram com que o homem se voltasse contra ele mesmo. Portanto, a origem da má consciência reside no fato de que os instintos se voltam contra os possuidores deles, por não poderem pô-los para fora, sendo assim, com a má consciência surgiu o sofrimento do homem consigo mesmo. Enquanto no ressentimento, temos um voltar-se para os outros, na má consciência há, sobretudo, um voltar-se para si, “é minha culpa”.

Há um processo de evolução do sentimento de culpa, que está baseado na relação entre devedor e credor, em que o homem ao longo da história sempre ofereceu oferendas aos deuses “o advento do deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo sentimento de culpa” (GM/GM II, § 20). A humanidade encontrou no cristianismo, um grande alívio, visto que, no cristianismo o próprio deus se sacrifica pela culpa dos homens, é o único que pode redimir a culpa humana “o credor se sacrificando por seu devedor, por amor a seu devedor” (GM/GM II, § 21).

Essa dívida para com Deus se tornou o instrumento de suplício do homem, esse homem da má consciência utilizou a religião para culminar o seu auto martírio. A má consciência foi criada para fazer mal a si mesmo, para negar o homem. Há uma loucura da vontade nessa crueldade psíquica de se sentir tão culpado a ponto de não haver explicação, sem que nem o castigo possa extinguir sua dívida. Nietzsche define isso como doença, a pior doença que já ocorreu ao homem, que se caracteriza por essa vontade de se torturar, uma crueldade interiorizada, concentrada no próprio homem. Dito isto, compreendemos que:

Nietzsche tem essa correlação com a saúde e doença em seus escritos, se tratando tanto dele como estado de saúde-doença, como também da sociedade ocidental de seu tempo. Trazendo esse paradoxo constitutivo da *Grande Saúde* como condição para o exercício de um pensamento filosófico. O eu físico e o eu moral de Nietzsche se coincidem, dadas as forças ativas enquanto funções orgânicas, querem terminar com a escravidão, esse processo ocorre, tal como insaciavelmente (Freitas; Silva, 2022, p. 70).

Mediante a exposição, podemos intuir que a força ou a saúde não implicam a escolha de um único polo, mas a capacidade de hospedar a multiplicidade sem reduzi-la a uma unidade simplificadora. Uma constituição forte comporta em si a pluralidade de vontades de poder, muitas vezes contraditórias, porém ordenadas e dominadas, o que não deve ser confundido com submissão ou anulação, mas como uma organização interna das forças que preserva a tensão produtiva entre elas. Afinal, “somos uma constante relação de forças dinâmicas, onde cada corpo exprime sua potência e experimenta os seus limites. Uma pluralidade de forças sempre em transformação e transmutação, o corpo se divide, se multiplica” (Freitas; Silva, 2022, p. 75). Essas forças entram em conflito, mas o corpo se mantém numa determinada organização.

Nessa perspectiva, os valores não possuem validade absoluta, uma vez que se constituem sempre como expressões de perspectivas situadas. O nobre e o forte são, portanto, aqueles que, diante da má-consciência, dispõem de uma capacidade seletiva em relação à memória, escolhendo o que deve ser fixado e o que pode ser esquecido, sem recorrer à eliminação do diferente ou à imposição de um modo de vida ao outro.

Valendo-se de analogias de caráter fisiológico, Nietzsche recorre à imagem do corpo como uma instância assimiladora, comparável a um grande estômago, por meio da qual se torna possível pensar a própria existência humana. Nessa perspectiva, as experiências não são simplesmente acumuladas, mas processadas: os pensamentos são ruminados, as vivências assimiladas e transformadas, enquanto aquilo que não contribui para a afirmação da vida é rejeitado. Desse modo, o corpo opera uma seleção ativa dos afetos, valores e interpretações que o atravessam, assumindo um papel decisivo na constituição do sujeito. Ao proceder assim, Nietzsche rompe com o tradicional distanciamento

metafísico entre corpo e alma, uma vez que, em sua filosofia, ambos se encontram intrinsecamente articulados, dissolvendo qualquer forma de dualismo e afirmando uma concepção unitária e dinâmica da existência.

