

**DELEUZE: DO PENSAMENTO TRÁGICO À NOVA  
IMAGEM DO PENSAMENTO EM NIETZSCHE**

**PÉRICLES PEREIRA DE SOUSA**

**CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA E  
METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**

**DELEUZE: DO PENSAMENTO TRÁGICO À NOVA  
IMAGEM DO PENSAMENTO EM NIETZSCHE**

**PÉRICLES PEREIRA DE SOUSA  
ORIENTADOR:  
PROF.DR. BENTO PRADO JR.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em filosofia e metodologia das ciências.

**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO:  
EPISTEMOLOGIA DA PSICOLOGIA E DA PSICANÁLISE**

**SÃO CARLOS - SÃO PAULO**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S725dp

Sousa, Péricles Pereira de.

Deleuze: do pensamento trágico à nova imagem do  
pensamento em Nietzsche / Péricles Pereira de Sousa. --  
São Carlos : UFSCar, 2005.  
208 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São  
Carlos, 2003.

1. História da filosofia. 2. Pensamento trágico. 3. Crítica  
kantiana. 4. Caricatura da crítica. 5. Crítica nietzscheana. 6.  
Nova imagem do pensamento. I. Título.

CDD: 109 (20<sup>a</sup>)

*Ao amigo Luiz Manoel que sempre estará  
anos luz a minha frente no vazio do  
pensamento!*

## AGRADECIMENTOS

A Capes, pelo apoio financeiro importantíssimo para o desenvolvimento da pesquisa.

A Tatiana S. Dunajew, pelo longo período que viveu comigo em comunhão com o pensamento.

A Adriana de Araújo, por mostrar-se disposta a me acompanhar sempre em tudo.

A Alessandra de Araújo e ao seu marido, por terem sido grandes amigos no momento em que eu mais precisei.

A Ana Maria Bastos, por me ensinar perceber que é possível contemplar a vida de maneira simples e sem sofrimento.

A Lea e Alessandro, por todas as nossas conversas, pela presença extremamente forte de suas vidas na minha.

A Sônia Russo, por me receber desde sempre com sorrisos e braços abertos.

A Michel Aires, pelas conversas incansáveis sobre filosofia.

A Maria Vilela, por sua amizade que está só começando.

Ao Prof. Dr. Luiz Orlandi, por sua dedicação ao pensamento de Deleuze, pelas aulas inesquecíveis que tive o privilégio de assistir.

A todos os colegas do programa de pós-graduação em filosofia da UFSCar.

A todos os professores do programa de pós-graduação em filosofia da UFSCar.

A Rose (secretaria), por me acolher e colaborar de todas as maneiras para que eu pudesse terminar este trabalho.

A Cleusinha (secretaria), por se mostrar sempre paciente e generosa comigo.

Aos amigos: Ronei, Paulo e Sérgio, pelas conversas sobre filosofia.

A Telminha, por uma nova amizade.

Ao Kahio e à Márcia, por todas as conversas que tivemos sobre ciência, literatura e filosofia.

Ao Prof. Bento Prado Jr., pelas aulas maravilhosas, por sua dedicação e amor a filosofia.

Ao amigo e Prof. Dr. Mark Julian, sem ele nada disso seria possível.

## RESUMO

Este estudo visa acompanhar as reflexões de Deleuze sobre Nietzsche, assumindo como objeto de leitura o livro *Nietzsche e a filosofia* (1962). Desde as primeiras páginas, Deleuze afirma ser Nietzsche o responsável por inscrever na História da Filosofia uma nova imagem do pensamento, condizente com uma nova imagem do filósofo. Sobretudo, no terceiro capítulo, essa idéia ganha profundidade, pois, Deleuze não só descobre em Nietzsche um projeto de natureza crítica, como também, volta-o contra Kant. Em poucas palavras, Deleuze acredita encontrar na *Genealogia da Moral* de Nietzsche, uma espécie de réplica à *Crítica da Razão Pura*, já que Kant não conseguiu levar o seu empreendimento crítico a bom termo, por não ter considerado os problemas em termos de valores. Nietzsche é o grande responsável por tal feito. Para Deleuze, a crítica kantiana não passa de uma caricatura da verdadeira crítica. Embora essas idéias sejam as mais importantes, acompanhou-se Deleuze como um todo, procurando manter a atenção para o conjunto de suas reflexões nos capítulos mais importantes para este ensaio. Em suma, trata-se de um “vôo” que começa com o pensamento trágico e termina na crítica.

**PALAVRAS-CHAVE:** pensamento trágico – crítica kantiana – caricatura da crítica – crítica nietzscheana – nova imagem do pensamento.

## ABSTRACT

This study aims at following Deleuze's reflections about Nietzsche, assuming as the reading object the book *Nietzsche and the Philosophy* (1962). From the first pages, Deleuze asserts that Nietzsche is responsible for inscribing in the History of Philosophy a new image of thinking, consonant with a new image of the philosopher. Especially on the third chapter, this idea gains profundity, for Deleuze not only discovers in Nietzsche a project of critical nature but also turns it against Kant. In a few words, Deleuze believes to find in Nietzsche's *Genealogy of Moral* a sort of answer to the *Critique of Pure Reason*, since Kant did not manage to carry out his critical undertaking fully, for not having considered the problems in terms of values. Nietzsche is the major responsible for such feat. To Deleuze, the Kantian critique is just a caricature of the real critique. Although these are the most important ideas, Deleuze was followed as a whole, trying to keep the attention to the whole of his reflections in the most important chapters for this essay. In short, it is about a "flight" which starts with the tragic thinking and ends in the critique.

**KEY WORDS:** tragic thinking – Kantian critic – caricature of critique – Nietzschean critique – new image of thinking

## Índice:

**Introdução:** .....09

### **1.ª parte: Filosofia e Genealogia - Pensamento Trágico**

a) sentido e valor .....	20
b) vontade e dialética .....	26
c) Nietzsche e o trágico .....	33
d) sentido e existência .....	38
e) acaso e necessidade - caos e ciclo .....	45
f) impressões gerais sobre o 1.º capítulo de Nietzsche e a filosofia .....	52

### **2.ª parte: Tipologia das Forças, Vontade de Poder, Eterno Retorno**

a) consciência e corpo - distinção a partir das forças .....	66
b) diferença de quantidade = qualidade da força? .....	71
c) o eterno retorno - como pensamento cosmológico e físico .....	76
d) a vontade de poder - como princípio para a síntese das forças .....	80
e) afirmação e negação - como qualidades da vontade de poder .....	85
f) origem, imagem invertida, hierarquia .....	88
g) a vontade de poder - como poder de ser afetado .....	95
h) devir-reativo como característica do homem .....	98
i) ambivalência da interpretação e da avaliação .....	101
j) o eterno retorno - como pensamento ético e seletivo .....	104
k) impressões gerais sobre o 2.º capítulo de Nietzsche e a filosofia .....	111

### **3.ª parte: Crítica e Nova Imagem do Pensamento**

a) sintomatologia, tipologia, genealogia .....	133
b) a metafísica e a questão Que é? Nietzsche e as questões O que? Quem?.....	136
c) contra-sensos sobre a vontade de poder .....	142
d) a criação e a alegria como princípios da vontade de poder .....	148
e) o projeto crítico a partir de Nietzsche e Kant .....	154
f) verdade, conhecimento, moral, religião .....	166
g) pensamento, vida, arte .....	173
h) impressões gerais sobre o 3.º capítulo de Nietzsche e a filosofia .....	177

**Conclusão:** .....195

**Bibliografia:** .....203

## INTRODUÇÃO

Em 1962, o filósofo francês Gilles Deleuze publica o livro: *Nietzsche e a filosofia*, que como tudo o que foi escrito pelo autor, trouxe à tona várias polêmicas. Evidentemente, que uma boa parte dos estudiosos de Nietzsche considera o trabalho escrito por Deleuze bastante original. Porém, a mesma proporção que elogios lhe são feitos, são lhe dirigidos censuras. É claro que não é possível reproduzir totalmente a lista dos autores que se voltou para Deleuze seja para elogiá-lo, seja para censurá-lo. Mas, nada impede de apresentar pelo menos alguns exemplos que poderão ilustrar um pouco a repercussão criada pelo texto deleuzeano de 1962.

Há quem diga que um dos méritos que acompanha a leitura de Deleuze sobre Nietzsche estaria depositado na relevância dada pelo filósofo à teoria nietzscheana das forças, pois, sem isso se arriscava a fazer da vontade de poder um princípio metafísico, ontológico, ou até mesmo, humanizá-lo<sup>1</sup>. Nessa direção, Deleuze mostrou-se atento quando observou que o ser da força só pode ser dito no plural e não no singular<sup>2</sup>, destacando a noção de valor e mostrando a importância do procedimento genealógico<sup>3</sup>. Este filósofo francês foi quem ainda conseguiu descobrir em Nietzsche um projeto crítico que foi levado às últimas conseqüências, ao contrário daquele que foi proposto por Kant. Nesse sentido, o livro *Nietzsche e a filosofia* mostrava-se como um programa cuja realização traria satisfações indefinidas. O problema seria descobrir o jogo que o tornava possível. <sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Scarlett Marton, *Deleuze e sua sombra*. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*; p-241.

<sup>2</sup> Wolfgang Müller-Lauter, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*; p-74.

<sup>3</sup> Scarlett Marton, *A terceira margem da interpretação*; p-191.

<sup>4</sup> Philippe Raynaud, *Nietzsche educador*. In: *Por que não somos nietzscheanos*; p-195.

Por outro lado, Deleuze é acusado de não se preocupar em refazer o itinerário intelectual de Nietzsche; de não lançar mão da periodização dos textos do autor alemão<sup>5</sup>; de recorrer à temática das forças para refletir sobre o conjunto da obra de Nietzsche, incluindo como referência a obra *O Nascimento da Tragédia* escrita em 1872, quando este assunto só viria a ser discutido no livro *A Gaia Ciência* de 1882, sendo que, somente em 1885, Nietzsche, realmente, elaboraria a teoria das forças<sup>6</sup>. Ainda, criticam Deleuze por centrar suas questões no tema dos valores, atribuindo um peso excessivo às idéias de força ativa e reativa, enquanto, Nietzsche muito raramente se utiliza destes termos<sup>7</sup>. Em função do problema que norteia a sua leitura, Deleuze negligencia as noções de luta, guerra e rivalidade. Aspectos sem os quais dificilmente se compreende a perspectiva nietzscheana do mundo como contínua criação e destruição<sup>8</sup>. Observa-se também, que à medida que Deleuze dota as forças de qualidades e distingue-as como ativas e reativas, se vê obrigado a fazer da vontade de poder não só o elemento diferencial das forças em relação, como igualmente o elemento genético responsável por essas qualidades. Assim, para justificar a sua idéia de distinção existente entre forças ativas e reativas, é forçado a diferenciar forças e vontade de poder e ainda discriminar duas qualidades primordiais da vontade de poder: uma afirmativa e outra negativa. Dessa forma, esse filósofo francês diferencia-as ou distingue-as em terreno em que não está autorizado, pois o próprio Nietzsche de modo algum o faz para não renunciar à coesão interna de seu pensamento<sup>9</sup>. Logo, Deleuze sistematiza a obra de Nietzsche, enquanto que este se revela um pensador assistemático ou anti-sistemático<sup>10</sup>. Para

---

<sup>5</sup> Scarlett Marton, *Deleuze e sua sombra*. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*; p-241.

<sup>6</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>7</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>8</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*; p-242. Sobretudo: Wolfgang Müller-Lauter, *A doutrina da vontade de poder*; pp-110-111 - nota de n.º 123.

<sup>10</sup> Idem, *ibidem*.

alguns, Deleuze despreza elementos centrais do pensamento do autor de Zaratustra<sup>11</sup> na ânsia de tornar Nietzsche seu aliado.

Percebe-se que são muitas as controvérsias que giram em torno do texto deleuzeano sobre Nietzsche. Basta um pequeno balanço para perceber que o livro *Nietzsche e a filosofia* tem suscitado as mais diversas opiniões. Há quem o considere extremamente original e há quem o considere negligente. Há ainda casos em que um mesmo autor considera o trabalho deleuzeano original em alguns aspectos e negligente em outros. O que todos esses estudiosos têm em comum é a freqüente referência às reflexões e críticas feitas por Deleuze acerca do filósofo alemão, tornando a sua obra como obrigatória e fundamental para a compreensão da literatura nietzscheana.

Quanto ao presente trabalho, está fora de cogitação tentar discutir a relevância de todas essas interpretações. O problema em questão é bem anterior a tudo isso. O que realmente é relevante, no momento, é ler Deleuze, se possível sem qualquer interferência externa. Este é o objetivo deste estudo. No entanto, é preciso sublinhar que este trabalho almeja acompanhar as considerações de Deleuze somente até o terceiro capítulo de seu livro, parte considerada a mais importante. Trata-se de tentar ler proposição por proposição, de se tornar quase uma sombra do autor francês, de vislumbrar a maneira como o autor pensou certos temas a partir Nietzsche.

Qualquer leitor poderia levantar a seguinte questão: que importância teria acompanhar Deleuze nos três primeiros capítulos de seu livro? Na verdade, haveria muitas razões que tornariam legítima essa empreitada. Tendo em vista situar um pouco melhor o leitor, faz-se necessário lembrar alguns pontos que poderiam mostrar-se importantes no meio de toda a discussão. É preciso observar que Deleuze no terceiro capítulo de seu livro apresenta Nietzsche como responsável por um projeto de natureza

---

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*.

crítica que é levado às últimas conseqüências. Nesse sentido, Nietzsche, através da Genealogia da Moral, teria pretendido refazer a Crítica da Razão Pura. A idéia de uma nova imagem do pensamento<sup>12</sup>, que Deleuze descobrira em Nietzsche, encontrava-se vinculada à crítica. Para este filósofo francês, a crítica só tem sentido se tiver por objetivo atingir um novo modo de sentir, um novo modo de pensar, um novo modo de avaliar, uma nova forma de vida ou um outro tipo de subjetividade. Isso significa que ela perde totalmente o seu caráter se mantiver os valores intactos, se continuar justificando as coisas tais como elas são, orientadas pelo princípio da negação e pelas forças reativas, governadas pelas formas do niilismo. Estes pontos que serão precisamente destacados no estudo.

Observar-se-á que Deleuze não apresenta uma introdução para o seu livro. De modo que o leitor se vê sem um aviso prévio acerca do problema essencial que direciona a leitura feita sobre a obra de Nietzsche. Entretanto, não devemos crer que Deleuze não possua uma, ou que esteja desprovido de uma, intenção que justifique a retomada do filósofo alemão. Na verdade, é somente na conclusão que Deleuze, realmente, revela a que veio: afirma que a filosofia moderna embora se mostre vigorosa e vivaz, nem por isso deixa de apresentar perigos para o pensamento. O que incomoda Deleuze é ter encontrado no cenário filosófico moderno um misto geral marcado de ontologia e antropologia, de ateísmo e teologia: um pouco de espiritualismo cristão aqui, de dialética hegeliana ali, isso sem falar das pitadas de fenomenologia espalhadas pelo ar. Vê Nietzsche e Hegel de mãos dadas em uma ronda que celebra o ultrapassamento da metafísica ou a morte da própria filosofia<sup>13</sup>. Em poucas palavras, o que Deleuze pretende, ao retomar a obra de Nietzsche, é tentar desfazer alianças que ele

---

<sup>12</sup> Orlandi, *Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche*; sobretudo a nota de n.º 18 da p. 15.

<sup>13</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; conclusão.

julga perigosas<sup>14</sup>. Observa que a filosofia de sua época mistura autores e teorias de maneira totalmente irresponsável. Autores e teorias que talvez não possuam compromisso direto uns com os outros: mistura de nietzscheanismo com hegelianismo e com husserlianismo.

Todavia, para Deleuze está absolutamente fora de questão criar algum tipo de compromisso entre Nietzsche e Hegel, pois a filosofia de Nietzsche, à medida que possui um alcance polêmico, mostra-se totalmente anti-dialética. Deleuze acredita que a filosofia nietzscheana representa a mais radical denuncia das mistificações que encontravam na dialética um último refúgio<sup>15</sup>. E observa que aquilo que Schopenhauer havia sonhado em realizar, mas não conseguira, em função de estar profundamente marcado por Kant e o pessimismo, Nietzsche faz às custas do rompimento com Schopenhauer.<sup>16</sup> Para o Deleuze, Nietzsche é o responsável por inscrever na História da Filosofia uma nova imagem do pensamento e por liberá-lo dos fardos que o esmagavam.<sup>17</sup>

Assim, é mostrado na primeira parte do ensaio, intitulada *Filosofia e Genealogia - Pensamento Trágico*, que Deleuze não só apresenta a definição do que seria o pensamento trágico em Nietzsche, mas que esta conceituação exige uma redefinição completa do conceito de vontade e a exigência de uma nova perspectiva para a filosofia, para o pensamento e para o filósofo. Sabe-se que Hegel também esboçou uma preocupação com o trágico. Todavia, notar-se-á que há uma diferença de natureza existente entre o trágico nietzscheano e as concepções dialéticas do trágico. Na verdade, Deleuze irá mostrar que não há propriamente falando uma concepção dialética do trágico, pois, através da dialética, a visão trágica do mundo morre: uma primeira vez

---

<sup>14</sup> Orlandi, *Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche*; pp-1-3.

<sup>15</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; conclusão.

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>17</sup> Idem, *ibidem*.

frente à dialética socrática, uma segunda vez através do cristianismo e, finalmente, via conjugação dialética moderna e Wagner em pessoa.

Evidentemente, alguém poderia objetar que Nietzsche, sobretudo em suas primeiras obras, parece ter uma inspiração dialética, já que não se pode negar a existência de categorias dialéticas nesses textos. Lembra que em *O Nascimento da Tragédia*, as idéias de contradição, oposição e reconciliação operam livremente e que talvez não fosse insensato dizer que o trágico nietzscheano parece acolher muito bem procedimentos de natureza dialética. Deleuze não discorda, ou melhor, concorda parcialmente, pois mostrará que apenas aparentemente isso é verdadeiro. Segundo Deleuze, é preciso prestar atenção naqueles que inspiram Nietzsche nesse período de seu pensamento. Na verdade, não é propriamente Hegel quem se coloca como o grande mestre de Nietzsche nesta fase, mas Schopenhauer e Wagner.

Se o pensamento trágico evolui, é justamente porque Nietzsche rompe com ambos. Mas, se através de Nietzsche, depara-se com uma outra imagem do pensamento, assim como com uma outra imagem do filósofo, isso se dá em função do autor alemão ter inserido na filosofia os temas do sentido e do valor. Nesse sentido, observará como Deleuze apresenta tais temas, relaciona-os com a pluralidade de forças, e, sobretudo, questiona a busca pelo sentido e pelo valor da existência, pressupõe relações entre forças e vontade que atingem não só uma esfera cosmológica, mas um domínio ético.

De acordo com Deleuze, a dialética poderia ser definida basicamente a partir de três idéias: de um poder do negativo que serviria como princípio teórico que se manifestaria através da oposição e da contradição; de uma valorização do sofrimento, da tristeza ou das paixões tristes; de uma positividade que seria extraída como produto teórico e prático da negação. O filósofo sublinha que a filosofia nietzscheana, no sentido

polêmico, é justamente uma denúncia radical dessas idéias<sup>18</sup>. Nesse sentido, o problema estaria na maneira como a dialética reflete a diferença. É verdade que não se pode dizer que a dialética hegeliana não reflita sobre a diferença, mas a questão é saber de que maneira isso é feito. Para Deleuze, a dialética hegeliana reflete uma falsa imagem da diferença, assume uma imagem invertida da diferença: acaba substituindo a afirmação de si pela negação do outro<sup>19</sup>.