3 A ÉTICA COMO TIPOLOGIA DOS MODOS DE VIDA

Na leitura apresentada por Gilles Deleuze, em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), a *Genealogia da Moral* exige uma compreensão dos valores a partir das forças que os produzem e os atravessam. Não se trata, portanto, de uma análise moral no sentido tradicional, mas de uma interpretação das atividades reais e das relações efetivas entre forças.² Esse deslocamento para um plano imanente de forças implica uma crítica radical da transcendência, entendida não apenas como um erro teórico, mas como uma ilusão fundamental do pensamento. Deleuze, retomando Nietzsche e Espinosa, afirma que a transcendência constitui a primeira e mais decisiva das ilusões:

Seria necessário fazer a lista dessas ilusões, tomar-lhes a medida, como Nietzsche, depois de Espinosa, fazia a lista dos ‘quatro grandes erros’. Mas a lista é infinita. Há, de início, a *ilusão de transcendência*, que talvez preceda todas as outras [...]. Precisamente, não convém acreditar que todas estas ilusões se encadeiem logicamente como proposições; elas ressoam ou reverberam, e formam uma névoa espessa em torno do plano (Deleuze, 2010, p. 61–62).

Essa crítica da transcendência sustenta o método genealógico, na medida em que impede que os valores sejam explicados por universais, essências ou fundamentos exteriores. Ao contrário, a genealogia avalia os valores a partir das forças que os produzem e das relações imanentes que os atravessam, desfazendo a névoa transcendente que sustenta a moral reativa. Nesse contexto, Deleuze afirma que a crítica nietzscheana dos valores, entendida como uma ciência ativa ou como um método de avaliação dos modos de vida, opera segundo uma tripla dimensão interpretativa, que articula: sintomatologia; tipologia e genealogia. Como afirma Deleuze, ao analisar a etimologia do termo *bom* e suas transformações históricas, Nietzsche mostra que os valores não são dados em si, mas criados por determinados tipos humanos: inicialmente pelos senhores, que afirmavam a si mesmos como bons, e posteriormente pelos escravos, que capturam esses valores para invertê-los sob o signo do ressentimento. Nesse sentido afirma Deleuze:

A *Genealogia da Moral*, em que se interroga sobre a etimologia da palavra “bom”, sobre o

² Isso implica em uma transformação do próprio estatuto do pensamento, que deixa de ser concebido como busca de uma verdade e passa a ser entendido como criação. Como sublinha Deleuze, retomando Nietzsche, “pensamento é criação, não vontade de verdade” (Deleuze, 2010, p. 67). Nesse sentido, a genealogia não visa descobrir verdades ocultas ou fundamentos últimos, mas criar novos critérios de avaliação a partir das forças em jogo, inseparáveis dos modos de vida que os produzem.

sentido dessa palavra, sobre a transformação deste sentido: como a palavra “bom” foi criada inicialmente pelos senhores, que a aplicavam a si mesmos, e posteriormente, apreendida pelos escravos, que a tiravam da boca de seus senhores, a respeito de quem diziam, ao contrário, “são maus” [...] Só uma ciência ativa é capaz de interpretar as atividades reais, mas também as relações reais entre as forças. Ela se apresenta então em três formas. Uma *sintomatologia*, visto que interpreta os fenômenos tratando-os como sintomas cujo sentido é preciso procurar nas forças que os produzem. Uma *tipologia*, visto que interpreta as próprias forças do ponto de vista de sua qualidade, ativo ou reativo. Uma *genealogia*, visto que avalia a origem das forças do ponto de vista de sua nobreza ou de sua baixeza, visto que encontra a ascendência delas na vontade de potência e na qualidade dessa vontade (Deleuze, 2018, p. 99).

Deleuze sustenta que a ciência verdadeiramente ativa se apresenta sob três formas complementares. Trata-se, em primeiro lugar, de uma sintomatologia, que lê os fenômenos como sintomas e busca seu sentido nas forças que os produzem; em segundo lugar, de uma tipologia, que qualifica essas forças conforme sejam ativas ou reativas; e, por fim, de uma genealogia, que avalia a origem das forças a partir da nobreza ou da baixeza da vontade de potência que nelas se exprime.

A partir desse triplo movimento sintomatológico, tipológico e genealógico, torna-se possível distinguir os modos de vida segundo a qualidade das forças que neles se exprimem. A tipologia permite qualificar essas forças: as forças ativas afirmam, criam e expandem a potência da vida, enquanto as forças reativas se definem pela negação, pela reação e pela captura dessa potência. A sintomatologia lê os fenômenos, os valores e as formas de conduta como sintomas de determinadas configurações de forças, permitindo reconhecer, nos modos de vida concretos, os sinais de fortalecimento ou de empobrecimento da potência. Já a genealogia avalia a origem dessas forças, interrogando a qualidade da vontade de potência que as engendra. Dessa articulação emerge a possibilidade de uma avaliação ética não normativa: uma ética que não prescreve valores universais, mas julga os modos de existência a partir de sua capacidade de afirmar a vida, de aumentar sua potência e de criar novas formas de viver.

Essa avaliação ética não implica um julgamento moral interiorizado, fundado na Lei, nos Valores ou na consciência. Trata-se, na verdade, de avaliar os modos de existência segundo critérios puramente imanentes, próprios à qualidade das forças que os compõem. Como afirma Deleuze, “não é necessário que o juiz e o inocente se confundam, isto é, que os seres sejam julgados de dentro: de maneira alguma em nome da Lei ou dos Valores, nem mesmo em virtude de sua consciência, mas pelos critérios puramente imanentes de sua existência” (Deleuze, 2010, p. 96). Avaliar, portanto, não é submeter a vida a valores transcendentos, mas exercer uma leitura clínica dos modos de existência, orientada por critérios imanentes e vitais. É por isso que, como afirma Deleuze retomando Nietzsche, “a filosofia inventa modos de existência ou possibilidades de vida” (Deleuze, 2010, p. 96).

Nesse sentido, a avaliação dos modos de vida não se dá a partir de normas transcendentos, mas segundo critérios de potência e afirmação. Como escreve Deleuze, “uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência, beatitude completas” (Deleuze, 2016, p. 179). Esse

diagnóstico imanente dos modos de existência permite compreender que a crítica da moral reativa não se limita a um plano teórico, mas envolve uma consideração dos regimes de afecção que atravessam e qualificam a vida. Nesse sentido, esclarece Deleuze:

Os doentes, tanto da alma quanto do corpo, não nos largarão, vampiros, enquanto não nos tiverem comunicado sua neurose e sua angústia, sua castração bem-amada, o ressentimento contra a vida, o imundo contágio. Tudo é caso de sangue. Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência (Deleuze e Parnet, 1998, p.51)

Nessa perspectiva, Deleuze demonstra como Nietzsche retira corpo e pensamento do registro da forma, da norma e da representação, para reinscrevê-los no plano das forças. O corpo deixa de ser compreendido como uma organização funcional e passa a ser avaliado por sua capacidade de ser afetado e de compor relações; do mesmo modo, o pensamento deixa de coincidir com a consciência reflexiva e se afirma como uma potência impessoal. A partir desse horizonte afirmativo que se torna possível compreender, em contrapartida, o surgimento da má consciência como uma forma de vida reativa, marcada pela captura da potência e pela difusão do ressentimento. Acerca do corpo, Freitas e Silva contribuem ao apontar que,

não se pode afirmar o que o corpo é capaz. O organismo, necessariamente seria visto apenas pelo lado das reações. É possível perceber um caráter pluralista, que se volta para a diversidade das forças ativas e reativas. Contudo, as forças *ativas*, as dominantes exigem critérios mais complexos para se caracterizarem, cujas características são compostas em *apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar*. Ou seja, *impor formas, criar formas*, explorar as circunstâncias (Freitas; Silva, 2022, p. 70).

Se, em Nietzsche, a saúde é compreendida como uma organização hierárquica dos impulsos fisiopsicológicos, a doença pode ser entendida, por conseguinte, como a desarticulação dessa economia pulsional, a qual conduz a um processo de deterioração fisiológica. Tal deterioração, contudo, não se restringe ao estado físico do corpo, mas abrange as dimensões afetiva, valorativa e interpretativa da existência, uma vez que, na perspectiva nietzscheana, o fisiológico excede qualquer concepção estritamente orgânica do corpo.