Na primeira parte deste ensaio, há uma tentativa de mostrar como Deleuze se esforça por marcar uma distância ética entre o modo como o pensamento trágico avalia a existência em detrimento da concepção dialética. Enquanto, a vontade trágica se coloca como uma ética afirmativa que afirma o acaso e a necessidade do acaso, o devir e o ser do devir, o múltiplo e o um do múltiplo<sup>20</sup>, a dialética se põe como uma vontade que é por essência negativa, ou seja, que só consegue justificar a existência negando-a. Onde a existência se mostra plena, a dialética encontra contradição e sofrimento: contradição entre sofrimento e vida, entre aquilo que há de finito e de infinito na vida, entre o destino particular e o espírito universal da idéia<sup>21</sup>. O que leva Deleuze a dizer que o sujeito de toda dialética se fundamenta numa consciência infeliz, que a dialética sobre-valoriza as paixões tristes, que seu aspecto positivo depende do valor que ela atribui ao sofrimento.

Mas, se a dialética substitui a afirmação da diferença pela negação do que difere, isso só tem sentido se tiver muito claramente que há forças que possuem um interesse em fazê-lo. Conforme Deleuze, a dialética manifesta-se através das mais variadas combinações das forças reativas e do niilismo, sendo a história e a sua evolução a expressão de tais combinações, pois, se a oposição assume o lugar da

---

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>20</sup> Idem, *ibidem*; p-30.

<sup>21</sup> Idem, *ibidem*; p-09.

diferença em função do triunfo das forças reativas, isto é, que descobrem na vontade de nada um princípio sem o qual elas dificilmente sobreviveriam. É assim que o niilismo termina por adquirir uma dimensão universal, é dessa forma que ele se fortalece.

Dificilmente, entende-se a completude dessas idéias sem um mergulho na exposição que Deleuze faz sobre a relação existente entre as forças ou sem a apreensão do envolvimento com a vontade de poder e seus aspectos com o eterno retorno. Isso será o objetivo da segunda parte deste ensaio intitulada *Tipologia das Forças, Vontade de Poder, Eterno Retorno*. Assim, observará como Deleuze define as noções de corpo e consciência do ponto de vista nietzscheano, ou seja, a partir do campo de forças e como ele descobre no próprio corpo a existência de uma hierarquia que atinge essas noções.

As forças não se definem apenas quantitativamente, mas qualitativamente. Deleuze dirá que é necessário compreender as forças a partir de dois pontos: da diferença de quantidade e da qualidade. A tensão existente entre as forças depende totalmente dessas categorias. O que define a essência de uma força é sua relação com outras forças e a distância apresenta-se como o elemento diferencial compreendido em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com as outras. Isto quer dizer que a questão da diferença de uma tensão que envolve as forças é de extrema importância para a apresentação deleuzeana de Nietzsche. Sem isso, não há como saber quem domina ou obedece em tal relação ou quais as forças que são ativas ou reativas, aspectos que são imprescindíveis para a compreensão da hierarquia.

Nesse ponto, Deleuze se depara com um problema grave que diz respeito ao diálogo vivido por Nietzsche com a ciência. Deve-se observar até que ponto Nietzsche mantém-se complacente com a ciência de sua época, até que ponto se dá suas censuras e o porquê. O problema da diferença existente entre as forças possui um destaque importante em toda essa discussão que nos leva necessariamente à idéia do

eterno retorno. Até que ponto se pode acreditar na existência de estados de equilíbrio no universo? Será que há estados de conservação de energia? Haveria algum objetivo ou estado final prescrito no próprio devir?

É preciso sublinhar que Deleuze apresenta dois momentos do eterno retorno: um que se mostra do ponto de vista cosmológico e um outro, ético. Há quem minimize a idéia do eterno retorno como leitura cosmológica por acreditar que Nietzsche valorizasse mais a questão ética. Chegam até a dizer que o eterno retorno, enquanto aspecto cosmológico, não passaria de uma metáfora, o que parece inadmissível para Deleuze. Lembre que Deleuze não mede esforços para definir o pensamento trágico nietzscheano como afirmativo, pois o trágico é o poder de afirmar o acaso e a necessidade do acaso, o devir e o ser do devir, o múltiplo e o um do múltiplo. Do mesmo modo, mostra que Nietzsche credita uma grande importância ao eterno retorno como pensamento cosmológico, pois esse pressupõe um ser universal afirmado do devir, assim como o um afirmado do múltiplo e a necessidade afirmada do acaso.

Outro ponto polêmico na interpretação deleuzeana de Nietzsche refere-se ao sentido atribuído à vontade de poder, porque faz da vontade de poder o elemento genealógico das forças, ou seja, diferencial e genético. A vontade de poder é responsável pela diferença de quantidade que envolve as forças, mas também pelas qualidades. Nota-se que a vontade de poder é indissociável não só das forças, como dos dois aspectos do eterno retorno.

Para Deleuze, a dialética expressa as mais variadas combinações entre as forças reativas e o niilismo, sendo a história e a evolução a expressão de tais combinações. Sem a vontade de nada, as forças reativas dificilmente sobreviveriam. Será que o homem está condenado a experimentar ou conhecer somente um devir que seja reativo? Este filósofo acredita que talvez haja uma saída para essa questão. Nesse

sentido, é preciso observar as considerações feitas por ele sobre o eterno retorno e a transmutação ou transvaloração dos valores, pois parece esboçar alguma resposta ao desdobrar esses pontos.

Segundo Deleuze, uma das maiores contribuições de Nietzsche foi ter sabido isolar o ressentimento e a má consciência. Para ele, se a filosofia nietzscheana tivesse só esse aspecto já seria da maior importância<sup>22</sup> e afirma que o sentido agressivo e polêmico da obra do autor alemão está ligado a uma instância ativa e afirmativa. Para Deleuze, a dialética resultara da Crítica Kantiana que do ponto de vista deleuzeano é falsa<sup>23</sup>, porque a verdadeira crítica pressupõe uma filosofia que seja capaz de reter do negativo apenas um modo ser.

Nietzsche dirigia as mais duras críticas aos dialéticos por eles serem incapazes de ultrapassar os sintomas, por não atingirem as forças ou a vontade que dão a esses ao sentido e ao valor. Enquanto, os dialéticos perdiam o seu tempo prendendo-se à pergunta *O que é?* - método que para Deleuze é, por excelência, contraditório, Nietzsche inventava o seu próprio método: dramático, tipológico, diferencial. De modo que a filosofia se tornava a arte de interpretar e avaliar. Nietzsche substitui a pergunta *O que é?* pela pergunta *Quem?* ou *O quê?*, sendo que *Quem?* será sempre Dionísio, *O quê?* será a vontade de poder como princípio plástico e genealógico.<sup>24</sup>

Na terceira parte deste ensaio, *Crítica e Nova Imagem do Pensamento*, será apresentado como Deleuze descobre um projeto crítico a partir da obra de Nietzsche que se mostra como uma alternativa à crítica kantiana. Para Deleuze, Kant não foi capaz de levar a bom termo uma filosofia de natureza crítica, sendo Nietzsche o grande responsável por isso. À medida que a verdadeira crítica é desenvolvida, esboça-se uma

---

<sup>22</sup> Idem, *ibidem*; conclusão.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*.

nova imagem do pensamento. Como isso se dá, quais as conseqüências gerais de todo esse processo, descobrir-se-á durante a análise. Observará ainda como Deleuze, visando a apresentar o método nietzscheano, recorre a antigüidade clássica e descobre que a sofística já possuía um método de natureza empirista ou pluralista tão eficiente quanto o método dialético-socrático.

Todos aqueles que estão impregnados de platonismo até o último fio de cabelo, foram educados de modo a tratar os sofistas como se fossem perfeitos idiotas, tolos ou corruptos. Mas, talvez, tenha que reavaliar todas as considerações acerca deles, pois a imagem que muitos foram forçados a assumir desses verdadeiros mestres, não vai além da caricatura produzida por um outro mestre: Platão. Foi Nietzsche quem parece ter percebido isso muito antes de todos. A rivalidade que acompanha as discussões entre a sofística, Sócrates e Platão, não deixa de possuir relações com a maneira como Deleuze volta Nietzsche contra os dialéticos de um modo geral.

Outro ponto importante é que não se entenderá absolutamente nada do método de dramatização nietzscheano, se não se levar em consideração o papel da vontade. Para Deleuze, a vontade não é um ato qualquer. A vontade praticamente possui um caráter metodológico, pois não há uma ação, um sentimento, um pensamento que não se mantenha entrelaçado com um elemento genético e crítico. A vontade é precisamente esse elemento. Assim, é preciso livrá-la de todos os contra-sensos possíveis e imagináveis, é isso que Deleuze faz. Além disso, ele mostra que o sentido atribuído por Nietzsche à vontade de poder possui dois princípios que o distancia seja de pseudo-discípulos, seja de pseudo-mestres: querer = criar, vontade = alegria.

\*\*\*

## PARTE I: FILOSOFIA E GENEALOGIA

### PENSAMENTO TRÁGICO

#### a) Sentido e Valor:

Qual é o projeto mais geral de Nietzsche? Segundo Deleuze, a partir de Nietzsche, os temas do sentido e do valor são inseridos na filosofia. Além disso, o filósofo adquire uma outra imagem: o filósofo é o genealogista. Com a introdução na filosofia dos temas do sentido e do valor, o filósofo não pôde simplesmente se satisfazer em subtrair “os valores à crítica contentando-se em inventariar valores já existentes ou em criticar as coisas em nome de valores estabelecidos: os operários da filosofia, Kant, Schopenhauer”<sup>25</sup> e Hegel, menos ainda, em fundamentar a crítica, tornando-a submissa a ordem dos fatos objetivos, caso dos utilitaristas, dos eruditos. Em ambos, a filosofia mantém-se totalmente indiferente àquilo que pode perder de vista, o que lhe é mais essencial.

Segundo Deleuze, Nietzsche sempre manteve presente em sua obra a idéia de que a filosofia do sentido e do valor deveria ser uma crítica. Não foi Kant o autor que se propôs fazer a crítica? Não foi ele quem se esforçou para construir um terreno sólido capaz de fundamentá-la? Porém, Kant não soube levar a crítica até as últimas conseqüências, uma vez que não colocou os problemas em termos de valores. Nietzsche é responsável pelo feito, pois “a filosofia dos valores tal como ele a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total,

---

<sup>25</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p-02.

isto é, de fazer a filosofia a marteladas”<sup>26</sup>. Da noção de valor, segue necessariamente uma inversão crítica, sem a qual todo o projeto se perderia.

Para Deleuze, à medida que os valores surgem, constituem-se como princípios. O ato de avaliar supõe um conjunto de valores capazes de apreciar os fenômenos. Contudo, mais profundamente, os próprios valores já supõem avaliações e pontos de vista, dirá Deleuze: “pontos de vista de apreciação dos quais deriva seu próprio valor.”<sup>27</sup> Conceber a crítica é ter em vista que o problema crítico pressupõe o valor dos valores, ou seja, que avaliar é necessariamente criar: a avaliação se definindo como o elemento diferencial dos valores correspondentes ao mesmo tempo crítico e criador.<sup>28</sup> As próprias avaliações, à medida que se relacionam com os valores, são irreduzíveis aos mesmos e, não sendo valores propriamente falando, são maneiras de ser: modos segundo os quais julga-se algo, que servem como princípios originais dos próprios valores. Logo,

“(…) temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nosso estilo de vida. Há coisas que só se pode dizer, sentir ou conceber, valores nos quais só se pode crer com a condição de avaliar baixamente, de viver e pensar baixamente. Eis o essencial: o alto e o baixo, o nobre e o vil não são valores, mas representam o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores.”<sup>29</sup>

Dizer que o alto ou o baixo, o nobre ou o vil não são valores, mas o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores, é colocar de frente ao tema da genealogia. Nietzsche cria a genealogia e, assim, dá uma outra imagem à filosofia. Genealogia significa valor da origem e origem dos valores ao mesmo tempo. A partir desta, são soterrados o caráter absoluto, tanto quanto o caráter relativo ou

---

<sup>26</sup> Idem, *ibidem*; p-01.

<sup>27</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>28</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*; p-02.

utilitário dos valores. A genealogia aparece como o elemento diferencial dos valores das quais estes caracteres decorre. Trata-se da origem, do nascimento, mas a partir da diferença ou distância na origem. <sup>30</sup> “O filósofo é o genealogista, não um juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecânico à maneira utilitarista.” <sup>31</sup> Assim, a avaliação não passa mais pelo princípio da universalidade kantiana, menos ainda pelo princípio da semelhança dos utilitaristas, mas pela nobreza ou baixeza, nobreza ou vilania, nobreza ou decadência na própria origem. <sup>32</sup>

Como conceber que a crítica possa ser baixa, vil ou decadente? Esses são apenas os caracteres como a metafísica até então concebeu a crítica. Quem pensa baixamente são os adversários de Nietzsche. Segundo Deleuze, há um aspecto positivo que envolve a crítica nietzscheana, pois o elemento diferencial da crítica do valor dos valores é o elemento positivo criador.<sup>33</sup> Para Nietzsche, a crítica não é expressão de uma reação, mas sim fonte de uma ação, de um ataque, uma agressão, não de uma vingança ou rancor.

“Esta maneira de ser é a do filósofo porque ele se propõe precisamente a manejar o elemento diferencial como crítico e criador, portanto, como um martelo. Eles pensam baixamente, diz Nietzsche sobre seus adversários. Nietzsche espera muitas coisas dessa concepção de genealogia: uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma determinação dos valores do futuro.”<sup>34</sup>

Criticar é necessariamente avaliar, ao mesmo tempo em que avaliar é necessariamente criar. O filósofo é criador e a arte da filosofia é a de pesar os valores. Ao dizer que a força da filosofia encontra-se na arte de pesar os valores, encontra-se outro tema considerado por Deleuze indispensável para a compreensão do pensamento

---

<sup>30</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>32</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>33</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>34</sup> Idem, *ibidem*.

de Nietzsche: o da interpretação ou do sentido. Segundo ele, encontrar o sentido de alguma coisa é encontrar a força que naquele momento foi capaz de se apropriar, apoderar, ou explorá-la. Um fenômeno não é simplesmente uma aparência ou mesmo uma aparição, mas sim a expressão de um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual qualquer.<sup>35</sup> É possível reconhecer contra quem Nietzsche dirige sua posição: contra a dualidade metafísica da aparência e da essência, contra a relação científica da causa e do efeito.

A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia. As ciências são um sistema sintomatológico e semiológico. A dualidade metafísica da aparência e da essência e, também, a relação científica do efeito e da causa são substituídas por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido. Toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade da realidade.

<sup>36</sup>

Isso quer dizer que uma coisa, ao menos a história dessa coisa, é a sucessão de forças capazes de se apropriar dela. Há, portanto, um campo de forças coexistentes que envolvem os fenômenos. Isso significa que um mesmo fenômeno, um mesmo objeto, muda de sentido conforme a força relacionada. Nesse sentido, observa Deleuze, a história é precisamente a variação dos sentidos. Nietzsche dirá: a sucessão dos fenômenos de dominação mais ou menos violentos, mais ou menos independentes uns dos outros.<sup>37</sup> Pode-se concluir que o sentido é plural, que toda e qualquer coisa ou fenômeno encontra-se ladeado de um campo de forças complexo. Tanto mais complexo conforme a multiplicidade de sucessões ou variações que os cerca, conforme a coexistência de forças ali presentes “que faz da interpretação uma arte, ‘toda subjugação, toda dominação, equivale a uma interpretação nova’.”<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Idem, *ibidem*; p-03.

<sup>36</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>37</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*.

Conforme Deleuze, o pensamento de Nietzsche só pode ser entendido se tiver presente que se trata de um pensamento pluralista, por isso mesmo empirista. Nietzsche dá a filosofia um pluralismo que lhe é essencial, torna a filosofia plural e empirista. Pensar filosoficamente é pensar pluralmente, uma das grandes invenções da filosofia.

“Os Deuses morreram, mas eles morreram de rir ouvindo um Deus dizer que era o único. [...] E a morte deste Deus que se dizia único é, ela mesma, plural: a morte de Deus é um acontecimento cujo sentido é múltiplo. Eis porque Nietzsche não acredita nos grandes acontecimentos ruidosos, mas na pluralidade silenciosa dos sentidos de cada acontecimento. Não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo. Alguma coisa é ora isto, ora aquilo, ora algo de mais complicado segundo as forças ( deuses ) que delas se apoderam.”<sup>39</sup>

Interpretar ou avaliar é pesar, pois é através da interpretação que a filosofia conquista seu verdadeiro conceito. A idéia que uma coisa tem vários sentidos, que há várias coisas *e isto e depois aquilo* que segue de uma mesma coisa, eis a mais alta conquista da filosofia. As coisas, os pensamentos, os fenômenos, uma proposição qualquer exprime sempre relações de forças capazes de atualizar sentidos. Qual é o sentido?, pergunta o filósofo. Sempre tendo em vista o pluralismo que marca o sentido, sempre tendo em vista que uma coisa mantém-se em relação com forças que a exploram ou a dominam. Poder-se-ia acreditar, devido à pluralidade de sentidos que envolve as coisas, que a noção de essência se perderia completamente. Deleuze acredita no contrário, uma vez que, para ele, a noção de essência passa a ganhar um novo significado.

“Uma coisa tem tantos sentidos quantas forem forças capazes de se apoderar dela. Mas a própria coisa não é neutra e se acha mais ou menos em afinidade com a força que se apodera dela atualmente. Há forças que só podem se apoderar de alguma coisa dando-lhe um sentido restritivo e um valor negativo. Ao contrário, chamar-se-á essência, entre todos os sentidos

---

<sup>39</sup> Idem, *ibidem*.

de uma coisa, aquele que lhe dá a força que apresenta mais afinidade com ela.”<sup>40</sup>

O tema da interpretação na filosofia mostra toda a sua complexidade, principalmente quando se percebe que toda nova força só aparece ou se apropria de um objeto travestido ou disfarçado das forças precedentes que já o ocupavam. <sup>41</sup> “Uma força não sobreviveria se, inicialmente, não tomasse emprestada a aparência das forças precedentes contra as quais luta.”<sup>42</sup> É o caso, por exemplo, do aparecimento do filósofo e da própria filosofia. O filósofo só pôde nascer e crescer, almejando sobreviver, mediante a aparência contemplativa do sacerdote disfarçada de homem ascético, religioso que dominava o mundo antes de seu aparecimento. <sup>43</sup>

A imagem ridícula que se tem da filosofia, a imagem do filósofo sábio amigo da sabedoria e da ascese, não é o único testemunho de que tal necessidade pesa sobre nós. Mais ainda, a própria filosofia não se desfaz de sua máscara ascética à medida que cresce; deve acreditar nela de uma certa maneira, só pode conquistar sua máscara dando-lhe um novo sentido no qual, finalmente, exprimi-se a verdadeira natureza de sua força anti-religiosa.” <sup>44</sup>

Um outro aspecto deve juntar-se à interpretação: interpretar é romper as máscaras. Desse modo, descobre-se quem se mascara e o porquê. Igualmente, descobre-se o que querem aqueles que se contentam em conservar a máscara apenas remodelando-a. Para conhecer a filosofia, é preciso decifrar qual seria a sua essência ou a sua genealogia, para isso é necessário distingui-la de tudo aquilo que, inicialmente, tinha interesse em confundir. É necessário aguardar que ela amadureça, que alcance graus superiores. “Não que o problema não seja o da origem, mas porque a origem

---

<sup>40</sup> Idem, *ibidem*; p-04.

<sup>41</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>42</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>43</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>44</sup> Idem, *ibidem*.

concebida como genealogia só pode ser determinada em relação com os graus superiores.”<sup>45</sup>

É nesse sentido que Nietzsche diz que não se deve perguntar por aquilo que os gregos devem ao Oriente, pois a filosofia é grega, já que é na Grécia que ela consegue alcançar uma forma superior, testemunhando uma força e um objetivo que não se confundem com o Oriente-sacerdote, ainda quando ela se utiliza a mesma. <sup>46</sup> É preciso marcar uma distância que talvez seja intransponível entre o filósofo, tal como ele aparece na Grécia, do sábio oriental. *Philosophos* não significa sábio, mas amigo da sabedoria. Os filósofos, diferentemente dos sábios, almejam a sabedoria, embora não a possuam formalmente.

“O amigo da sabedoria é aquele que se vale da sabedoria, mas do modo como alguém se vale de uma máscara dentro da qual não se sobreviveria; aquele que faz a sabedoria servir a novos fins, estranhos e perigosos, muito pouco sábios na verdade. Ele quer que ela se supere e que seja superada. É certo que o povo se engana sempre com isto; ele pressente a essência do filósofo, sua anti-sabedoria, seu imoralismo, sua concepção de amizade. Humildade, pobreza, castidade, adivinhemos o sentido que tomam essas virtudes sábias e ascéticas quando são retomadas pela filosofia como por uma força nova.”<sup>47</sup>

## **b) Vontade e Dialética:**

O filósofo é crítico e criador e a filosofia, a arte de pesar os valores e de decifrar os signos. Sendo dados um objeto, um pensamento, uma proposição, um fenômeno, pergunta-se: quais são as forças que naquele momento exploram e dominam e que possibilitam atualizar um sentido? Nesse aspecto, o próprio objeto é expressão de uma força, um signo a ser decifrado. “E é por isso que há mais ou menos afinidade

---

<sup>45</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>46</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*.

entre o objeto e a força que dele se apodera.”<sup>48</sup> Segundo Deleuze, toda força encontra-se numa relação essencial com uma outra força; sendo o ser da força plural, pois seria um contra-senso pensar a força no singular, uma força nada mais sendo que dominação, mas, ao mesmo tempo, objeto mediante o qual uma dominação se exerce. “Eis o princípio da filosofia de Nietzsche: uma pluralidade de forças agindo e sofrendo à distância, onde a **distância** é o elemento diferencial compreendido em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com as outras.”<sup>49</sup>

A definição de força em Nietzsche será a de uma força em relação com uma outra força. Assim, a força deve ser designada como vontade, sendo o elemento diferencial da força. Para Deleuze, uma nova concepção da filosofia da vontade aparece a partir desse pensar, pois a vontade passa a exercer-se sobre uma outra vontade. “O verdadeiro problema não está na relação do querer com o involuntário e sim, na relação de uma vontade que comanda com uma vontade que obedece, e que obedece mais ou menos.”<sup>50</sup> Algo de complexo exprimi-se na vontade, uma vez que enquanto ela quer, quer obediência, mas apenas uma vontade pode obedecer ao que a comanda. Que o ser da força possa ser dito como plural, que a vontade é expressão da relação existente entre forças, que a essência da força é sua relação com outra força, tudo isso nos coloca frente a um dos temas mais importantes da filosofia de Nietzsche: a **vontade de poder**

---

<sup>48</sup> Idem, *ibidem*; p-05.

<sup>49</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>50</sup> Idem, *ibidem*; p-06.

<sup>51</sup>. Aliás, é justamente aqui que Nietzsche rompe com Schopenhauer, pois se tratava de conceber se a vontade seria una ou múltipla.

Se Schopenhauer é levado a negar a vontade, é primeiramente porque acredita na unidade do querer. É porque a vontade, segundo Schopenhauer, é una em sua essência, que compete ao carrasco compreender que ele forma uma unidade com sua própria vítima: é a consciência da identidade da vontade em todas as suas manifestações que leva a vontade a negar-se, a suprimir-se na piedade, na moral e no ascetismo. Nietzsche descobre o que lhe parece a mistificação propriamente schopenhaueriana: a vontade é necessariamente negada quando se coloca sua unidade, sua identidade.”<sup>52</sup>

A vontade de poder é múltipla? Talvez, ainda seja cedo para responder essa questão. Todavia, parece que não se pode dizer que ela seja una. Diga, momentaneamente, que ela é plástica, sendo sempre inseparável de cada caso que determina. A questão da vontade, como elemento diferencial, está ligada intimamente com o sentido dado por Nietzsche à genealogia: que toda força se relacione com outra seja para obedecer, seja para comandar, põe-nos a caminho da origem, pois toda origem é diferença na origem. Toda diferença na origem já é hierarquia, ou seja, “relação de uma força dominante com uma força dominada, de uma vontade obedecida com uma vontade obediente. A hierarquia como inseparável da genealogia, eis o que Nietzsche

---

<sup>51</sup> É assim que Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias traduzem a expressão *Wille zur Macht*. Rubens Rodrigues Torres Filho, no volume Nietzsche - Obras Incompletas da coleção Os Pensadores, a traduz por *Vontade de potência*. Paulo César de Souza, tradução de *Além do Bem e do Mal* (Companhia das letras), prefere traduzir como *Vontade de poder*. Oswaldo Giacoia Junior, na tradução do livro *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche* (Annablume ed.), do autor Wolfgang Müller-Lauter, dá preferência ao termo *Vontade de poder*. Na nota de n.º 2, na apresentação feita por Scarlett Marton, encontra a seguinte observação: “Se traduzir Wille zur Macht por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo *potência* conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como o de tomar o vocábulo *poder* estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir - sem que seja essa a intenção - para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzscheano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parece-nos ser possível entender o termo Wille enquanto disposição, tendência, impulso e o vocábulo Macht, associado ao verbo machen, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar. Enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica, criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais. Contudo, a principal razão, que nos leva a manter a escolha que fizemos, consiste em oferecer ao leitor, com as duas opções de tradução (*vontade de potência* e *vontade de poder*), a possibilidade de enriquecer sua compreensão dos sentidos que a concepção Wille zur Macht abriga em Nietzsche.”

<sup>52</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p-06.

chama nosso problema.”<sup>53</sup> Perguntar pelo sentido de alguma coisa, é perguntar pelas forças em relação, ao mesmo tempo que o valor de alguma coisa ou fenômeno complexo já é expressão de uma hierarquia das forças em presença.<sup>54</sup>

Um problema surge nesse momento pela maneira como foi apresentado o campo de forças nietzscheano e o dualismo que acompanha a relação das forças nesse campo, o campo de forças nietzscheano, parece acolher em seu interior um procedimento dialético. Seria Nietzsche dialético?

“Zaratustra será seguido por seu macaco, por seu bufão, por seu demônio, do começo ao fim do livro; mas o macaco se distingue de Zaratustra assim como a vingança e o ressentimento se distinguem da própria crítica. Confundir-se com seu macaco é o que Zaratustra sente como uma das horríveis tentações que lhe são armadas.”<sup>55</sup>

Uma relação entre um e outro elemento não é suficiente para constituir uma dialética. Para isso, é necessário descobrir como o elemento de negação mantém-se na relação. Segundo Deleuze, o pluralismo, às vezes, tende a confundir-se com aspectos dialéticos, encontrando o seu inimigo, aliás, seu principal e mais profundo inimigo.

“Disseram que Nietzsche não conhecia bem Hegel. No sentido em que não se conhece bem o adversário. Acreditamos, ao contrário, que o movimento hegeliano, as diferentes correntes hegelianas, eram-lhe familiares; e, como Marx, nele escolheu seus alvos. O conjunto da filosofia de Nietzsche permanece abstrata e pouco compreensível se não se descobre contra quem ela é dirigida. Ora, a própria pergunta contra quem? exige várias respostas. Mas uma delas, particularmente importante, é que o super-homem é dirigido contra a concepção dialética do homem e a transvaloração contra a dialética da apropriação ou da supressão da alienação. O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche como o fio condutor da agressividade.”<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>54</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>55</sup> Idem, *ibidem*; p-02.

<sup>56</sup> Idem, *ibidem*; p-07.

Dizer que uma força se relaciona com outra, não é afirmar que uma força tenha por essência negar a outra. No campo de forças nietzscheano, o elemento que se relaciona com as forças não possui por essência a negação, mas a afirmação ou diferenciação. É preciso deixar claro que na relação com uma outra força quem obedece não nega a outra, ou tudo aquilo que ela não é, mas afirma sua própria diferença.<sup>57</sup> Deleuze insiste em mostrar que o elemento negativo não se encontra na essência da força de modo a impulsioná-la, mas que toda agressividade crítica de uma força ativa resulta daí, vale dizer, de uma negação, de uma destruição como sintoma de pura afirmação. “O negativo é um produto da própria existência: a agressividade necessariamente ligada a uma existência ativa, a agressividade de uma afirmação.”<sup>58</sup>

Para Deleuze, com a substituição do elemento especulativo da negação, oposição e contradição, pelo elemento prático e afirmativo da diferença, é possível encontrar um empirismo propriamente nietzscheano. Quando Nietzsche se pergunta *o que uma vontade quer?, o que quer este? e aquele?*, não quer dizer que a vontade tenha um objetivo, uma finalidade, mas que está apenas afirmando a sua diferença.

“O que uma vontade quer é afirmar sua diferença. Em sua relação essencial com outra, uma vontade faz de sua diferença um objeto de afirmação.[...] A diferença é o objeto de uma afirmação prática inseparável da essência e constitutiva da existência. O sim de Nietzsche se opõe ao não dialético.[...] O sentimento empírico da diferença, em suma, a hierarquia é o motor essencial do conceito, mais eficaz e mais profundo do que todo pensamento da contradição.”<sup>59</sup>

E o que quer o dialético, pergunta Deleuze. Qual é o tipo de vontade atuante na dialética? Segundo Deleuze, a vontade dialética é expressão de uma força esgotada, força incapaz de agir e afirmar sua própria diferença. Trata-se de uma força

---

<sup>57</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>58</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>59</sup> Idem, *ibidem*; pp-07-08.

que, de acordo com o seu poder, apenas reage às forças dominantes. Desse modo, justifica-se o fato do elemento negativo manter-se em primeiro plano numa relação com um outro. Ela quer negar e, ao fazer isso, faz da negação o elemento vital de sua essência ou o princípio de sua existência.<sup>60</sup> Deleuze dá o exemplo citando Nietzsche em *A Genealogia da moral*<sup>61</sup>: **“Enquanto a moral aristocrática nasce de uma triunfal afirmação de si mesma, a moral dos escravos é, desde o início, um não ao que não faz parte dela, ao que é diferente dela, ao que é seu não-eu; e o não é seu ato criador.”**<sup>62</sup>

A dialética é o instrumento especulativo do escravo, é o seu modo de pensar. O dialético opõe o pensamento abstrato da contradição, da reação, da vingança, do ressentimento ao pensamento da ação, da diferença positiva, da agressividade crítica do genealogista. Nietzsche mostra que a relação senhor/escravo não seria dialética em si mesma. Deleuze pergunta: quem dialetiza a relação? É o escravo ou o pensamento expresso pelo escravo, porque o poder concebido pela perspectiva escrava não é a vontade de poder, tal como concebe Nietzsche, mas, ao contrário, é a representação do poder. O poder está servindo como o reconhecimento por um da superioridade do outro.<sup>63</sup> Conforme Deleuze, em Hegel ou em Kant, uma vontade apenas quer reconhecer o poder, quer representar o poder.

“Ora, segundo Nietzsche, aí reside uma concepção totalmente errônea da vontade de poder e de sua natureza. Tal concepção é a do escravo, ela é a imagem que o homem do ressentimento faz do poder. É o escravo que só concebe o poder como objeto de uma reconhecimento, matéria de uma representação, o que está em causa numa competição e, portanto, o faz

---

<sup>60</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>61</sup> Essa é a versão que foi adotada pelos tradutores brasileiros de Nietzsche e a filosofia, Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias, ao livro de Nietzsche. Numa tradução que se notabilizou pelo seu rigor e que é referência para uma leitura atenta da obra de Nietzsche, a dos Pensadores, feita por Rubens Rodrigues Torres Filho, o título aparece como *Para a Genealogia da Moral*. Numa tradução recente, pela Companhia das Letras, feita por Paulo César de Souza, o título mostra-se como *Genealogia da Moral*. Por questões que não valeria a pena mencionar, adotamos a tradução que aparece em Nietzsche e a filosofia.

<sup>62</sup> Nietzsche, *A Genealogia da Moral*; I, 10.

<sup>63</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; pp-07-08.

dependem no fim do combate, de uma simples atribuição de valores estabelecidos.”<sup>64</sup>

Pode-se marcar melhor, tendo em vista o caminho até agora percorrido, a distância de Nietzsche em relação aos seus adversários ao que se refere à concepção da crítica. O filósofo, segundo Nietzsche, não se contenta em fazer a crítica sem ao mesmo tempo criar novos valores: avaliar é criar. A única maneira de conduzir a crítica é não permitir que os valores, em curso, escapem a mesma. A crítica tem de ser total, deve possuir a agressividade necessária, nada podendo escapar-lhe. Nesse sentido, a vontade de poder, enquanto elemento diferencial das forças em relação, é plástica e afirmativa. A vontade de poder não tem por essência a negação como elemento indispensável para a sua atividade. A negação, ao contrário, aparece como a atividade crítica dada à filosofia e à existência do filósofo que, para avaliar, precisa criar; mas, para criar, é necessário negar, destruir, agredir os valores vigentes. A negação, portanto, nada mais é que o sintoma de uma atividade mais profunda, da afirmação de um pensamento que cria novos valores.

Alguns pensam baixamente, dirá Nietzsche e Deleuze, pensador de Nietzsche. O que exatamente Deleuze e Nietzsche querem dizer com isso? Que a crítica engendrada por esses pensadores não foi levada às últimas conseqüências. A crítica já nasce abortada. A negação como essência da vontade na forma da oposição, da reação, da reconciliação, enquanto categorias, é os índices vitais do pensamento escravo e dos filósofos operários. Eles só reconhecem os valores em curso, eles só reagem aos valores dominantes, colocando-os como algo insuperável. É nesse sentido que Deleuze afirma que esses filósofos apenas se contentaram em inventar valores existentes ou já

---

<sup>64</sup> Idem, *ibidem*.

estabelecidos de uma vez por todas. Dessa forma, a filosofia perde aquilo que mais lhe interessa, perde a plenitude de sua força, perde de vista a equação: avaliar é criar.

### **c) Nietzsche e o trágico:**

Deleuze insiste que se deve evitar dialetizar o pensamento de Nietzsche, mas foi visto que há uma linha extremamente perigosa que separa o pensamento de Nietzsche de seu mais profundo inimigo: a dialética. O campo de forças nietzscheano trazia sobre si uma espécie de sombra dialética. Nietzsche é seguido do começo ao fim por seu inimigo e confundir-se com ele é o que Nietzsche sente como uma das mais terríveis tentações. Mais uma vez, a sombra do inimigo se faz presente, dessa vez, ela sobrevoa a concepção nietzscheana da tragédia. “O comentador de Nietzsche deve evitar principalmente dialetizar o pensamento nietzscheano sob qualquer pretexto. Entretanto o pretexto é claro: é o da cultura trágica, do pensamento trágico, da filosofia trágica que percorrem a obra de Nietzsche.”<sup>65</sup>

Como Nietzsche entende o trágico? Segundo Deleuze, Nietzsche opõe o olhar trágico do mundo basicamente a duas visões: ao olhar dialético e ao olhar cristão. A tragédia morre, conforme Nietzsche, pelo menos de três maneiras: primeiramente, diante da dialética socrática, trata-se da morte euripideana; uma segunda vez, através do cristianismo; e, finalmente, via conjugação dialética moderna e através de Wagner em pessoa<sup>66</sup>.

De que maneira a dialética se apropria do trágico? Há pelo menos três elementos indissociáveis no modo como a tragédia é tratada pela dialética: a negação, a oposição e a contradição. “Contradição do sofrimento e da vida, do finito e do infinito

---

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*; pp-08-09.

<sup>66</sup> Idem, *ibidem*.

na própria vida, do destino particular e do espírito universal na idéia: movimento da contradição e também de sua solução.”<sup>67</sup> E o que mais surpreende, é que todos estes aspectos encontram-se distribuídos na obra *Origem da Tragédia*.<sup>68</sup> Como explicar um fenômeno desse tipo?

Deleuze nos revela que o texto *Origem da Tragédia* não é essencialmente dialético, mas que possui uma inspiração schopenhaueriana, no entanto, parece que esse dado não modifica muito o quadro. E a pergunta novamente aparece: Nietzsche é dialético nesse trabalho? “Entretanto, neste primeiro livro, o esquema que Nietzsche nos propõe, sob a influência de Schopenhauer, só se distingue da dialética pela maneira a qual aí são concebidas a contradição e sua solução. Isto permite a Nietzsche, mais tarde, dizer sobre a *Origem da Tragédia*: -‘Ela cheira a hegelianismo de uma maneira bastante escabrosa’.”<sup>69</sup>

Com efeito, parece haver uma distinção entre o esquema nietzscheano e o esquema dialético de tratar a tragédia. Contudo, essa diferença parece ser de grau e não de natureza. Deve tentar se acompanhar como isso se dá, seguindo a exposição que Deleuze faz sobre o esquema nietzscheano em *Origem da Tragédia*:

1.º) “ A contradição, na *Origem da Tragédia*, é a da unidade primitiva e da individuação, do querer e da aparência, da vida e do sofrimento. Esta contradição originária testemunha contra a vida, coloca a vida em acusação, a vida precisa ser justificada, isto é, redimida do sofrimento e da contradição. A *Origem da Tragédia* se desenvolve à sombra destas categorias dialéticas cristãs: justificação, redenção, reconciliação. 2.º ) A contradição se reflete na oposição de Dionísio e de Apolo. Apolo diviniza o princípio de individuação, constrói a aparência da aparência, a bela aparência, o sonho ou a imagem plástica e, assim, se liberta do sofrimento: - ‘Apolo triunfa do sofrimento do indivíduo pela glória radiosa com a qual ele envolve a eternidade da aparência’, ele apaga a dor. Dionísio, ao contrário, retorna à unidade primitiva, destrói o indivíduo, arrasta-o no grande

---

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>68</sup> Essa é a versão que foi adotada pelos tradutores brasileiros de Nietzsche e a filosofia, Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias, ao livro de Nietzsche. Na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, o título aparece como *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*. Já a recente tradução de Paulo César de Souza, o título mostra-se como *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*.

<sup>69</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, pp-08-09.

naufrágio e absorve-o no ser original; assim ele reproduz a contradição como dor da individuação, mas resolve-as num prazer superior fazendo-nos participar da superabundância do ser único ou do querer universal. Dionísio e Apolo não se opõem como os termos da contradição, mas antes como duas maneiras antitéticas de resolvê-las: Apolo, mediatamente, na contemplação da imagem plástica; Dionísio, imediatamente, na reprodução, no símbolo musical da vontade. Dionísio é como a tela sobre a qual Apolo borda a bela aparência; mas, sob Apolo, é Dionísio quem ruge. A própria antítese precisa então ser resolvida, transformada em unidade. 3.º ) A tragédia é essa reconciliação, esta aliança admirável e precária dominada por Dionísio. Pois, na tragédia, Dionísio é o fundo do trágico. O único personagem trágico é Dionísio: deus sofredor e glorificado; o único tema trágico são os sofrimentos de Dionísio, sofrimentos da individuação, mas reabsorvidos no prazer do ser original; e o único espectador trágico é o coro, porque ele é dionisiaco, porque vê Dionísio como seu senhor e mestre. Mas, por outro lado, a contribuição apolínea consiste em que na tragédia, é Apolo que desdobra o trágico em drama, que exprime o trágico num drama. ‘A tragédia é o coro dionisiaco que se distende projetando fora de si um mundo de imagens apolíneas... No decorrer de várias explosões sucessivas, o fundo primitivo da tragédia produz, por irradiação, esta visão dramática que é essencialmente um sonho... O drama é, portanto, a representação de noções e de ações dionisiacas’, a objetivação de Dionísio sob uma forma e num mundo apolíneos.”<sup>70</sup>

Através desse quadro esquemático, apresentado por Deleuze, parece que não há mais dúvida. Nietzsche concebeu a *Origem da Tragédia* atravessado pelo seu mais profundo inimigo e, certamente, Schopenhauer não é o grande responsável por isso. Trata-se de uma obra que não só cheira a hegelianismo, mas que é quase hegeliana. Porém, concluir que Nietzsche em *Origem da Tragédia* é eminentemente dialético pode ser excessivo. Aliás, essa observação nem é a mais fundamental. Segundo Deleuze, quando Nietzsche se pergunta sobre a *Origem da Tragédia* descobre nela inovações bastante significativas para o conjunto de sua obra. Em primeiro lugar, vislumbra o caráter afirmativo de Dionísio que é o deus para o qual a vida deve ser afirmada e não negada. Em segundo lugar, Nietzsche descobre uma oposição que lhe parece mais profunda que a oposição dialética entre Dionísio e Apolo:

“Pois desde a *Origem da Tragédia* a verdadeira oposição não é a oposição bem dialética entre Dionísio e Apolo e sim a oposição mais profunda entre

---

<sup>70</sup> Consideramos importante incluir no corpo do texto o quadro esquemático de interpretação da *Origem da Tragédia*, desenvolvido por Deleuze. *Conf. Nietzsche e a filosofia*; pp-09-10.