Tendo em vista que, para Nietzsche, é possível que um indivíduo seja gravemente doente e, ao mesmo tempo, sadio segundo seus próprios critérios, torna-se evidente que tais estados não se excluem necessariamente, conforme mencionado anteriormente. Com efeito, cada sujeito reúne em si diferentes disposições físicas e psicológicas, podendo manifestar, em graus variados, características associadas à fraqueza ou à força, à servidão ou à nobreza. Quando essa compreensão é integrada ao procedimento

genealógico, o diagnóstico não se limita ao estado orgânico imediato, mas busca investigar de que modo determinadas condições fisiológicas se expressam nas produções humanas. Assim, o objeto de análise amplia-se, abrangendo o organismo individual, os modos de subjetivação e até mesmo as formas culturais de uma sociedade.

Nessa perspectiva, os critérios para distinguir saúde e doença são elaborados a partir de seus efeitos sobre a vida: aquilo que afirma a existência como um processo contínuo de autossuperação, intensificação da potência e ordenação hierárquica das forças pode ser considerado saudável; inversamente, o que nega a vida, enfraquece a potência e introduz formas de desagregação pulsional manifesta-se como sintoma de doença. Sob esse prisma, a moral, a metafísica, a religião cristã e determinadas configurações da ciência não são tomadas como verdades neutras, mas como expressões sintomáticas de estados fisiopsicológicos específicos. Do mesmo modo, certos avanços característicos da modernidade podem igualmente ser interpretados, segundo essa chave genealógica, como sintomas de processos de adoecimento da cultura.

É o que ocorre quando analisamos a consciência moral no plano das forças, Deleuze afirma que todo valor exprime uma determinada relação entre forças ativas e reativas. Nessa perspectiva, a má consciência não aparece como um simples fenômeno psicológico, mas como o resultado de uma vitória das forças reativas, que, impedidas de se exercerem para fora, voltam-se para o interior do homem. Esse processo não permanece restrito ao interior do indivíduo, mas tende a se difundir como um regime de afecção que procura submeter outras existências ao mesmo empobrecimento da potência. É nesse sentido que Deleuze observa: “Encarregam-se de realizar a profecia de Nietzsche: não suportam que exista ‘uma’ saúde, eles não vão parar de nos atrair para suas redes. No entanto, curá-los seria, antes de tudo, destruir neles essa vontade de veneno” (Deleuze e Parnet, 1998, p. 67).

Essa propagação da reatividade descrita por Nietzsche como interiorização dos instintos, surge como um processo de captura da potência, no qual a força ativa é separada daquilo que pode, passando a servir a fins que lhe são estranhos. Quando Nietzsche constrói o conceito de má consciência, não o faz sem reconhecer seu caráter profundamente degradante. Esse fenômeno marca a emergência de uma nova figura do homem e de uma nova imagem do pensamento. Como afirma Deleuze:

Quando Nietzsche construía o conceito de má consciência, podia ver nele o que há de mais asqueroso no mundo, nem por isso gritava menos: é aí que o homem começa a se tornar interessante!, e considerava, com efeito, que acabava de criar um novo conceito para o homem, que convinha ao homem, em relação com o novo personagem conceitual (o sacerdote) e com uma nova imagem do pensamento (a vontade de potência apreendida sob o traço negativo do niilismo) (Deleuze, 2018, p. 108).

A má consciência não consiste somente em um estado patológico ou psicológico, mas como

um acontecimento genealógico fundamental, no qual se articulam a vitória das forças reativas, a emergência do sacerdote e a captura negativa da vontade de potência sob a forma do niilismo. Trata-se, portanto, de uma formação histórica e tipológica, que não decorre espontaneamente da vida, mas exige condições muito específicas para se instalar. “Como diz Nietzsche a respeito da má consciência, não é nesse terreno que cresce uma tal planta” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 221). A partir dessa perspectiva, a culpa não se define como responsabilidade moral, mas como um afeto reativo, produto de uma economia das forças marcada pela negação da vida. A culpa surge como sintoma de um modo de vida enfraquecido, que só pode existir por meio da interiorização, do sofrimento e da autopunição.

O castigo, por sua vez, longe de possuir uma finalidade moral intrínseca, é interpretado como um instrumento de adestramento das forças, destinado a produzir memória, previsibilidade e obediência. No vocabulário deleuziano, trata-se de um mecanismo de reatividade organizada, no qual a violência não desaparece, mas é desviada de sua exteriorização ativa para uma violência interiorizada, regulada e funcional à conservação da ordem social. O castigo não melhora o homem; ele o torna calculável, domesticado e separado de sua potência afirmativa.