Dionísio e Sócrates. Não é Apolo que se opõe ao trágico ou pelo qual o trágico morre, é Sócrates; e Sócrates não é mais apolíneo do que dionisiaco. Sócrates é definido por uma estranha inversão: 'Enquanto em todos os homens produtivos o instinto é uma força afirmativa e criadora e a consciência uma força crítica e negativa, em Sócrates, o instinto torna-se crítico e a consciência criadora.' Sócrates é o primeiro gênio da decadência: ele opõe a idéia à vida, julga a vida pela idéia, coloca a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela idéia. O que ele nos pede é que cheguemos a sentir que a vida, esmagada sob o peso do negativo, é indigna de ser desejada por si mesma, experimentada nela mesma: Sócrates é o homem teórico, o único verdadeiro contrário do homem trágico.”<sup>71</sup>

Será que Sócrates é a expressão plena do caráter essencialmente negativo da vida? Deleuze afirma que Sócrates não é só uma figura apolínea, mas também, dionisiaca que traz em si um caráter extremamente ambíguo. Para Nietzsche, essa ambigüidade deve dificultar ainda mais a seqüência de suas idéias. Mas, por quê? É que Nietzsche pretende definir muito bem dois aspectos principais na *Origem da Tragédia*: o caráter *afirmativo* e o caráter *negativo* da vida, seu verdadeiro *sim* e seu verdadeiro *não*. Era preciso, inicialmente, que o elemento afirmativo da existência fosse destacado, que se tornasse plenamente livre e liberado de toda subordinação ao negativo.<sup>72</sup> Nesse sentido, embora Nietzsche encontre em Dionísio seu verdadeiro *sim*, Sócrates não é a figura que lhe dá expressão máxima à negação da vida. “Será preciso enfim que a verdadeira oposição mude, que ela não se contente com Sócrates como herói típico, pois, Sócrates é muito grego, um pouco apolíneo no início, por sua clareza, um pouco dionisiaco no fim. ‘Sócrates estudando música’. Sócrates não dá à negação da vida toda sua força; a negação da vida não encontra ainda nele sua essência.”<sup>73</sup>

Antes que Nietzsche encontre o seu verdadeiro opositor, uma complementaridade misteriosa se dá: trata-se de Dionísio-Ariana<sup>74</sup>. “Pois uma mulher,

---

<sup>71</sup> Idem, *ibidem*; pp-11-12.

<sup>72</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>74</sup> Há tradutores que preferem traduzir por *Ariadne*. É o caso, por exemplo, de Paulo César de Souza. Esse tema da complementaridade entre Dionísio-Ariana, foi desenvolvido por Deleuze em seu artigo – *Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*.

uma noiva é necessária quando se trata de afirmar a vida.”<sup>75</sup> Só em seguida, Nietzsche encontra sua verdadeira oposição: o crucificado. Deleuze nota que Nietzsche em *Origem da Tragédia* silenciava completamente sobre o cristianismo, pois este não é nem apolíneo nem dionisíaco. Segundo Nietzsche, o cristianismo é a forma mais profunda de niilismo e é, ainda, reticente em relação aos valores estéticos, o único que a *Origem da Tragédia* era capaz de reconhecer.<sup>76</sup>

Qual seria a atitude expressa pelo cristianismo frente a existência a qual Nietzsche opõe a de Dionísio? Segundo Deleuze, seria possível encontrar entre a figura dionisíaca e a figura cristã, entre *Dionísio* e *Cristo*, um mesmo fenômeno, um mesmo martírio, uma mesma paixão. Entretanto, haveria em cada uma delas uma atitude ética em relação à existência que as colocaria em radical oposição. Conforme o cristianismo, o fato de existir sofrimento no interior da vida significa, inicialmente, que uma injustiça original a envolve ou que uma contradição essencial a atravessa; que a existência, desse modo, seria essencialmente injusta e que pagaria com sofrimento essa injustiça essencial. A existência deve ser culpada uma vez que sofre, mas ao mesmo tempo plenamente justificada por este mesmo sofrimento: a vida sofre desde sempre, porque desde sempre é culpada, mas já que sofre, redime-se, pagando com sofrimento seu débito universal.<sup>77</sup>

“Estes dois aspectos do cristianismo formam o que Nietzsche chama a má consciência ou a interiorização da dor. Eles definem o niilismo propriamente cristão, ou seja, a maneira pela qual o cristianismo nega a vida: por um lado, a máquina de fabricar a culpa, a horrível equação dor-castigo; por outro lado, a máquina de multiplicar a dor, a justificação pela dor, a fábrica imunda.”<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; pp-11-12.

<sup>76</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>77</sup> Idem, *ibidem*; pp-12-13.

<sup>78</sup> Idem, *ibidem*.

Essa não era exatamente a função de Dionísio e Apolo na *Origem da Tragédia*? Não foi visto que a *Origem da Tragédia* operava a partir de categorias dialéticas cristãs, vale lembrar, a vida tendo de ser *justificada, redimida e reconciliada*? Nietzsche abandona essas categorias que são encontradas por ele em Dionísio o seu verdadeiro significado: “ele é o deus para quem a vida não é para ser justificada, para quem a vida é essencialmente justa.”<sup>79</sup> Com Dionísio, é a própria vida que se encarrega de afirmar os mais duros sofrimentos.

“Do ponto de vista de um salvador, ‘a vida deve ser o caminho que leva à santidade’, do ponto de vista de Dionísio, ‘a existência parece bastante santa por si mesma para justificar ainda uma imensidão de sofrimento. A laceração dionisiaca é o símbolo imediato da afirmação; a cruz de Cristo, o sinal da cruz, são a imagem da contradição e de sua resolução, a vida submetida ao trabalho do negativo. Contradição desenvolvida, resolução da contradição, reconciliação dos contraditórios: todas essas noções se tornaram estranhas a Nietzsche.”<sup>80</sup>

A afirmação dionisiaca, sendo o elemento diferencial, tem como contrapartida a negação ou destruição de todas as formas do niilismo.

#### **d) Sentido e Existência:**

A essência do trágico é a afirmação múltipla ou pluralista que a percorre. Dionísio afirma absolutamente tudo o que aparece, embora haja um momento em que Nietzsche se questiona se seria “tudo passível de tornar-se objeto de afirmação, isto é, de alegria?”<sup>81</sup> Lembre “as angústias e as repulsas de Zarathustra a propósito do eterno

---

<sup>79</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>80</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>81</sup> Idem, *ibidem*; pp-14-15.

retorno.”<sup>82</sup> A definição nitecheana do trágico não se daria numa angústia ou repulsa, mas na alegria do múltiplo, alegria plural<sup>83</sup> e esta alegria não seria o produto de uma sublimação ou de uma purgação, de uma compensação ou de uma resignação, menos ainda de uma reconciliação. Segundo Deleuze, toda vez que recorre a tais categorias para definir o que seria o trágico, afasta-se cada vez mais daquilo que lhe é mais essencial. Aliás, Nietzsche denunciou todas as teorias sobre o trágico, mostrando que elas deixavam escapar o mais fundamental, isto é, a idéia da tragédia como fenômeno estético.<sup>84</sup>

“Trágico designa a forma estética da alegria, não uma fórmula médica, nem uma solução moral da dor, medo ou da piedade. O que é trágico é a alegria. Mas isto quer dizer que a tragédia é imediatamente alegre, que ela só suscita o medo e a piedade do espectador obtuso, ouvinte patológico e moralizante, que conta com ela para assegurar o bom funcionamento de suas sublimações morais ou de suas purgações médicas.”<sup>85</sup>

Nietzsche sonha com um teatro capaz de dar ao trágico uma lógica da afirmação múltipla, portadora de uma alegria ética correspondente. O que ele quer combater é o aspecto dialético e religioso que absorve a tragédia e que coloca o pensamento trágico a serviço das forças niilistas. Nesse sentido, Nietzsche é forçado a abandonar o modelo dramático que apresentava na *Origem da Tragédia*, pois o drama ainda era sinônimo de *pathos* dialético cristão.<sup>86</sup>

“O trágico não está fundado numa relação entre o negativo e a vida, mas na relação essencial entre a alegria e o múltiplo, o positivo e o múltiplo, a afirmação e o múltiplo. ‘O herói é alegre, eis o que escapou até agora aos autores de tragédias.’ A tragédia, franca alegria dinâmica.”<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>83</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>84</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>85</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>86</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>87</sup> Idem, *ibidem*.

O que se pode dizer da concepção dialética da tragédia? Que a dialética não é capaz de expressar, segundo Nietzsche, uma visão trágica do mundo. Através da dialética, a tragédia é completamente sacrificada: inicialmente, com Sócrates e sua concepção teórica do mundo e depois, através do cristianismo e da concepção dialética hegeliana. Diz cristianismo, mas poderia ter dito dialética moderna, já que ambas se complementam. “A dialética moderna é a ideologia propriamente cristã.”<sup>88</sup> Ela quer justificar a vida negando-a.

Entre a ideologia cristã e o pensamento trágico, há um problema comum que passa pelo modo como cada uma contempla a existência: “*A existência tem um sentido?*”. Segundo Deleuze, essa seria uma das questões mais importantes da filosofia nietzscheana. Questão de natureza empírica ou experimental, que exige do filósofo e da filosofia uma interpretação e uma avaliação.<sup>89</sup> “Bem compreendida, ela significa: ‘*Que é a justiça?*’” e pode se dizer sem exagero que toda a obra nietzscheana é o esforço para bem compreendê-la. Existem maneiras ruins de compreender a questão.<sup>90</sup>

Com Hegel, a existência é interpretada e avaliada a partir de uma consciência infeliz. Já Schopenhauer, coloca o problema de maneira extraordinária, sendo ele, segundo Nietzsche, o primeiro ateu convicto que se teve na Alemanha. Para Schopenhauer, o fato de a vida não possuir absolutamente nada de divino é um pressuposto, estando assim eliminada a possibilidade de uma avaliação e interpretação da existência em termos puramente cristãos<sup>91</sup>. Conforme Nietzsche:

“Desde que rejeitamos assim a interpretação cristã, vemos erguer-se diante de nós, terrivelmente, a pergunta de Schopenhauer: a existência tem então um sentido? Esta pergunta que requererá séculos antes de poder ser

---

<sup>88</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>89</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>90</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>91</sup> Idem, *ibidem*.

simplesmente compreendida de modo exaustivo nas dobras de suas profundezas.”<sup>92</sup>

Schopenhauer, no entanto, fez do sofrimento uma maneira de negar a existência, ao mesmo tempo, que transformou o sofrimento em algo que a justificasse. Haveria uma outra maneira de avaliar a questão pela qual a existência justificaria tudo, inclusive o sofrimento, sem que a própria existência fosse justificada pelo mesmo?<sup>93</sup>

Para desenvolver essa questão, é necessário recuar no tempo, já que o problema do sentido da existência é de origem pré-cristã. Retornar aos gregos, uma vez que eles também se depararam com o problema. Com os gregos, ocorre um fenômeno parecido com o que se tem tratado até o momento. A existência é justificada pelo sofrimento, ao mesmo tempo em que é divinizada. A existência era avaliada e interpretada como *hybris* e *crime*. Do sofrimento, os gregos retiraram a premissa de que a existência é injusta, mas, uma vez que há sofrimento, que é através deste que a existência se torna plenamente justificada pelos deuses.

“(Ela é culpada visto que sofre; mas porque sofre, ela expia e é redimida.) A existência como desmedida, a existência como *hybris* e como crime, esta é a maneira como já os gregos a interpretavam e avaliavam. A imagem titânica (‘a necessidade do crime se impõe ao indivíduo titânico’) é, historicamente, o primeiro sentido que se atribui à existência.”<sup>94</sup>

Mais uma vez a existência é julgada e a moral serve de juízo como avaliação e interpretação da existência. Novamente, a existência é depreciada e curada pelo sagrado. Segundo Deleuze, Nietzsche descobre em Anaximandro a figura que melhor

---

<sup>92</sup> Nietzsche, *A Gaia Ciência*; 5, 357.

<sup>93</sup> “Qual é então a outra maneira de compreender a pergunta, maneira realmente trágica na qual a existência justifica tudo o que afirma, inclusive o sofrimento, em lugar de ela própria ser justificada pelo sofrimento, isto é santificada e divinizada?” *Conf. Nietzsche e a filosofia*; p-16.

<sup>94</sup> Idem, *ibidem*; pp-16-17.

deu expressão a essa concepção da existência.<sup>95</sup> De acordo com Anaximandro, “Os seres pagam uns aos outros a pena e a reparação de sua injustiça, segundo a ordem do tempo.”<sup>96</sup> Para Deleuze, isso quer dizer:

- “1.º) que o devir é uma injustiça (*adikia*) e a pluralidade das coisas que vêm à existência é uma soma de injustiças;
- 2.º) que elas lutam entre si e expiam mutuamente sua injustiça pela (*phthora*);
- 3.º) que todas elas derivam de um ser original (*Apeiron*) que cai num devir, numa pluralidade, numa geração de culpados, cuja injustiça ele redime eternamente destruindo-os (*Teodicéia*).”<sup>97</sup>

Deleuze diz que Anaximandro está para a antiguidade assim como Schopenhauer está para a modernidade e questiona o que, exatamente, nesses autores despertaria tanto a atenção de Nietzsche. A resposta estaria na diferença de ambos em relação ao cristianismo. Schopenhauer e Anaximandro apreendem a existência como um crime, tornam a existência culpada, mas, ainda assim, não encontram nela algo de faltoso ou responsável.<sup>98</sup> “Os titãs ainda não conhecem a incrível invenção semítica e cristã, a má consciência, a falta e a responsabilidade.”<sup>99</sup> Os gregos em relação ao cristianismo são simplesmente crianças. É verdade que eles também são depreciadores da existência, logo niilistas. Mas seu niilismo ainda não possui o requinte, o refinamento, encontrados no cristianismo. É certo que eles julgam a existência culpada, contemplam a existência como *criminosa e hybrica*, mas não como responsável.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>96</sup> A versão que foi dada para essa sentença por Rubens Rodrigues Torres Filho, em *Pré-Socráticos*, ed. Os Pensadores, é: “De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo.” Nietzsche, *A filosofia na época trágica dos gregos*; IV.

<sup>97</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; pp-16-17.

<sup>98</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>99</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>100</sup> Idem, *ibidem*.

“Quando os gregos falam da existência como criminosa e hybrica, pensam que os deuses tornaram os homens loucos; a existência é culpada, mas são os deuses que assumem a responsabilidade da falta. Esta é a grande diferença entre a interpretação grega do crime e a interpretação cristã do pecado. Esta é a razão pelo qual, na Origem da Tragédia, Nietzsche crê ainda no caráter criminoso da existência, visto que este crime, pelo menos, não implica a responsabilidade do criminoso.”<sup>101</sup>

Deleuze observa que, embora haja uma grande diferença entre a forma niilista grega e a forma niilista cristã, essa é insuficiente para evitar equívocos, até porque essa diferença pode diminuir, conforme a reflexão que se faça. É necessário, portanto, que a questão seja redefinida. O mais importante não é descobrir se a existência, já culpada de antemão, é responsável ou faltosa, mas, sobretudo, se ela é culpada ou inocente.<sup>102</sup> O problema será então procurar descobrir se é possível contemplar a existência e o devir que a percorre como inocentes.

Nesse sentido, Nietzsche, através de seu pensamento, sempre procurou denunciar a necessidade que se tem em depreciar a existência. A depreciação, segundo ele, é a maneira de interpretar e avaliar a existência. Dessa forma, perde-se, completamente, a inocência e o jogo característicos da existência, desse modo, tornam-se maus jogadores. Para Deleuze, Nietzsche reconhece em Heráclito o único que foi capaz de apreender a existência como inocente e justa. Com Heráclito, a existência é interpretada e avaliada a partir de um instinto de jogo primordial ou como fenômeno estético. É nesse sentido que Nietzsche opõe Heráclito a Anaximandro, como o próprio Nietzsche se opõe a Schopenhauer.<sup>103</sup>

“Heráclito é o primeiro trágico. O problema da justiça atravessa sua obra. Heráclito é aquele para quem a vida é radicalmente inocente e justa. Compreende a existência a partir de um instinto de jogo, faz da existência um fenômeno estético, não um fenômeno moral ou religioso.”<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>102</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>103</sup> Idem, *ibidem*; pp-19-20.

<sup>104</sup> Idem, *ibidem*.

Com Heráclito, a dualidade dos mundos é soterrada ao mesmo tempo que o ser é negado. Ele faz do devir pura afirmação. Isso significa fazer do devir uma afirmação? Primeiramente, que só há o devir, mas, em seguida, que o devir afirma-se no ser: o devir e o ser são afirmados num só golpe. Grande parte dos pensadores da antigüidade clássica esforçaram-se excessivamente para demonstrar que o ser se opunha ao devir. Eles queriam dizer que se tudo o que se encontra em devir não pode ser, então o ser não pode estar em devir: o ser estaria fora do devir. Nesse sentido, o ser será sempre do alto, do além do múltiplo e do devir, mas jamais do próprio devir. Com o pensamento de Heráclito, um outro sentido é dado ao ser. O pensamento heraclitiano possui dois aspectos que são essenciais para a compreensão do conjunto de suas reflexões. Segundo Heráclito, o ser não é, estando tudo em devir; por outro lado, o que está em devir é o próprio ser. O ser é seu perpétuo devir.

“Um pensamento trabalhador que afirma o devir, um pensamento contemplativo que afirma o ser do devir. Estes dois pensamentos não são separáveis, são o pensamento de um mesmo elemento, como fogo e como Dike, como Phisis e Logos. Pois não há o ser além do devir, não há o um além do múltiplo; nem o múltiplo, nem o devir são aparências ou ilusões.[...] O múltiplo é a manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único. O múltiplo é a afirmação do um, o devir a afirmação do ser. A afirmação do devir é, ela própria, o ser; a afirmação do múltiplo é, ela própria, o um; a afirmação múltipla é a maneira pela qual o um se afirma. ‘O um é o múltiplo’.”<sup>105</sup>

Do ponto de vista de Heráclito, o um afirma-se tanto na destruição como na geração. Ele contemplou a existência nada encontrando nela que significasse castigo, expiação ou culpa. Não há castigo na multiplicidade, expiação no devir, nem existência culpada, mas o ser e seu processo de justificação. Deleuze diz que a inseparabilidade do múltiplo e do um, do devir e do ser, constituem um jogo, precisamente, os dois tempos de um jogo que se completa com um terceiro termo, ou seja, com o jogador, o artista ou

---

<sup>105</sup> Idem, *ibidem*.

a criança.<sup>106</sup> Isto quer dizer que ora o jogador renuncia provisoriamente à vida, ora fixa seu olhar nela; que ora o artista coloca-se inteiro na obra, ora acima dela; que ora a criança joga, ora o renuncia, para em seguida retornar a ele. Trata-se de Aiôn, o ser do devir jogando o jogo do devir consigo mesmo.<sup>107</sup>

“O ser do devir, o eterno retorno, é o segundo tempo do jogo, mas também o terceiro termo idêntico aos dois tempos e que vale para o conjunto. Isto porque o eterno retorno é o retorno distinto do ir, a contemplação distinta da ação, mas também o retorno do próprio ir e o retorno da ação, simultaneamente momento e ciclo do tempo.”<sup>108</sup>

Compreende-se em que sentido Heráclito contempla a existência como fenômeno estético. Ele é o filósofo que fala de um instinto de jogo que atravessa a existência, sentido esse bastante oposto à concepção moral e religiosa da *hybris*, que era flagrante na maior parte de seus contemporâneos. A uma teodicéia, ele opõe uma cosmodicéia; a uma soma de injustiças que se expiam, ele opõe a justiça enquanto lei do mundo; à *hybris*, o jogo, a inocência.<sup>109</sup>

#### **e) Acaso e Necessidade - caos e ciclo:**

Através do pensamento heraclítico, descobre-se entre os gregos um modo de conceber a existência sem depreciá-la. Com Heráclito, a existência se mostra inocente, possuidora de um instinto de jogo primordial ou como fenômeno estético. O devir afirma o ser, ao mesmo tempo em que o ser se afirma no devir. O múltiplo afirma

---

<sup>106</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>107</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>108</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>109</sup> “Heráclito é o obscuro porque nos conduz às portas do obscuro: qual é o ser do devir? Qual é o ser inseparável do que está em devir? **Tornar a vir é o ser do que devém.** Tornar a vir é o ser do próprio devir. O eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser.” *Conf. Nietzsche e a filosofia*, p-20.

o um, ao mesmo tempo em que o um se afirma no múltiplo. E esses dois tempos que compõem um jogo completam-se com um terceiro termo, o jogador, o artista ou a criança. É o ser do devir, o um múltiplo, jogando consigo mesmo: Aiôn.

Esse tema da existência como fenômeno estético permitiu a apresentação de outros dois de igual importância a Nietzsche: as relações entre acaso e necessidade- caos e ciclo. “É preciso esfarelar o universo, perder o respeito pelo todo. ’ A inocência é a verdade do múltiplo. Ela decorre imediatamente dos princípios da filosofia da força e da vontade.”<sup>110</sup>

Para Deleuze, há dois momentos que aparecem no jogo, como um lance de dados: em primeiro lugar, quando os dados são lançados; em segundo lugar, quando os dados caem. Nietzsche, ao apresentar o lance de dados, apresenta-o como sendo jogado diante de duas mesas distintas - a terra e o céu. “A terra onde se lançam os dados, o céu onde caem os dados.”<sup>111</sup> Pensar-se-ia, tendo em vista os dois momentos que cercam o jogo, que as duas mesas seriam como que dois mundos distintos: de um lado, o mundo do devir, de pura aparência e ilusão; de outro, o mundo do ser ou das verdades universais. Ser e devir numa relação de oposição ou de negação. Mas, não é assim que Nietzsche posiciona-se diante do tema. Deleuze lembra que esses dois momentos não são os de dois mundos distintos, mas “às duas horas de um mesmo mundo, os dois momentos do mesmo mundo, meia-noite e meio-dia, a hora em que se lançam os dados, a hora em que caem os dados. Nietzsche insiste nas duas mesas da vida que são também os dois tempos do jogador ou do artista.”<sup>112</sup> Deleuze está preparado para dizer que da mesma maneira que o devir afirma o ser e o ser se afirma no devir, a necessidade se afirma com o acaso ao mesmo tempo que o acaso se afirma com a necessidade. Porém,

---

<sup>110</sup> Idem, *ibidem*; pp-18-19.

<sup>111</sup> Idem, *ibidem*; pp-21-22.

<sup>112</sup> Idem, *ibidem*.

é importante acompanhar como Deleuze apresenta a correlação de temas que aparentemente se mostram tão distantes, para em seguida ver como Deleuze, intérprete de Nietzsche, faz do par acaso-necessidade uma crítica ao par causalidade-finalidade.

O ponto de partida de Deleuze é o seguinte: num lance de dados, não ocorrem vários lançamentos ou tentativas (através de um número crescente ou decrescente de jogadas), para que a mesma combinação se reproduz (a combinação máxima enquanto doze), permitindo ao jogador a repetição da jogada. Em vez disso, há um único lance de dados, que de acordo com o número ou combinação produzida, permite ao jogador a repetição da jogada. Dessa forma, “não é um grande número de lances que produz a repetição de uma combinação, é o número da combinação que produz a repetição do lance de dados.”<sup>113</sup> Segundo Deleuze, os dados, à medida que são lançados uma única vez, afirmam o acaso, a combinação ou o resultado formado na queda seria a afirmação da necessidade ou destino. “A necessidade se afirma com o acaso no sentido exato em que o ser se afirma no devir e o um no múltiplo.”<sup>114</sup> Certamente, alguém poderia objetar contra Deleuze e Nietzsche que os dados lançados de uma única vez, ao acaso, não produziriam necessariamente a combinação vitoriosa, o doze que permite a repetição do lance.<sup>115</sup> Deleuze não discorda, mas acrescenta que isso ocorreria apenas com o jogador incapaz de afirmar todo o acaso de uma só vez.<sup>116</sup> O que Deleuze quer deixar claro, e ele o fará em seguida, é que assim como “o um não suprime ou nega o múltiplo, a necessidade não suprime ou abole o acaso. Nietzsche identifica o acaso ao múltiplo, aos fragmentos, aos membros, ao caos: caos dos dados que são sacudidos e lançados. Nietzsche faz do acaso uma afirmação.”<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>114</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>115</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>116</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>117</sup> Idem, *ibidem*.

De acordo com Deleuze, o que Nietzsche designa como necessidade ou destino é sempre fruto de combinação do múltiplo, é o resultado de tal combinação dada pelo acaso. A necessidade, o destino é afirmado através do acaso, mas desde que o acaso possa ser afirmado.<sup>118</sup>

“Pois há apenas uma única combinação do acaso enquanto tal, uma única maneira de combinar todos os membros do acaso, maneira que é como um do múltiplo, isto é, número ou necessidade. Há muitos números segundo probabilidades crescentes ou decrescentes, mas um único número do acaso enquanto tal, um único número fatal que reúna todos os fragmentos do acaso, como o meio-dia reúne todos os membros esparsos de meia-noite. Por isso basta ao jogador afirmar o acaso uma só vez para produzir o número que traz de volta o lance de dados.”<sup>119</sup>

Deleuze pergunta: será que se sabe afirmar todo o acaso numa só vez? Sabe jogar? Foi visto que Nietzsche descobre em Heráclito um dos únicos, talvez, entre os pré-socráticos, que sabia jogar, que sabia afirmar todo o devir, acaso, enquanto ser. Deleuze, leitor de Nietzsche, sabe que para saber jogar é preciso saber afirmar o acaso. Mas, parece que há maus jogadores. E por quê? Porque, quando se joga, sempre se inclui no jogo o princípio de causalidade e suas respectivas probabilidades para trazer de volta a combinação desejada. O mau jogador é incapaz de afirmar o acaso de uma só vez, ele conta com vários lances de dados, conta sempre com um grande número de lances.<sup>119</sup> Ele faz da combinação desejada um objetivo a se obter. Objetivo esse completamente “oculto atrás da causalidade.”<sup>120</sup> Em suma, todos são niilistas quando jogam. Sempre o mesmo empreendimento que coloca a negação como fonte das mais profundas aspirações: ser em oposição ao devir, necessidade em oposição ao acaso.

“É isso que Nietzsche quer dizer quando fala da eterna aranha, da teia da aranha da razão. [...] Abolir o acaso pegando com a pinça da causalidade;

---

<sup>118</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>119</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>120</sup> Idem, *ibidem*.

em lugar de afirmar o acaso, contar com a repetição dos lances; em lugar de afirmar a necessidade, contar com uma finalidade; todas essas são operações do mau jogador.”<sup>121</sup>

As operações do mau jogador possuem um núcleo comum que é a razão. Todavia, o que é que, subterraneamente, a razão fundamenta tais operações? A resposta, segundo Deleuze, seria o espírito de vingança. O espírito de vingança se manifestaria através do ressentimento perante a repetição dos lances, através da má-consciência que cerca a crença numa finalidade qualquer.<sup>122</sup> E como resultado, recolhe-se dos universos apenas números relativos e prováveis, a quota de miséria que cabe a cada um que nega o acaso, o devir e busca finalidades no universo.

“O universo não tem finalidade, não existe finalidade a esperar, assim como não há causas a conhecer, é esta a certeza para jogar bem. Perde-se o lance de dados porque não se afirmou bastante o acaso em uma única vez. Ele não foi bastante afirmado para que se produzisse o número fatal que reúne necessariamente todos os seus fragmentos e que, necessariamente, traz de volta o lance de dados.”<sup>123</sup>

A relação causalidade-finalidade ou probabilidade-finalidade, que possui como base comum o espírito de vingança ou a razão, é substituída por Nietzsche “pela correlação dionisíaca acaso-necessidade, acaso-destino.”<sup>124</sup>, pois não se trata de repartir o universo segundo probabilidades, não se trata de alcançar uma combinação final qualquer. O retorno, aquilo que eternamente retorna, não o faz a partir de um grande número de tentativas ou lances. Há algo muito mais profundo no universo e na vida que de modo algum essas operações, ditas vingativas ou racionais, conseguem afugentar: o acaso, o devir, as combinações sempre fatais a partir do múltiplo que surgem à frente

---

<sup>121</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>122</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>123</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>124</sup> Idem, *ibidem*.

preenchendo o destino de cada um. “Quando os dados lançados afirmam uma vez o acaso, os dados que caem afirmam necessariamente o número ou o destino que traz de volta o lance de dados.”<sup>125</sup>

Concluída momentaneamente a definição das relações que permeiam os temas acaso e necessidade, uma vez que estes temas aparecerão interligados com outros de grande importância no capítulo seguinte, resta apreciar como Deleuze define as questões referentes a um outro ponto, ou seja, àqueles relativos ao caos e ao ciclo. Nesse sentido, ele retoma uma citação de Nietzsche que se encontra no texto *Vontade de poder* e passa a comentá-la. Na citação, consta o seguinte trecho: “O caos universal, que exclui toda atividade de caráter finalista, não é contraditório com a idéia do ciclo, pois esta idéia é apenas uma necessidade irracional.”<sup>126</sup> Deleuze afirma que essa citação mostra que, ao longo da História da Filosofia, foi freqüente estabelecer entre o caos e o ciclo, entre o devir e o eterno retorno, uma relação de oposição ou negação. Lembra que para Platão, o devir aparecia como algo ilimitado, como devir louco e híbrido, criminoso e culpado, que, para ser colocado em círculo, teve que sofrer uma violência por parte de um demiurgo que ao envergá-lo com suas próprias forças lhe impõe uma forma através de um modelo original ou das Idéias enquanto causalidade primeira. Dessa maneira, o caos e o devir são impelidos para longe ou postos fora, assumindo, a partir desse momento, uma causalidade mecânica extremamente obscura, ao mesmo tempo em que no ciclo surge uma espécie de finalidade que se impõe vinda de fora.<sup>127</sup> A partir desse momento, o caos desaparece do ciclo, ao mesmo tempo, o ciclo passa a exprimir uma sujeição forçada do devir, a uma lei que não lhe diz respeito.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Idem, *ibidem*; pp-23-24.

<sup>126</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>127</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>128</sup> Idem, *ibidem*.

“Heráclito era talvez o único, mesmo entre os pré-socráticos, que sabia que o devir não é julgado, que não pode ser julgado e não é para ser julgado, que ele não recebe sua lei de fora, que é justo e possui em si mesmo sua própria lei. Só Heráclito pressentiu que o caos e o ciclo em nada se opunham.”<sup>129</sup>

É estranha a idéia que indica que no início era o caos e que, em seguida, um movimento regular e cíclico surgiu dando forma às coisas. O contra-senso existente em colocar o caos em oposição ao ciclo vem mostrar, mais uma vez, a atitude moral e religiosa, o modo de interpretar e avaliar as coisas de maneira depreciativa. É preciso ter claro que se, em algum momento do universo, o caos das forças surgiu, era, sobretudo, em função da eternidade do próprio caos e reaparecimento do mesmo em todos os ciclos que ocupam o universo. “O *movimento circular* não deveio, ele é a lei original, do mesmo modo que a *massa de força* é a lei original sem exceção, sem infração possível. Todo o devir se passa no interior do ciclo e da massa de força.”<sup>130</sup>

Desse modo, compreende-se em que sentido Nietzsche, de forma alguma, encontra nos antigos filósofos um dos temas mais importantes de seu pensamento: o eterno retorno. Já que os antigos filósofos foram incapazes de conceber o eterno retorno do ser afirmado do devir, o um afirmado do múltiplo, ou “o número necessário, saído necessariamente de todo o acaso.”<sup>131</sup> Para eles, o devir deveria prestar contas de uma injustiça primordial, deveria manter-se submisso a uma cadeia de leis causais. Deleuze cita Heráclito como aquele que, talvez, mais tenha se aproximado da compreensão do eterno retorno, citando-o principalmente por intermédio de Nietzsche. É verdade que Heráclito foi um dos únicos capaz de vislumbrar “a presença de a lei no devir e a

---

<sup>129</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>130</sup> Nietzsche, *Vontade de Poder*, II, 325.

<sup>131</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, pp-23-24.

presença do jogo na necessidade”.<sup>132</sup> Contudo, em *Ecce Homo*, Nietzsche não deixa de se colocar meio reticente frente ao filósofo antigo.

“Permaneço-me uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo da noção de Ser – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado. A doutrina do eterno retorno, ou seja, ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito.”<sup>133</sup>

#### **f) Impressões gerais sobre o 1.º capítulo de Nietzsche e a filosofia:**

Qual é o principal interesse de Deleuze, no primeiro capítulo de seu livro, *Nietzsche e a filosofia*? Trata-se de definir o que seria o pensamento trágico e a importância do mesmo no conjunto da obra nietzscheana. Tal definição implica necessariamente a consideração de outros temas: a introdução dos conceitos de sentido e de valor na filosofia; uma redefinição do conceito de vontade; a exigência de uma outra perspectiva para a filosofia, para o pensamento e para o filósofo.

A introdução dos temas do sentido e do valor na filosofia tem como principal objetivo dar consistência ao projeto crítico nietzscheano. A crítica pressupõe uma avaliação, ao mesmo tempo em que a avaliação pressupõe uma criação. A filosofia é a arte de pesar os valores ou de interpretar os signos e o filósofo torna-se legislador ou criador: avaliar é o equivalente a criar.

---

<sup>132</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>133</sup> “Nietzsche modifica sua interpretação matizando-a. Por um lado, Heráclito não se despreendeu completamente das perspectivas do castigo e da culpa (cf. sua teoria da combustão total pelo fogo). Por outro lado, ele apenas pressentiu o verdadeiro sentido do eterno retorno. Por isso, em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche só fala do eterno retorno em Heráclito por alusões e, em *Ecce Homo* (III, O nascimento da tragédia, §3), seu julgamento não deixa de ser reticente.” - Conforme Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, nota de n.º 78 do capítulo I - O trágico.

É um projeto extremamente radical, ainda mais se tiver em vista que as bases do pensamento ocidental encontram-se restritas ao ideal do conhecimento e à descoberta do verdadeiro. Dessa maneira, não se avança: a filosofia perde aquilo que é mais essencial, mantém-se a reboque de valores que estão aí há muito tempo, ou então, o que seria a mesma coisa, submete-se a ordem dos fatos objetivos. É nesse sentido que Nietzsche classifica Kant, Schopenhauer e Hegel como operários da filosofia e é praticamente na mesma direção que ele ataca os utilitaristas e os eruditos. “Nietzsche se dirige ao mesmo tempo contra a elevada idéia de fundamento, que deixa os valores indiferentes à sua própria origem e contra a idéia de uma simples derivação causal ou de começo insípido que coloca uma origem indiferente aos valores.”<sup>134</sup>

Para Deleuze, Nietzsche cria a genealogia e, ao criá-la, dá uma outra imagem à filosofia, ao mesmo tempo em que torna o filósofo um genealogista. Com a genealogia, os valores absolutos tanto quanto o caráter relativo ou utilitário dos valores são abandonados. “O filósofo é o genealogista, não um juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecânico à maneira utilitarista.”<sup>135</sup> Avaliar deixa de pressupor o princípio da universalidade kantiana, deixa de pressupor o princípio da semelhança dos utilitaristas e passa a supor a nobreza ou a decadência na própria origem.

A definição para o conceito de genealogia deve ser o seguinte: valor da origem e origem dos valores. Ela deve ser entendida como o elemento diferencial do valor dos valores, os quais esses derivam. O filósofo é aquele que sabe manejar o elemento diferencial, que tem como principais propósitos a crítica e a criação. Em suma, o filósofo é crítico e criador, porque encontra na genealogia o seu principal instrumento. A genealogia é o equivalente a um martelo. A única maneira de realizar a crítica total é fazer à filosofia a marteladas.

---

<sup>134</sup> Idem, *ibidem*; p-02.

<sup>135</sup> Idem, *ibidem*.

Como compreender a idéia de que o projeto crítico possa ser conduzido de um ponto de vista baixo ou decadente? Para Deleuze, quem pensa baixamente são os adversários de Nietzsche, pois o elemento diferencial da crítica é o elemento positivo criador. A crítica nietzscheana não é expressão de uma reação aos valores vigentes, mas de uma agressão total aos mesmos. Esses temas exigem que se volte à problemática da interpretação ou do sentido.

A questão da interpretação ou do sentido se põe da seguinte maneira: não há uma palavra, um pensamento, uma proposição, um fenômeno que não seja sintoma de relação de forças. Um fenômeno, por exemplo, não é uma aparência ou mesmo uma aparição, mas sim a expressão de um signo, um sintoma que encontra o seu sentido numa força atual qualquer. Do ponto de vista nietzscheano, a filosofia e as ciências devem ser tratadas como sistemas sintomatológicos e semiológicos. Nietzsche pretende é fazer frente tanto a dualidade da aparência e da essência, recorrente à metafísica, como à relação de causa e efeito, que até então se mostrou indispensável para as pretensões da ciência. Nesse caso, Nietzsche os substitui pela correlação existente entre fenômeno e sentido. Todo o universo passa a encontrar-se imerso numa pluralidade de forças que agem e reagem a distância. Não há absolutamente nada nesse universo que não se mostre dominado ou explorado por forças. Onde houver atualização de sentido, onde existir uma interpretação qualquer, haverá forças explorando ou dominando. O que leva a concluir que uma coisa, um pensamento, um fenômeno terá tantos sentidos quanto forem as forças que naquele momento mantêm-se em relação.

Segundo Deleuze, toda força encontra-se numa relação essencial com outras forças. É assim que se deve entender o ser da força como plural. Está descartada a idéia que define as forças no aspecto singular. Uma força é domínio, dominação, objeto mediante o qual uma dominação se exerce. “Eis o princípio da filosofia de

Nietzsche: uma pluralidade de forças agindo e sofrendo a distância, onde a distância é o elemento diferencial compreendido em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com as outras.”<sup>136</sup> Assim, o que explica realmente o conceito de força, é a relação de uma força com uma outra força, conseqüentemente, a força deve ser designada como vontade, sendo o elemento diferencial da força. Assim, há uma concepção completamente nova do tema da vontade na filosofia, pois uma vontade passa a exercer-se necessariamente sobre uma outra vontade. Trata-se de uma vontade que comanda a relação com uma outra que obedece.

Todavia, embora se tenha dito que a relação da força com outras forças deva ser designada como vontade, tem-se que esclarecer, desde já, que não se pode confundir forças e vontade. A vontade é o elemento diferencial das forças em tensão, o que significa, exatamente, dizer que a vontade é o elemento diferencial das forças? Se não se pode confundir força e vontade e se o ser da força é plural, então é possível dizer que a vontade é una? Não. Dizer que a vontade não é múltipla ou plural não autoriza a concluir que ela seja una. Aliás, Nietzsche rompe com Schopenhauer justamente aí, pois a definição do conceito de vontade, segundo Schopenhauer, encontra-se totalmente fundado na idéia de unidade. “Nietzsche descobre o que lhe parece a mistificação propriamente schopenhaueriana: a vontade é necessariamente negada quando se coloca sua unidade, sua identidade.”<sup>137</sup> A definição provisória para o conceito de vontade será a de elemento diferencial das forças, isto é, princípio que determina as forças, ao mesmo tempo em que é determinado pelas mesmas. A vontade de poder é inseparável de cada caso que determina, dos casos em que é determinada, sem que necessariamente se confunda com os mesmos.