Nesse contexto, a vontade de potência surge como o princípio genético da tipologia, isto é, como aquilo que qualifica as forças e determina o tipo de relação que elas mantêm entre si. Cada modo de existência expressa um determinado tipo de vontade de potência, afirmativa ou reativa, e é a partir dessa expressão que se torna possível avaliar a nobreza ou a baixeza dos valores que dela decorrem. Como sublinha Deleuze, a tipologia das forças não pode ser dissociada da crítica genealógica dos valores, pois “é nisto que a tipologia das forças e a doutrina da vontade de potência, por sua vez, não são separáveis de uma crítica apta a determinar a genealogia dos valores, sua nobreza ou sua baixeza” (Deleuze, 2018, p. 112).

Assim, a dimensão afetiva ocupa um lugar central nessa acepção genética do dispositivo tipológico, uma vez que os modos de vida se distinguem pelo tipo de afetos que produzem e sustentam: as forças ativas estão associadas a afetos de alegria, entendidos como aumento de potência; as forças reativas, por sua vez, ligam-se a afetos de tristeza, enquanto diminuição ou bloqueio da potência de agir.

A tipologia das forças, articulada à doutrina da vontade de potência, não tem apenas uma função descritiva, mas produz uma nova orientação filosófica, capaz de substituir os modelos tradicionais da metafísica. Assim, a genealogia se apresenta como um novo método de avaliação dos valores e dos modos de vida. Deleuze ressalta que esta não se trata apenas de uma crítica moral ou histórica, mas da elaboração de um novo fundamento filosófico. Como afirma explicitamente:

Nietzsche, através dessa tipologia, desenvolve uma filosofia que deve, segundo ele, substituir a velha metafísica e a crítica transcendental, e dar às ciências do homem um novo fundamento: a filosofia genealógica, isto é, a filosofia da vontade de potência. A vontade de potência não deve ser interpretada psicologicamente, como se a vontade quisesse o poder em virtude de um móvel; a genealogia também não deve ser interpretada como uma simples gênese psicológica (Deleuze, 2018, p. 186).

Portanto, não se trata de descrever estados interiores, mas a qualidade das forças em relação. A genealogia, não busca uma origem interior ou psicológica dos valores, ela avalia suas condições genéticas de emergência, reconduzindo-os ao tipo de vontade de potência que os produz. Nesse sentido, o par bem/mal é produto da moral reativa, ligada ao ressentimento e à inversão dos valores. A análise do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético constitui o núcleo dos modos de vida reativos. O ressentimento não é um simples sentimento psicológico, mas um tipo de vida caracterizado pela incapacidade de agir e pela interiorização das forças. A má consciência marca o momento em que a força se volta contra si mesma, produzindo culpa e sujeição. O ideal ascético, por sua vez, aparece como a forma mais acabada da vida reativa: ele não nega diretamente a vida, mas a conserva sob a forma de empobrecimento da potência.

Sob a chave interpretativa deleuziana, a Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral* revela-se, assim, como um diagnóstico ético-político dos modos de vida modernos. A genealogia não julga segundo valores transcendentais, mas avalia e distingue aquilo que afirma e aquilo que nega a vida. Ao enfatizar a dimensão tipológica da genealogia, Deleuze mostra que a crítica aos valores se orienta por critérios de potência, saúde e afirmação, abrindo a possibilidade de pensar formas de existência para além da culpa, da má consciência e das estruturas próprias da moral reativa.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões de Nietzsche acerca da saúde, da doença, do ressentimento e das relações que se estendem das instâncias psíquicas às condições concretas de vida do ser humano conferem ao autor o estatuto singular de um *médico filósofo* de seu tempo. A articulação entre filosofia, fisiologia e psicologia apresenta-se de tal modo entrelaçada que dá origem a um método próprio, simultaneamente genealógico e diagnóstico. Nesse sentido, torna-se incontestável que a relação entre a experiência da doença vivida pelo próprio filósofo e sua produção intelectual evidencia o quanto sua filosofia foi pensada e elaborada a partir da experiência concreta da existência.