---

<sup>136</sup> Idem, *ibidem*; p-05.

<sup>137</sup> Idem, *ibidem*.

Observa-se que uma das censuras que Nietzsche dirige à Schopenhauer refere-se ao sentido atribuído pelo autor ao tema da vontade. A vontade, segundo Nietzsche, é necessariamente negada quando se coloca sua unidade, quando se lhe impõe uma identidade: é o problema da mistificação schopenhaueriana, como um dos temas nietzscheanos. Contudo, se Nietzsche se revela totalmente reticente a Schopenhauer em função da maneira como o mesmo identifica vontade e negação, pode dizer que o problema do negativo marcou suas reflexões. Para Deleuze, Nietzsche encaminha as mais duras críticas ao conceito de negação, à negação enquanto princípio, mas, sobretudo, à dialética que torna o negativo um princípio de avaliação para todas as coisas.

“Disseram que Nietzsche não conhecia bem Hegel. No sentido em que não se conhece bem o adversário. Acreditamos, ao contrário, que o movimento hegeliano, as diferentes correntes hegelianas, eram-lhe familiares; e, como Marx, nele escolheu seus alvos. O conjunto da filosofia de Nietzsche permanece abstrata e pouco compreensível se não se descobre contra quem ela é dirigida. Ora, a própria pergunta contra quem? exige várias respostas. Mas uma delas, particularmente importante, é que o super-homem é dirigido contra a concepção dialética do homem e a transvaloração contra a dialética da apropriação ou da supressão da alienação. O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche como o fio condutor da agressividade.”<sup>138</sup>

Não se pode deixar de notar que Nietzsche corre o risco de confundir-se com o seu mais terrível adversário: a dialética. Nietzsche será seguido do começo ao fim de sua obra por seu mais profundo inimigo, confundir-se com ele é o que Nietzsche sentirá como uma das mais terríveis tentações. Lembre das dificuldades vividas por Zarathustra, seguido do começo ao fim do livro, por seu demônio, bufão, espírito de vingança, em *Assim falou Zarathustra*. Para Deleuze, é preciso evitar dialetizar o pensamento nietzscheano sob qualquer pretexto. Será que se tem algum pretexto para

---

<sup>138</sup> Idem, *ibidem*, p-07.

isso? Sim. Esse se encontraria na cultura trágica, nas considerações tecidas por Nietzsche acerca do pensamento e da filosofia trágica.

Para resolver esse problema e com o objetivo de eliminar um provável equívoco, Deleuze encontra uma solução bastante elegante para o caso: Nietzsche define o trágico em oposição a duas visões: à visão dialética e à visão cristã do mundo. Nesse sentido, a concepção trágica do mundo sucumbe de três maneiras: primeiramente, diante da dialética socrática, é a morte euripideana; uma segunda vez, através do cristianismo e uma terceira vez, através da conjugação dialética moderna e depois de Wagner em pessoa. Por outro lado, o pensamento dialético compreende a temática do trágico do seguinte modo: através da negação, da oposição e da contradição.

Nesse sentido, haveria uma contradição entre o sofrimento e a vida, entre aquilo que há de finito e de infinito na própria vida e entre o destino particular e o espírito universal da idéia.<sup>139</sup> O que deixa perplexo é que todos esses elementos estão dados na obra *Origem da Tragédia* e, nesse caso, a pergunta é inevitável: Nietzsche é dialético nessa obra? A resposta de Deleuze a essa questão é célebre. Segundo ele, a melhor maneira de compreender esse período da obra nietzscheana, que compreende não só o texto *Origem da Tragédia*, mas *A filosofia na época trágica dos gregos*, é ter como pressuposto que Nietzsche, nesse momento, não é essencialmente dialético, mas que tem como principal inspiração o pensamento de Schopenhauer.<sup>140</sup> Outro detalhe a respeito do texto *Origem da Tragédia* é que:

“[...] Dionísio e Apolo não se opõem como os termos da contradição, mas antes como duas maneiras antitéticas de resolvê-las: Apolo, mediadamente, na contemplação da imagem plástica; Dionísio, imediatamente, na reprodução, no símbolo musical da vontade. Dionísio é como a tela sobre a

---

<sup>139</sup> Idem, *ibidem*; p-09.

<sup>140</sup> Idem, *ibidem*.

qual Apolo borda a bela aparência; mas, sob Apolo, é Dionísio quem ruge.”  
141

Nietzsche já havia sentenciado a *Origem da Tragédia* do seguinte modo: “Ela cheira a hegelianismo de uma maneira bastante escabrosa.”<sup>142</sup> Assim, ele deixa de revelar o que considera mais importante nesse momento, ou seja, os elementos inovadores que o texto apresenta e que permitem ao autor um avanço significativo no conjunto de sua obra como um todo. São justamente esses elementos que permitem a Nietzsche ultrapassar um possível quadro semi-dialético ou semi-schopenhaueriano. Deleuze observa que Nietzsche encontra na figura de Dionísio a primeira inovação mais significativa. Dionísio é o deus para o qual a vida deve ser afirmada e não negada. Além disso, Nietzsche descobre uma oposição que lhe parece muito mais profunda que a oposição dialética entre Dionísio e Apolo: a oposição existente entre Dionísio e Sócrates.

“Pois desde a Origem da Tragédia a verdadeira oposição não é a oposição bem dialética entre Dionísio e Apolo e sim a oposição mais profunda entre Dionísio e Sócrates. [...] Sócrates é o homem teórico, o único verdadeiro contrário do homem trágico.”<sup>143</sup>

Nietzsche vê em Sócrates o grande oponente do trágico e a dimensão não termina neste ponto. Nietzsche tem como projeto fundamental definir os dois aspectos principais da *Origem da Tragédia*: o caráter afirmativo e o caráter negativo da vida, seu verdadeiro sim e seu verdadeiro não. Tornava-se indispensável dar ao aspecto afirmativo da existência um destaque tal a ponto de torná-lo plenamente livre e liberado de toda subordinação ao negativo. Nesse sentido, Nietzsche se vê com sérias

---

<sup>141</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>142</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*; A origem da tragédia, I. Na tradução feita por Paulo César de Souza, o mesmo trecho encontra-se da seguinte maneira: “[...] É politicamente indiferente - ‘não-alemão’ [*undeutsch*], diriam agora -, tem cheiro indecorosamente hegeliano, é impregnado em apenas algumas fórmulas com o cadavérico aroma de Schopenhauer.”

<sup>143</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; pp-11-12.

dificuldades, já que Sócrates mostra-se uma figura extremamente ambígua e incapaz de dar toda a expressão necessária à negação da vida. “Sócrates não dá à negação da vida toda sua força; a negação da vida não encontra ainda nele sua essência.”<sup>144</sup> Assim, Nietzsche se vê obrigado mais uma vez a modificar a oposição, pois ela não pode simplesmente se contentar com Sócrates, já que “[...] Sócrates é muito grego, um pouco apolíneo no início, por sua clareza, um pouco dionisíaco no fim. ‘Sócrates estudando música’.”<sup>145</sup>

Mas, antes que Nietzsche descubra o verdadeiro oponente, uma complementaridade misteriosa se dá entre Dionísio e Ariana. Por um curto momento, o inimigo almejado desaparece totalmente do horizonte nietzscheano e a afirmação, por seu lado, torna-se mútua. Só em seguida, Nietzsche descobre finalmente a verdadeira oposição: Dionísio contra o crucificado. Segundo Deleuze, Nietzsche silenciava completamente sobre o cristianismo, pois não é nem apolíneo nem dionisíaco. Do ponto de vista dele, o cristianismo seria a forma mais profunda do niilismo e é reticente aos valores estéticos que são os únicos que a *Origem da Tragédia* era capaz de reconhecer.

Nietzsche encontra na figura de Cristo o seu grande opositor. Todavia, um leitor qualquer não estaria proibido de lançar mão de uma última objeção. Dado que o que media a relação entre a figura dionisíaca e a figura cristã, entre Dionísio e Cristo, é a negação e a oposição, Nietzsche não se encontraria mais uma vez preso numa engrenagem dialética? Para Deleuze, não. Isto porque a afirmação dionisíaca, sendo o elemento diferencial afirmativo, tendo como essência afirmar a existência, a contrapartida desse movimento é a negação ou a destruição completa do seu oponente. Trata-se de uma oposição à própria dialética e a todas as suas categorias, e não de sua ressurreição.

---

<sup>144</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>145</sup> Idem, *ibidem*.

Observa-se neste momento um plano propriamente ético: uma vez que entre a figura dionisiaca e a figura cristã, o que está em vista é uma atitude ética perante a existência, conforme a mesma seja afirmada ou negada, embora Nietzsche não tenha deixado de encontrar em ambas, um mesmo fenômeno, um mesmo martírio ou uma mesma paixão.

Do ponto de vista do cristianismo, há uma contradição essencial que envolve a existência que aparece em função da constatação de que há sofrimento na mesma, portanto, ela é totalmente injusta. Entretanto, a própria existência possui instrumentos que visam à redenção, pois através do sofrimento a existência se redime e torna-se justificada. A existência deve ser culpada, uma vez que sofre, mas plenamente justificada por este sofrimento: a existência sofre desde sempre porque desde sempre é culpada, mas já que sofre se redime, pagando com sofrimento seu débito universal.<sup>146</sup> Isto significa, em termos nietzscheanos, que o cristianismo é totalmente niilista. O cristianismo tem por essência negar a existência. Conforme Deleuze, por um lado a máquina de fabricar a culpa através da equação dor-castigo; por outro lado, a fábrica de multiplicar a dor, a fábrica imunda que tem como pressuposto a interiorização, multiplicação ou justificação da existência através da dor.<sup>147</sup> Já na perspectiva dionisiaca, a existência de maneira nenhuma é negada. Dionísio é o deus, segundo o qual a existência não é para ser justificada, para o qual a existência é totalmente justa. Nesse caso, é a própria vida que se encarrega de afirmar os mais duros sofrimentos.

“Do ponto de vista de Dionísio, ‘a existência parece bastante santa por si mesma para justificar ainda uma imensidão de sofrimento. A laceração dionisiaca é o símbolo imediato da afirmação múltipla; a cruz de Cristo, o sinal da cruz, são a imagem da contradição e de sua resolução, a vida submetida ao trabalho do negativo.’”<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>147</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*.

A discussão ainda não termina, pois deve prosseguir, mantendo-se no plano ético, culminando na seguinte questão: a existência tem um sentido? De acordo com Deleuze, para Nietzsche essa seria uma das questões mais importantes da filosofia. Questão de natureza empírica ou experimental que exige do filósofo e da filosofia uma interpretação e uma avaliação.<sup>149</sup> “Bem compreendida ela significa: ‘Que é a justiça?’ e Nietzsche pode dizer, sem exagero, que toda a sua obra é o esforço para bem compreendê-la. Existem maneiras ruins de compreender a questão.”<sup>150</sup> Quando Deleuze, juntamente com Nietzsche, observa que há maneiras ruins de compreender a questão, o que eles desejam confirmar é que desde há muito tempo os únicos sentidos que foram empregados à existência foram os da falta, da culpa ou da injustiça. Ela só era justificada a partir dessas categorias. Portanto, desde sempre, necessitou-se de um Deus para interpretar a existência, e, o que dá na mesma, necessitou-se antes de tudo acusá-la para que ela se redimisse, e se redimisse para que finalmente se tornasse justificada. Todas as avaliações acerca da existência sempre se colocaram do ponto de vista da má-consciência. Dos gregos aos modernos, dos pré-socráticos aos positivistas, o empreendimento é o mesmo: depreciar a existência. É justamente isso que Nietzsche, através de seu pensamento, procurou mostrar principalmente através de uma denúncia extremamente radical. A depreciação é a maneira de interpretar e avaliar a existência, é o ato mais perverso que já cobriu a existência, é o que há de propriamente humano nas coisas, ou seja, a vida assistida de uma perspectiva extremamente baixa, decadente ou totalmente vazia.

---

<sup>149</sup> Idem, *ibidem*; p-15.

<sup>150</sup> Idem, *ibidem*.

Por todas essas razões, o título *Nietzsche e a filosofia*, assinalado por Deleuze, vem mostrar justamente uma distância de reflexão existente entre o projeto filosófico nietzscheano e toda a filosofia ocidental. Vem mostrar precisamente uma distância, uma diferença de sentimento ou de posicionamento que marca os limites existentes entre o pensamento nietzscheano e o formulado pela tradição ocidental. Essa diferença de reflexão existente entre Nietzsche e a filosofia tradicional é bem ilustrada por Deleuze no tópico *O pensamento trágico*. Deleuze ao questionar se essa diferença de reflexão seria simplesmente uma diferença psicológica, de humor, de tom e mostra o que estaria na base deste distanciamento e responde que há um princípio do qual depende o conjunto da filosofia de Nietzsche de um modo geral.

Quando Nietzsche fala do ressentimento, da má consciência, do ideal ascético, ele não trata esses conceitos como se fossem determinações psicológicas. O que Nietzsche reconhece como niilismo é toda uma prática do pensamento que tem por objetivo negar a vida ou depreciar a existência. Nietzsche examina “as formas principais do niilismo: ressentimento, má consciência, ideal ascético; chama de espírito de vingança o conjunto do niilismo e de suas formas.”<sup>151</sup>

Deleuze esclarece que quando Nietzsche refere-se ao conceito de niilismo, não o trata como determinação psicológica, como acontecimento histórico, como corrente ideológica ou estrutura metafísica.<sup>152</sup> O espírito de vingança deve ser visto como um tipo, é inseparável de uma tipologia, elemento fundamental da filosofia de Nietzsche.<sup>153</sup>

“Longe de ser um traço psicológico, o espírito de vingança é o princípio do qual depende nossa psicologia. Ressentimento não é psicologia, mas, sem o saber, toda nossa psicologia é a do ressentimento. Do mesmo modo, quando Nietzsche mostra que o cristianismo está cheio de ressentimento e de má

---

<sup>151</sup> Idem, *ibidem*; pp-28-29.

<sup>152</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>153</sup> Idem, *ibidem*.

consciência, ele não faz do niilismo um acontecimento histórico, mas antes o elemento da história enquanto tal, o motor da história universal, o famoso sentido histórico ou sentido da história, que encontra no cristianismo, num determinado momento, sua manifestação mais adequada. E quando Nietzsche realiza a crítica da metafísica, faz o niilismo o pressuposto de toda metafísica e não a expressão de uma metafísica particular: não há metafísica que não julgue e não deprecie a existência em nome de um mundo supra-sensível. Não se dirá nem mesmo que o niilismo e suas formas são categorias do pensamento, pois as categorias do pensamento, como pensamento racional - a identidade, a causalidade, a finalidade - supõem, elas próprias, uma interpretação da força que é a interpretação do ressentimento. Por todas essas razões Nietzsche pode dizer: ‘O espírito de vingança se apoderou de tal modo da humanidade no curso dos séculos que toda a metafísica, a psicologia, a história e, sobretudo, a moral trazem sua marca. No momento em que o homem começou a pensar, introduziu nas coisas o bacilo da vingança’.<sup>154</sup>

Deleuze nos faz uma revelação assustadora: que o instinto de vingança, elemento genealógico do nosso pensamento, é o princípio transcendental de nosso modo de pensar.<sup>155</sup> Assim, justifica-se a crítica de Nietzsche ao conjunto dos valores da tradição ocidental, a luta de Nietzsche contra todas as formas do niilismo. É justificado o seu distanciamento, a sua agressão em relação à filosofia clássica, principalmente a que surge a partir de Sócrates e Platão. Ela significará, com efeito, a destruição da metafísica, o ponto final da história, enquanto a história do homem, a transformação das ciências de maneira geral.<sup>156</sup>

“E, na verdade, nem mesmo sabemos o que seria um homem desprovido de ressentimento. Um homem que não acusasse e não depreciasse a existência, seria ainda um homem, pensaria ainda como um homem? Já não seria algo distinto do homem, quase o super-homem? Ter ressentimento, não tê-lo: para além da psicologia, da história, da metafísica, esta é a maior diferença.

---

<sup>154</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>155</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>156</sup> Idem, *ibidem*.

É a verdadeira diferença ou tipologia transcendental - a diferença genealógica e hierárquica.”<sup>157</sup>

Fica claro qual é o objetivo principal de Nietzsche: liberar de uma vez por todas a prática do pensamento do niilismo em geral. Essa parece ser uma tarefa bastante difícil. Mas, difícil por quê? Porque uma tarefa dessa ordem exige uma nova maneira de pensar, a produção de uma convulsão no interior de todos os princípios que fundamentam o pensamento. Para ser breve, exige uma mudança do próprio princípio genealógico, uma *transvaloração*.<sup>158</sup> Deleuze observa que há muito tempo só consegue pensar em termos de ressentimento e de má consciência e que o único ideal foi o ideal ascético. Recorre ao conhecimento, mas sempre para colocá-lo em oposição à vida, sempre tendo em vista julgar a vida, torná-la culpada, responsável ou plena de erros.<sup>159</sup> Em relação à vontade, disse que ela era algo ruim, marcada por uma contradição fundamental. Ela só se tornava boa à medida que era refreada, limitada, negada ou suprimida.<sup>160</sup> Segundo Deleuze, nenhum filósofo ao conceber ou descobrir a essência da vontade deixou de temer e ao mesmo tempo de encontrar a fonte dos males do

---

<sup>157</sup> Idem, *ibidem*. Nesta citação, como se pode ver que se encontra o termo *super-homem*. É assim que Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias traduzem a expressão *Übermensch*. Rubens Rodrigues Torres Filho, no volume Nietzsche - Obras Incompletas da coleção Os pensadores, a traduz por *além-do-homem*. Paulo César de Souza, tradução de Ecce Homo (Companhia das Letras) prefere traduzir a expressão por *super-homem*. Em sua tradução, nota de n.º 31 - Por que escrevo tão bons livros, Paulo César de Souza faz a seguinte observação: “Utilizamos aqui a tradução tradicional *super-homem*, apesar das restrições que Rubens Rodrigues Torres Filho faz ao termo (ver seus comentários no volume dos Pensadores, p. 236, 313, 383). Ele propõe a palavra *além-do-homem*, que pode ser mais fiel à idéia de Nietzsche, mas deixa a desejar formalmente - o que se torna claro quando no texto é aproximada ao adjetivo *übermenschlich* (sobre-humano). *Über* = sobre, além de; *Mensch* = ser humano. As traduções em língua inglesa usam *superman* e *overman*, a tradução francesa *surhomme*, a espanhola *superhombre*. Em português, não soa bem dizer *sobre-humano* ou *supra-homem*. Só nos resta satisfazeremo-nos - provisoriamente, talvez - com *super-homem*.”

<sup>158</sup> Idem, *ibidem*. Aqui encontramos o termo *Transvaloração (dos valores)*. É desta forma que Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias traduzem o termo *Umwertung der Werte*. Rubens Rodrigues Torres Filho também prefere traduzir como *transvaloração dos valores*. Já Paulo César de Souza, tradução de Além do Bem e do Mal (Companhia das Letras) traduz a expressão por *tresvaloração dos valores*. Na nota de n.º 81 - A natureza religiosa, Paulo César de Souza diz: “*Tresvaloração dos valores* é nossa tradução para *Umwertung der Werte*. O substantivo *Umwertung* corresponde ao verbo *umwerten*. *Werten* = avaliar, valorar. O prefixo *um* - indica movimento circular, retorno, queda ou mudança. [...] Segundo o Aurélio, *tres-* é uma variante de *trans-*, que transmite idéia de movimento para além ou através de. No nosso entender, *tres-* expressaria de modo mais adequado a radicalidade da mudança.”

<sup>159</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; pp-28-29.

<sup>160</sup> Idem, *ibidem*.

passado e um mau presságio para o futuro. Lembre, a título de exemplo, Schopenhauer.

161

“Nietzsche é o único que não geme sobre a descoberta da vontade, que não tenta conjurá-la, nem limitar seu efeito. Nova maneira de pensar significa um pensamento afirmativo, um pensamento que afirma a vida e a vontade de vida, um pensamento que expulsa enfim todo o negativo. Acreditar na inocência do futuro e do passado, acreditar no eterno retorno. Nem a existência é colocada como culpada nem a vontade se sente culpada por existir: é isto que Nietzsche chama sua alegre mensagem. ‘Vontade, é assim que se chama o liberador e o mensageiro da alegria’.”<sup>162</sup>

A mensagem feliz, a alegre mensagem, quem nos traz é o trágico, pois “não está nas recriminações do ressentimento, nos conflitos da má consciência, nem nas contradições de uma vontade que se sente culpada e responsável. O trágico não está nem mesmo na luta contra o ressentimento, a má consciência ou o niilismo.”<sup>163</sup> Não se compreendeu ainda, conforme o pensamento nietzscheano, o que seria o trágico: Trágico = Alegre. Outro modo de conceber uma outra equação: Querer = Criar.<sup>164</sup>

“Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso e a necessidade do acaso; porque afirma o devir e o ser do devir, porque afirma o múltiplo e o um do múltiplo. Trágico é o lance de dados. Todo o resto é niilismo, pathos dialético e cristão, caricatura do trágico, comédia da má consciência.”<sup>165</sup>

\*\*\*

---

<sup>161</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>162</sup> Idem, *ibidem*; p-30.

<sup>163</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>164</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>165</sup> Idem, *ibidem*.

## PARTE II: TIPOLOGIA DAS FORÇAS, VONTADE DE PODER, ETERNO RETORNO

### a) Consciência e Corpo - distinção a partir das forças:

Para Deleuze, através de Espinosa, abre-se “um caminho novo para as ciências e para a filosofia. *‘Nem mesmo sabemos o que pode um corpo; [...] tagarelamos sobre tudo isso, mas não sabemos de que é capaz um corpo, quais são suas forças nem o que elas preparam’.*”<sup>166</sup> Deleuze observa que, para Nietzsche, é chegada a hora de conduzir a consciência à modéstia necessária. Isto significa que é preciso tomar a consciência por aquilo que ela é: “um sintoma, nada mais do que o sintoma de uma transformação mais profunda e da atividade de forças de uma ordem que não é espiritual.”<sup>167</sup> Como Nietzsche entende a consciência? Conforme Deleuze, Nietzsche, como Freud, compreende a consciência como região do eu que se afeta pelo mundo exterior<sup>168</sup>, mas há uma diferença de interpretação de Nietzsche em relação a Freud. Para Nietzsche, trata-se de definir a consciência, menos em relação à exterioridade, em termos de realidade, que em relação à superioridade, em termos de valores.<sup>169</sup>

“Essa diferença é essencial numa concepção geral do consciente e do inconsciente. Em Nietzsche, a consciência é sempre consciência de um inferior em relação ao superior ao qual ele se subordina ou se incorpora. A consciência nunca é consciência de si, mas consciência de um eu em relação ao si que não é consciente. Não é consciência do senhor, mas consciência do escravo em relação a um senhor que não tem que ser consciente. Habitualmente a consciência só aparece quando um todo quer subordinar-se a um todo superior... A consciência nasce em relação a um ser do qual nós

---

<sup>166</sup> Idem, *ibidem*; pp-32-33.

<sup>167</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>168</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>169</sup> Idem, *ibidem*.

poderíamos ser função. Este é o servilismo da consciência, ela atesta apenas 'a formação de um corpo superior'. ”<sup>170</sup>

Como Nietzsche entende o corpo? De acordo com Deleuze, toda força mantém-se permanentemente em relação com outras forças: “quer para obedecer, quer para comandar.” <sup>171</sup> A definição do conceito de corpo será “esta relação entre forças dominantes e forças dominadas.” <sup>172</sup> Toda e qualquer relação de forças constitui um corpo, ao mesmo tempo em que qualquer corpo, seja social, biológico, químico, político é tensão de forças em relação. Nesse sentido, o corpo deve ser entendido como produto do acaso, mas é também da ordem do acaso, que se deve denominar a essência da força em sua relação com outras forças. “Não se perguntará então como nasce um corpo vivo, posto que todo corpo é vivo como produto arbitrário das forças que o compõem.”<sup>173</sup> O corpo, portanto, deve ser compreendido, enquanto fenômeno múltiplo, como pluralidade de forças irreduzíveis umas às outras. Sua unidade será sempre a de fenômeno múltiplo, como unidade de dominação. <sup>174</sup> Isso não é suficiente, já que num corpo, as forças ditas superiores ou dominantes devem ser designadas ativas, as forças inferiores ou dominadas, reativas. <sup>175</sup>

“Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força. As forças que entram em relação não têm uma quantidade sem que, ao mesmo tempo, cada uma tenha a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á de hierarquia esta diferença das forças qualificadas conforme sua quantidade: forças ativas e reativas.”<sup>176</sup>

---

<sup>170</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>171</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>172</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>173</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>174</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>175</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>176</sup> Idem, *ibidem*.

É importante não se enganar com o seguinte ponto: as forças inferiores ou reativas, embora obedeçam, não deixam de ser forças. Obedecer indica uma qualidade original das forças tanto quanto comandar. <sup>177</sup> As forças inferiores, uma vez que nada perdem de sua força, exercem o seu poder garantindo os mecanismos e as finalidades, ocupando-se da vida a partir das suas funções ou condições, dando conta das tarefas de conservação, adaptação e utilidade. <sup>178</sup>

“Este é o ponto de partida do conceito de reação cuja importância em Nietzsche nós veremos: as acomodações mecânicas e utilitárias, as regulações que exprimem todo o poder das forças inferiores e dominadas. Ora, devemos constatar o gosto imoderado do pensamento moderno por este aspecto reativo das forças. Acredita-se sempre já ter feito muito quando se compreende o organismo a partir de forças reativas. A natureza das forças reativas e seu estremecimento nos fascinam. Assim, na teoria da vida, mecanismo e finalidade se opõem, mas são duas interpretações que valem apenas para as próprias forças reativas.”<sup>179</sup>

Deleuze afirma que só se pode captar as forças reativas a partir daquilo que são: como forças e não como mecanismos ou finalidade. Daí a necessidade de referi-las àquelas de uma outra natureza que exercem o seu poder de uma outra forma. Essas forças são “de uma ordem espontânea, agressiva, conquistadora, usurpadora, transformadora e que dão incessantemente novas direções, a adaptação está de início submetida à influência delas, é assim que a soberania das funções mais nobres do organismo é negada.”<sup>180</sup> Fez-se referência às forças ditas superiores ou dominantes, numa palavra: às forças ativas. Deleuze reconhece que há uma dificuldade maior em caracterizar tais forças, uma vez que elas escapam à consciência. “A grande atividade é inconsciente,” <sup>181</sup> dirá Nietzsche.

---

<sup>177</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>178</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>179</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>180</sup> Nietzsche, *A Genealogia da Moral*; II, 12.

<sup>181</sup> Idem, *Vontade de Poder*; II, 227.

“A consciência exprime apenas a relação de certas forças reativas com as forças ativas que as dominam. A consciência é essencialmente reativa; por isso não sabemos o que um corpo pode, de que atividade é capaz. E o que dizemos da consciência devemos dizê-lo também da memória e do hábito. Mais ainda: devemos dizê-lo ainda da nutrição, da reprodução, da conservação, da adaptação. São funções reativas, especializações reativas, expressões de tais ou quais forças reativas. É inevitável que a consciência veja o organismo de seu ponto de vista e o compreenda à sua maneira, isto é, de maneira reativa.”<sup>182</sup>

O pior é que a ciência acompanha sistematicamente a consciência, apoiando-se sobre outras tantas forças reativas. É verdade que a ciência não deixa de olhar o organismo de forma rigorosa e sistemática. Mas, também é verdade que se trata de ver o organismo pelo lado menor, isto é, a partir de suas reações.<sup>183</sup> “O que vale o vitalismo enquanto crê descobrir a especificidade da vida em forças reativas, aquelas mesmas que o mecanicismo interpreta de outro modo?”<sup>184</sup> Segundo Deleuze, o mais importante é descobrir o poder que exerce as forças ativas, já que sem as forças ativas, as próprias reações não poderiam ser designadas como forças.<sup>185</sup>

“A verdadeira ciência é a da atividade, mas a ciência da atividade é também a ciência do inconsciente necessário. É absurda a idéia de que a ciência deva caminhar passo a passo com a consciência e nas mesmas direções. Sente-se nesta a idéia moral que aflora. De fato, só existe ciência onde não há e não pode haver consciência.”<sup>186</sup>

Como definir o que seja propriamente ativo nas forças, já que elas são da ordem do inconsciente? Algumas indicações já foram feitas logo acima. Observa-se que aquilo que é ativo nas forças possui uma diferença, uma qualidade essencial que a distingue do que é reativo: as forças reativas asseguram os mecanismos e as finalidades, promovem as condições de vida em suas respectivas funções, dando conta das tarefas

---

<sup>182</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, pp-34-35.

<sup>183</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>184</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>185</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>186</sup> Idem, *ibidem*.

de adaptação, de conservação e de utilidade. Em relação às forças ativas, seu poder é de outra ordem: são espontâneas, agressivas e, incessantemente, apresentam sempre novas direções à vida. Outro ponto é que as forças reativas estão para consciência, assim como as forças ativas estão para o inconsciente. Nesse sentido, pode-se dizer que há uma hierarquia que envolve as forças ativas e reativas, pois em termos de valores, aquilo que é consciente será sempre inferior ao que é inconsciente e superior.

Um outro aspecto que é preciso relacionar às forças ativas é sua capacidade para tender ao poder. Isto significa que a apropriação, a subjugação e a dominação são os elementos inerentes às forças ativas. Para esse tipo de forças, o que é primeiro é a imposição ou criação de formas, tendo em vista explorar toda e qualquer circunstância.<sup>187</sup>

“Nietzsche critica Darwin por que este interpreta a evolução e o acaso na evolução de maneira totalmente reativa. Admira Lamarck por que este pressentiu a existência de uma força plástica verdadeiramente ativa, primeira em relação às adaptações, uma força de metamorfose. Em Nietzsche, assim como na energética, chama-se nobre a energia capaz de se transformar. O poder de transformação, o poder dionisíaco, é a primeira definição da atividade.”<sup>188</sup>

Deleuze insiste para que não se esqueça do seguinte detalhe: ainda que se classifique de nobreza a ação e sua superioridade em relação à reação, não se pode perder de vista que a reação é um tipo de força tanto quanto a ação.<sup>189</sup> É preciso ressaltar que as reações só podem ser compreendidas enquanto forças, se as relacionarem às forças superiores de um outro tipo.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>188</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>189</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>190</sup> Idem, *ibidem*.

## **b) Diferenças de quantidade = qualidade da força?**

Conforme Deleuze, as forças possuem uma quantidade e é da essência das forças possuírem também a qualidade correspondente à diferença de quantidade. Chama-se ativo ou reativo as qualidades das forças. Medir as forças em relação é uma tarefa delicada, uma vez que é necessária a arte das interpretações qualitativas. Segundo Deleuze, Nietzsche sempre procurou deixar claro que as forças são quantitativas e deveriam se definir como tal. Mas, Nietzsche reconheceu que a determinação puramente quantitativa das forças as tornava abstratas, incompletas ou ambíguas.<sup>191</sup>

“Se uma força não é separável de sua quantidade, muito menos é separável das outras forças com as quais está em relação. A própria quantidade não é, portanto, separável da diferença de quantidade. A diferença de quantidade é a essência da força, a relação da força com a força. Sonhar com duas forças iguais, mesmo se lhe concedemos uma oposição de sentido, é um sonho aproximativo e grosseiro, sonho estatístico no qual mergulha o ser vivo, mas que a química dissipa.”<sup>192</sup>

Nietzsche era crítico à determinação puramente quantitativa das forças. Deleuze mostra que toda vez que Nietzsche formula uma crítica ao conceito de quantidade, ele o faz por julgar que a determinação puramente quantitativa das forças não consegue escapar da pura abstração, já que as forças, a partir dessa definição, tendem “sempre e essencialmente a uma identificação, a uma igualação da unidade que a compõe, a uma anulação da diferença nesta unidade.”<sup>193</sup> A censura de Nietzsche a essa definição ocorre toda vez que se compreende a relação das forças dessa maneira, as diferenças de quantidade são anuladas, igualadas, ou acabam se compensando.<sup>194</sup> Toda vez que Nietzsche dirige suas críticas ao conceito de qualidade, deve-se compreender

---

<sup>191</sup> Idem, *ibidem*; pp-35-36.

<sup>192</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>193</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>194</sup> Idem, *ibidem*.

que, para ele, as qualidades nada mais são que diferenças de quantidade das forças postas em relação.<sup>195</sup>

“O que interessa a Nietzsche nunca é a irredutibilidade da quantidade, ou melhor, isto só lhe interessa secundariamente e como sintoma. O que lhe interessa principalmente é, do ponto de vista da própria quantidade, a irredutibilidade da diferença de quantidade à igualdade. A qualidade distingue-se da quantidade mas somente porque ela é o que há de inigualável na quantidade, de não anulável na diferença de quantidade. A diferença de quantidade é pois, num sentido, o elemento irredutível da quantidade, num outro sentido, o elemento irredutível à própria quantidade. A qualidade não é outra coisa senão a diferença de quantidade e corresponde a esta em cada força em relação.”<sup>196</sup>

Segundo Deleuze, através do acaso, as relações existentes entre as forças são afirmadas, ao mesmo tempo em que todo o acaso é afirmado de uma só vez através do eterno retorno.<sup>197</sup> Mas, não são todas as forças que entram em relação. Isto significa que, conforme as circunstâncias, um pequeno número de forças é levado a se relacionar e a preencher um respectivo poder. Deleuze observa que é importante levar em consideração que “o acaso é o contrário de um continuum.”<sup>198</sup> O encontro desse pequeno número de forças, sejam elas quais forem, deve ser definido como as partes concretas do acaso, como as partes afirmativas do acaso, estranhas a qualquer lei.<sup>199</sup> Neste encontro, a força recolhe a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade ou a afecção que preenche o seu poder.<sup>200</sup>

“Nietzsche pode dizer, portanto, num texto obscuro, que o universo supõe ‘uma gênese absoluta de qualidades arbitrárias’, mas que a própria gênese das qualidades supõe uma gênese (relativa) das quantidades. A inseparabilidade das duas gêneses significa que não podemos calcular

---

<sup>195</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>196</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>197</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>198</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>199</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>200</sup> Idem, *ibidem*.

abstratamente as forças: devemos, em cada caso, avaliar concretamente sua qualidade respectiva e a nuance dessa qualidade.”<sup>201</sup>

Esse problema em torno da definição das forças como puramente quantitativas, ou a partir das diferenças de quantidade, como expressão qualitativa, deve nos conduzir a enfrentar um outro que diz respeito às posições críticas defendidas por Nietzsche com respeito a ciência. De acordo com Deleuze, as críticas de Nietzsche à ciência têm sido mal interpretadas. Isto porque, na maioria das interpretações, acreditou-se que Nietzsche se interessasse pela ciência somente quando ela favorecesse ou legitimasse sua teoria do eterno retorno e que a desprezasse enquanto ela se opusesse ao seu pensamento mais fundamental. Deleuze diz que não é assim que o problema realmente se dá.<sup>202</sup> A origem das críticas de Nietzsche em relação à ciência deve ser procurada numa outra direção, embora, conforme Deleuze, essa outra direção não nos proíba de construir uma via para se compreender o pensamento do eterno retorno.<sup>203</sup>

“É verdade que Nietzsche tem pouca competência e pouco gosto pela ciência. Mas o que o separa da ciência é uma tendência, um modo de pensar. Com ou sem razão Nietzsche acredita que a ciência, em sua manipulação da quantidade, tende sempre a igualar as quantidades, a compensar as desigualdades. Nietzsche, crítico da ciência, jamais invoca os direitos da qualidade contra a quantidade; ele invoca os direitos da diferença de quantidade contra a igualdade, os direitos da desigualdade contra a igualação das quantidades. [...] O que precisamente denuncia na ciência é a mania científica de procurar compensações, o utilitarismo e o igualitarismo propriamente científicos. Por isso toda sua crítica se exerce em três planos: contra a identidade lógica, contra a igualdade matemática, contra o equilíbrio físico. Contra as três formas do indiferenciado. Segundo Nietzsche, é inevitável que a ciência fracasse e comprometa a verdadeira teoria da força.”<sup>204</sup>

O que explicaria essa atitude da ciência em abreviar as diferenças de quantidade? Essa atitude se justifica em função do modo pelo “qual a ciência participa

---

<sup>201</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>202</sup> Idem, *ibidem*; pp-37-38.

<sup>203</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>204</sup> Idem, *ibidem*.

do niilismo do pensamento moderno.”<sup>205</sup> A atitude da ciência em recusar, em negar as diferenças, encontra-se em comum acordo com um projeto mais geral que tem como pressuposto a negação da vida ou a depreciação da existência: em prometer, segundo Deleuze, uma morte calorífica ou outra ao universo, condições essas que o condenariam ao indiferenciado.<sup>206</sup> “O que Nietzsche reprova nos conceitos físicos de matéria, peso, calor, é o fato de eles serem também os fatores de uma igualação das quantidades, os princípios de uma *adiaphorie*.”<sup>207</sup> É assim que a ciência acaba pertencendo ao ideal ascético e a ele servindo. Deleuze, ainda, quer saber: qual o instrumento que autoriza esse tipo de comportamento da ciência? Concluindo que o que justifica esse modo de reflexão da ciência é o fato dela não só compreender, mas também interpretar os fenômenos a partir das forças reativas.<sup>208</sup>

“A física é reativa pela mesma razão que a biologia; vendo sempre as coisas do lado menor, do lado das reações. O triunfo das forças reativas é o instrumento do pensamento niilista. E é também o princípio das manifestações do niilismo: a física reativa é uma física do ressentimento, como a biologia reativa é uma biologia do ressentimento.”<sup>209</sup>

É preciso prosseguir um pouco mais nas análises, já que não se pode justificar em que medida as forças reativas são responsáveis pela negação da diferença na força e se são elas que servem de princípio para o ressentimento.<sup>210</sup> Uma primeira indicação feita por Deleuze, talvez, ajude a resolver esse problema. Lembre-se do que Deleuze disse ao referir-se às interpretações que, correntemente, são feitas sobre as críticas de Nietzsche à ciência. Acreditou-se que Nietzsche se interessasse pela ciência somente quando ela favorecia um dos temas mais importantes de sua obra: o eterno

---

<sup>205</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>206</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>207</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>208</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>209</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>210</sup> Idem, *ibidem*.

retorno e que ele desaprovasse a mesma quando ela contrariava seu pensamento. Deleuze crê que colocar o problema dessa forma é simplificar demais a questão. Foi visto que a fonte das críticas de Nietzsche à ciência residia realmente em outro lugar. O que interessa agora é examinar aquele momento em que Deleuze revela que essa outra maneira de apreender a questão permite um primeiro contato com o tema do eterno retorno.