O filósofo transforma a filosofia em uma verdadeira arte de transmutação, na medida em que converte o sofrimento em conhecimento. Com a paciência característica do filólogo, ele tece os fios de sua reflexão, apropriando-se da doença e transfigurando-a em condição de fortalecimento e saúde. É justamente por meio dessa apropriação e desse domínio de si que se opera o processo de

autossuperação, culminando no imperativo de “tornar-se aquilo que se é”. O paradoxo constitutivo da chamada “grande saúde” afirma-se, assim, como condição fundamental para o exercício filosófico.

Desse modo, podemos afirmar que Nietzsche mobiliza, ao longo da *Genealogia da Moral*, critérios de avaliação da vida, tais como saúde e doença, potência e impotência, a fim de distinguir entre modos de existência que afirmam ou empobrecem a vida. A vida, enquanto força ativa, exige expansão, exteriorização e intensidade, por isso, tudo aquilo que a submete à culpa, à má consciência e à interiorização reativa dos instintos aparece como sintoma de uma forma de existência doente. Esses afetos não constituem meros estados psicológicos, mas expressam uma configuração reativa das forças, responsável por produzir modos de vida marcados pela negação da potência. Nesse sentido é estabelecido uma possibilidade ética, um tipo capaz de superar a lógica da culpa e da autopunição, resgatando a vontade de sua captura niilista e devolvendo-lhe sua capacidade criadora. Trata-se de um espírito afirmativo, que não busca redenção, mas criação; não expiação, mas intensificação da vida, mas não como ideal normativo.

A tipologia dos modos de vida, tal como destacada por Deleuze, constitui o próprio núcleo de uma ética vital, na qual os valores são avaliados a partir de sua relação com a vida que exprimem. A tarefa ética que se delineia não consiste em justificar normas, mas em liberar a vontade das formas reativas que a aprisionam, sobretudo aquelas herdadas da moral cristã, cuja lógica da culpa e do sacrifício conduz ao niilismo e à autonegação.

Assim, embora o método genealógico não se proponha a argumentar no sentido tradicional nem a fundamentar uma moral, o alcance do texto se justifica plenamente por sua relevância prática, visto que Nietzsche desloca um critério avaliativo a medida que formula sua crítica aos conceitos de bem e mal, bem como os afetos de vingança, ressentimento e agressividade reativa. Esse deslocamento encaminha para uma compreensão da vida em sua pura atividade, em sua capacidade de agir e de se afirmar.

Contudo, Nietzsche propõe uma nova abordagem da moral por meio de seu método genealógico. Esse deslocamento é central, pois evidencia em que medida as concepções morais elaboradas pelos homens não se fundam em princípios universais ou transcendentais, mas em processos históricos, afetivos e políticos determinados. À luz da leitura de Gilles Deleuze: na *Genealogia da Moral*, Nietzsche opera simultaneamente uma genealogia dos valores, uma tipologia dos modos de vida e uma sintomatologia das forças que se exprimem nesses valores.

Nesse sentido, os valores morais são compreendidos como sintomas de determinadas formas de existência: ativas ou reativas, afirmativas ou niilistas, permitindo classificá-los tipologicamente segundo critérios de potência, saúde e capacidade de afirmação da vida. É a partir dessa análise que

Nietzsche empreende a tarefa da transmutação de todos os valores, colocando em questão a oposição tradicional entre bem e mal, não para substituí-la por novos fundamentos normativos, mas para permitir um campo de criação de valores afirmativos, capazes de expressar modos de vida mais ativos.

REFERÊNCIAS

BILATE, Danilo. **Nietzsche, por uma ética dos afetos**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2022.

DELEUZE, PARNET. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. **Ressentimento e vontade. Para uma Fisio-Psicologia do ressentimento em Nietzsche**. Rio de Janeiro: VIAVERITA Editora, 2021.z

DELEUZE, Gilles. **Imanência: uma vida...** Tradução de Sandro Kobol Fornazari. Limiar, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 220-226, 2º sem. 2016. ISSN 2318-423X.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. tradução de Luiz B. L. Orlandi. — São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. **O que é a Filosofia?** São Paulo: editora 34, 2010.

FREITAS, Flávio Luiz de C.; SILVA, Leonice da C. P. O conceito de saúde no *Ecce Homo* de Nietzsche. **Aufklärung**, João Pessoa, v. 9, n. 3, p. 67–84, set./dez. 2022. DOI: 10.18012/arf.v9i3.63336. Acesso em: 27 de dez. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.