“A ciência afirma ou nega o eterno retorno conforme o ponto de vista em que se coloca. Mas a afirmação mecanicista do eterno retorno e sua negação termodinâmica têm algo em comum: trata-se da conservação da energia, sempre interpretada de tal maneira que as quantidades de energia não têm apenas uma soma constante, mas anulam suas diferenças. Nos dois casos passa-se de um princípio de finitude (constância de uma soma) para um princípio “nihilista” (anulação das diferenças de quantidade cuja soma é constante). A idéia mecanicista afirma o eterno retorno supondo, porém, que as diferenças de quantidade se compensam ou se anulam entre o estado inicial e o estado final de um sistema reversível. O estado final é idêntico ao estado inicial o qual se supõe indiferenciado em relação aos intermediários. A idéia termodinâmica nega o eterno retorno, mas isto porque descobre que as diferenças de quantidade se anulam somente no estado final do sistema, em função das propriedades do calor. A identidade é então colocada no estado final indiferenciado, é oposta à diferenciação do estado inicial.”<sup>211</sup>

Para Deleuze, isto quer dizer que ambas as teorias possuem como pressuposto uma mesma hipótese, ou seja, a crença no estado final ou terminal do devir.<sup>212</sup> “Ser ou nada, ser ou não-ser igualmente indiferenciados; as duas concepções se encontram na idéia de um devir que tem um estado final.”<sup>213</sup> Assim, nem o mecanicismo chega a afirmar o eterno retorno e muito menos a termodinâmica a negá-lo, ambos mantêm-se no indiferenciado, incidem no idêntico.<sup>214</sup> A primeira indicação que Deleuze dá para se compreender o eterno retorno, de acordo com as reflexões nietzscheana, é que o eterno retorno “não é absolutamente um pensamento do idêntico, mas sim um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente, que exige

---

<sup>211</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>212</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>213</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>214</sup> Idem, *ibidem*.

um princípio novo fora da ciência.”<sup>215</sup> A segunda indicação é que esse princípio deve dar conta da reprodução da diversidade, da repetição da diferença e, finalmente, que o pensamento do eterno retorno se torna completamente incompreensível, se não o colocar em oposição à identidade.<sup>216</sup>

“O eterno retorno não é a permanência do mesmo, o estado do equilíbrio, nem a morada do idêntico. No eterno retorno não é o mesmo ou o um que retornam, mas o próprio retorno é o um que se diz somente do diverso e do que difere.”<sup>217</sup>

### **c) O eterno retorno - como pensamento cosmológico e físico:**

Deleuze apresenta três indicações que podem servir como pistas para entender o pensamento do eterno retorno. Primeiramente, o eterno retorno não é um pensamento do idêntico, porém, um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente que exige um novo princípio. Em segundo lugar, esse princípio deve dar conta da reprodução do diverso. Nesse sentido, a ciência é incapaz de fornecer esse princípio, já que ela tende a negar ou a anular as diferenças de quantidade, a vislumbrar um estado final ou terminal do devir: a ciência não consegue dar conta da repetição da diferença. Em terceiro lugar, só se compreende o eterno retorno se o opuser de certo modo ao princípio de identidade.

Deleuze inicia sua exposição com as seguintes sentenças:

“A exposição do eterno retorno, tal como o concebe Nietzsche, supõe a crítica do estado terminal ou estado de equilíbrio. Se o universo tivesse uma posição de equilíbrio, diz Nietzsche, se o devir tivesse um objetivo ou um estado final, ele já o teria atingido. Ora, o instante atual, como instante que passa, prova que ele não foi atingido, portanto, o equilíbrio das forças não é

---

<sup>215</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>216</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>217</sup> Idem, *ibidem*.

possível. Mas porque o equilíbrio, o estado terminal, deveria ser atingido se fosse possível? Em virtude do que Nietzsche chama a infinidade do tempo passado.”<sup>218</sup>

Segundo Deleuze, quando Nietzsche referia-se a infinidade do tempo passado, ele queria mostrar que o devir não poderia ter começado do próprio devir. Que o devir não é algo que se tenha tornado, uma vez que não é uma coisa que se tornou, não se pode dizer que seja um devir de alguma coisa. <sup>219</sup> Em suma:

“O tempo passado sendo infinito, o devir teria atingido seu estado final se tivesse um estado final. E, com efeito, é a mesma coisa dizer que o devir teria atingido o estado final se tivesse algum e que não teria saído do estado inicial se tivesse algum. Se o devir torna-se alguma coisa, porque não acabou de tornar-se há muito tempo? Se ele é algo que se tornou, como pôde começar a tornar-se?”<sup>220</sup>

Para Deleuze, Nietzsche mostra, através desse raciocínio, que o universo, em todo o seu curso, foi incapaz de manter-se permanente ou fixo. Se isso fosse possível, não poderia mais haver devir, jamais se poderia pensar ou observar um devir qualquer. <sup>221</sup> Deleuze observa que Nietzsche encontrou esse modo de reflexão na filosofia antiga e que também através dos filósofos antigos que Nietzsche enfrentou interpretações de natureza moral. Como se teve oportunidade de notar, cada vez que um filósofo da antiguidade se colocava diante do problema do devir, ele invocava sempre a *hybris*, o crime ou o castigo, portanto, interpretava o devir a partir de categorias teológicas. Lembre-se de Anaximandro ou de Platão ao dizer que tudo aquilo que se torna, não podendo furtar-se ao presente por estar nele, cessa de tornar-se e é então aquilo que estava para se tornar. <sup>222</sup> Talvez apenas Heráclito...

---

<sup>218</sup> Idem, *ibidem*, pp-38-39.

<sup>219</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>220</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>221</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>222</sup> Idem, *ibidem*.

“Com a exceção de Heráclito, eles não se põem em presença do pensamento do puro devir, nem da oportunidade desse pensamento. O instante atual não sendo um instante de ser ou de presente no sentido estrito, sendo o instante que passa, força-nos a pensar o devir, e a pensá-lo precisamente como o que não pôde começar e o que não pode acabar de tornar-se.”<sup>223</sup>

Estabelecida à impossibilidade de existir em todo o universo, um único momento de equilíbrio, de ser, ou de presente; estabelecido que não há no devir, um objetivo ou uma finalidade a se realizar, Deleuze está preparado para um outro momento de sua exposição e, enquanto tal, perguntar: “Como o pensamento do puro devir funda o eterno retorno?”<sup>224</sup> Para Deleuze, apenas esse pensamento é o bastante para abandonar a crença num ser distinto ou oposto ao devir. Somente com esse pensamento tem-se o suficiente para se crer no ser do próprio devir.<sup>225</sup> “Qual é o ser do que devém, do que nem começa nem acaba de devir? Voltar o ser do que devém.”<sup>226</sup> Para Nietzsche, “dizer que tudo volta é aproximar ao máximo o mundo do devir e o devir do ser, cume da contemplação.”<sup>227</sup> Esse problema da contemplação pode ser colocado de outro modo: de que maneira o passado pode compor-se no tempo? Ou, ainda, de que forma o presente pode passar?<sup>228</sup>

“O instante que passa jamais poderia passar se já não fosse passado ao mesmo tempo que presente, ainda por vir ao mesmo tempo que presente. Se o presente não passasse por si mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem esse presente passaria; não podemos esperar, é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e futuro para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes). É preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como futuro. É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro que funda sua relação com outros instantes.”<sup>229</sup>

---

<sup>223</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>224</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>225</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>226</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>227</sup> Nietzsche, *Vontade de Poder*; II, 170.

<sup>228</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; pp-38-39.

<sup>229</sup> Idem, *ibidem*.

Deleuze conclui que o eterno retorno deve ser entendido como “resposta para o problema da passagem.”<sup>230</sup> Assim, é possível compreender um pouco mais o que Deleuze queria dizer quando apontava que a identidade não poderia mostrar-se como um bom princípio para o eterno retorno. Perde-se totalmente o alcance crítico do eterno retorno, quando se diz que o que retorna é algo que é, que é o um ou o mesmo, que eternamente retorna. Não é assim... Deleuze lembra que seria um contra-senso compreender o eterno retorno como retorno do mesmo<sup>231</sup>, pois, “não é o ser que retorna, mas o próprio retornar constitui o ser enquanto é afirmado do devir e daquilo que passa. Não é o um que retorna, mas o próprio retornar é o um afirmado do diverso ou do múltiplo.”<sup>232</sup> Em suma, a identidade, no eterno retorno, não indica a natureza daquilo que retorna, mas apenas o incessante repetir, retornar para o que difere.<sup>233</sup>

“Por isso o eterno retorno deve ser pensado como uma síntese: síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir, síntese da dupla afirmação. O próprio eterno retorno depende então de um princípio que não é a identidade, mas que deve, em todos esses pontos de vista, preencher as exigências de uma verdadeira razão suficiente.”<sup>234</sup>

Há uma interpretação do eterno retorno admitida por alguns autores, que foi bastante criticada por Nietzsche: o eterno retorno como hipótese cíclica. Nesse sentido, com o objetivo de fundamentar as críticas de Nietzsche a essa hipótese, Deleuze retoma parte de suas observações sobre o mecanicismo. Isso se justifica por ele acreditar que as bases desse equívoco encontram-se dadas no próprio mecanicismo.

---

<sup>230</sup> Idem, *ibidem*; p-40.

<sup>231</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>232</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>233</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>234</sup> Idem, *ibidem*.

Para Deleuze, se o mecanicismo é uma leitura equivocada, é precisamente por não implicar “nem necessariamente nem diretamente o eterno retorno.”<sup>235</sup> Através do mecanicismo, obtém-se “a falsa consequência de um estado final” ou terminal do devir.<sup>236</sup> O estado final coloca-se de modo idêntico ao estado inicial, logo, acredita-se que todo o processo passa novamente pelas mesmas diferenças. É esse o fundamento para a hipótese cíclica do eterno retorno. O que fica difícil de entender, cada vez que se recorre ao mecanicismo, cada vez que se comunga dessa hipótese, é como esse processo pudesse sair do estado inicial ou sair do estado final, passando novamente pelas mesmas diferenças, “não tendo nem mesmo o poder de passar uma única vez por quaisquer diferenças.”<sup>237</sup> Há dois problemas que a hipótese cíclica não consegue dar conta: primeiramente, a existência da diversidade dos ciclos; em segundo lugar, mas principalmente, a existência do diverso no ciclo.<sup>238</sup>

“Por isso só podemos compreender o próprio eterno retorno como a expressão de um princípio que é razão do diverso e de sua reprodução, da diferença e de sua repetição. Tal princípio é apresentado por Nietzsche como uma das descobertas mais importantes de sua filosofia. Ele lhe dá um nome: vontade de poder. Por vontade de poder ‘exprimo o caráter que não pode ser eliminado da ordem mecânica sem eliminar esta própria ordem’.”<sup>239</sup>

#### **d) A vontade de poder - como princípio para a síntese das forças:**

Segundo Deleuze, um dos trechos de Nietzsche mais significativos sobre o conceito de vontade de poder é: “*Este conceito de força vitorioso, graças ao qual*

---

<sup>235</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>236</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>237</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>238</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>239</sup> Idem, *ibidem*.

*nosso físicos criaram Deus e o universo, precisa de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que chamarei a vontade de poder.*”<sup>240</sup> Como Deleuze entende essa declaração de Nietzsche? Para Deleuze, a vontade de poder deve ser atribuída à força. De que maneira a vontade de poder deve ser atribuída à força? Não como predicado: a vontade de poder é não só o complemento, mas também algo interno à força.

Tendo em vista facilitar a compreensão desse processo, convém retornar o que já foi dito acerca das relações existentes entre forças. Disse que a essência da força é sua diferença de quantidade com outras forças, sendo essa diferença a expressão das qualidades das forças em relação. Assim, a diferença de quantidade deve remeter-se necessariamente a um elemento diferencial das forças em tensão que serve como elemento genealógico das qualidades dessas forças.<sup>241</sup> O que significa que:

“A vontade de poder é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força. A vontade de poder revela aqui sua natureza: ela é princípio para a síntese das forças.”<sup>242</sup>

Em que sentido devem-se compreender os termos princípio e síntese? É através da síntese, relacionada imediatamente com o tempo, “que as forças repassam pelas mesmas diferenças ou que o diverso se reproduz. A síntese é a das forças, de sua diferença e de sua reprodução; o eterno retorno é a síntese da qual a vontade de poder é o princípio.”<sup>243</sup> Nesse sentido, somente a vontade deve servir de princípio para a síntese de forças; isto é, como elemento determinante na relação da força com outras forças.<sup>244</sup>

---

<sup>240</sup> Nietzsche, *Vontade de Poder*; II, 309.

<sup>241</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; pp-41-42.

<sup>242</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>243</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>244</sup> Idem, *ibidem*.

No entanto, Deleuze observa que o termo princípio não deixou de suscitar em Nietzsche uma certa reserva. É que do ponto de vista de Nietzsche, os princípios sempre se mostraram muito gerais, bastante amplos em relação àquilo que pretendiam capturar ou regular.<sup>245</sup>

“Se a vontade de poder, ao contrário, é um bom princípio, se reconcilia o empirismo com os princípios, se constitui um empirismo superior, é porque ela é um princípio essencialmente plástico, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que em cada caso se determina com o que determina.”<sup>246</sup>

A vontade de poder é inseparável das forças determinadas, de suas quantidades e qualidades, enfim, das direções tomadas por tais ou quais forças. A vontade de poder jamais é superior às determinações por ela operadas nas forças, sendo sempre plástica, ela mantém-se ininterruptamente em metamorfose com o que condiciona. Mas, dizer que a vontade de poder é inseparável das forças que determina e que as determina ao mesmo tempo em que é determinada, não significa dizer que ela seja idêntica às forças. É verdade que “a vontade de poder não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica”<sup>247</sup>, mas é verdade que:

“(…) confundir força e vontade é um risco ainda maior, não se compreende mais a força enquanto força, recai-se no mecanicismo, esquece-se a diferença das forças que constitui seu ser, ignora-se o elemento do qual deriva sua gênese recíproca. A força é quem pode, a vontade de poder é quem quer.”<sup>248</sup>

Há entre as forças e a vontade de poder uma distinção importante. Para Deleuze, o conceito de força é definitivamente vitorioso, já que a relação da força com a força tem como pressuposto, em termos conceituais, a dominação. Dadas duas forças

---

<sup>245</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>246</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>247</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>248</sup> Idem, *ibidem*.

em relação, uma deve ser designada como dominante e a outra como dominada.<sup>249</sup> Porém, esse conceito necessita de um complemento e este deve ser interno, deve apresentar-se como um querer interno. Sem este acréscimo, ele não poderia ser dito vitorioso, uma vez que as forças em relação ou em tensão permaneceriam completamente indeterminadas, caso não se acrescentasse um elemento capaz de determiná-las de duas maneiras:<sup>250</sup>

“As forças relacionadas remetem a uma dupla gênese simultânea: gênese recíproca de sua diferença de quantidade, gênese absoluta de sua qualidade respectiva. A vontade de poder acrescenta-se portanto à força, mas como o elemento diferencial e genético, como o elemento interno de sua produção. Ela nada tem de antropomórfico em sua natureza. Mais precisamente, ela se acrescenta à força como o princípio interno da determinação de sua qualidade [...], e como o princípio interno da determinação quantitativa desta própria relação[...]. A vontade de poder deve ser considerada ao mesmo tempo como o elemento genealógico da força e das forças. Portanto, é sempre pela vontade de poder que uma força prevalece sobre outras, domina-as ou comanda-as. Além disso, é a vontade de poder ainda que faz com que uma força obedeça numa relação; é pela vontade de poder que ela obedece.”<sup>251</sup>

Deleuze descobre um vínculo bastante estreito entre o eterno retorno e a vontade de poder. A vontade de poder é a um só tempo o elemento genético da força e o princípio para a síntese das forças. Deleuze reconhece que é prematuro dizer que a síntese forma o eterno retorno, assim como defender que as forças, a partir da síntese, conforme o princípio, possam reproduzir-se necessariamente.<sup>252</sup> Este problema apresenta, em termos históricos, um momento bastante significativo do pensamento de Nietzsche: sua situação em relação a Kant.

Sabe-se que o conceito de síntese é de origem kantiana, sendo Kant quem o descobriu, mas se sabe que os pós-kantianos o censuraram por ter comprometido tal descoberta, já que o fez a partir dos seguintes pontos: primeiramente, a partir do

---

<sup>249</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>250</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>251</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>252</sup> Idem, *ibidem*.

princípio que regia a síntese; em segundo lugar, a partir da reprodução dos objetos na própria síntese.<sup>253</sup> Segundo Deleuze, desejava-se não apenas um princípio que servisse como condição de possibilidade para o aparecimento dos objetos, mas sim um princípio genético e produtor e que, portanto, estivesse apto a dar conta da reprodução dos objetos engendrando-os de maneira interna. A partir da filosofia kantiana, isso parece impossível. E por quê? Porque a filosofia kantiana permitia a sobrevivência de harmonias verdadeiramente miraculosas entre termos que se mostravam exteriores. Em suma, exigia-se um princípio de diferença, um princípio de determinação interna, uma razão não apenas para a síntese, mas, principalmente, para a reprodução do diverso na própria síntese.<sup>254</sup>

“Se Nietzsche se insere na história do kantismo, é pela maneira original pela qual participa destas exigências pós-kantianas. Fez da síntese uma síntese de forças, porque a síntese não sendo vista como síntese de forças, seu sentido, sua natureza e seu conteúdo permaneciam desconhecidos. Compreendeu a síntese de forças como o eterno retorno, encontrou, portanto, no coração da síntese, a reprodução do diverso. Estabeleceu o princípio da síntese, a vontade de poder, e determinou esta última como o elemento diferencial e genético das forças em presença.”<sup>255</sup>

Deleuze acredita através dessas reflexões que não há em Nietzsche apenas uma ascendência kantiana, mas, principalmente, uma rivalidade confessada. De qualquer forma, Deleuze crê tratar-se de:

“uma transformação radical do kantismo, uma reinvenção da crítica que Kant traía ao mesmo tempo que a concebia, uma retomada do projeto crítico em novas bases e com novos conceitos, é o que Nietzsche parece ter procurado (e ter encontrado no “eterno retorno” e na “vontade de poder”).”<sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>254</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>255</sup> Idem, *ibidem*; pp-43-44.

<sup>256</sup> Idem, *ibidem*.

### e) **Afirmação e negação - como qualidades da vontade de poder:**

Segundo Deleuze, Nietzsche serve-se de termos precisos e de conceitos bem definidos. Trata-se de um pensamento rigoroso e sistemático. No entanto, todo o rigor existente nessa filosofia, toda a precisão sistemática que a acompanha, só pode ser admitido desde que se compreenda claramente o sentido empregado por Nietzsche a cada termo ou conceito. O que Nietzsche designa como vontade de poder deve ser entendida como o elemento genealógico das forças<sup>257</sup> que significa diferencial e genético. A vontade de poder, enquanto elemento genealógico, é duplamente produtora. Em primeiro lugar, enquanto elemento diferencial das forças, a vontade de poder engendra a diferença de quantidade entre duas ou mais forças em relação e, em segundo lugar, a vontade de poder é o elemento genético das forças, ela engendra a qualidade que cabe a cada força numa relação.

Há um outro aspecto que se deve atribuir à vontade de poder, sem o qual não se compreende perfeitamente a sua definição. A vontade de poder, enquanto princípio, supõe o acaso, pois sem o acaso, ela não seria plástica e muito menos se metamorfosearia. As forças se relacionam por acaso. A vontade de poder, na medida em que é princípio, determina tais relações, a vontade de poder relaciona-se necessariamente com as forças concedidas ao acaso. A vontade de poder implica o acaso, só ela pode afirmar o acaso.<sup>258</sup>

“Da vontade de poder como elemento genealógico decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças em relação e a qualidade respectiva dessas forças. Segundo sua diferença de quantidade as forças são referidas como dominantes ou dominadas. Segundo sua qualidade as forças são referidas como ativas ou reativas. Existe vontade de poder na força reativa ou dominada assim como na força ativa ou dominante. Ora, a

---

<sup>257</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>258</sup> Idem, *ibidem*.

diferença de quantidade sendo irreduzível em cada caso, é inútil querer medi-la se não se interpreta as qualidades das forças em presença. As forças são essencialmente diferenciadas e qualificadas. Exprimem sua diferença de quantidade pela qualidade que cabe a cada uma.”<sup>259</sup>

Isso é que faz da interpretação algo tão complexo. Sendo dados um fenômeno, um acontecimento, uma proposição, pergunta-se: qual é a qualidade da força capaz de conceder um sentido? Uma vez que, somente assim, podem-se medir as forças em presença. A situação piora quando se percebe que a “interpretação se choca com todos os tipos de dificuldades e de problemas delicados.” :

A questão se coloca da seguinte maneira: as qualidades das forças encontram seu princípio na vontade de poder. Se perguntar: quem interpreta? Deve-se responder a vontade de poder. <sup>260</sup> Porém, para que a vontade de poder sirva como fonte das qualidades das forças é necessária que ela própria possua qualidades. Essas qualidades não devem mostrar-se mais sutis que as das forças, mas referirem-se imediatamente ao elemento genealógico e genético, sem confundir-se com as mesmas. Ativo e reativo devem ser entendidos como qualidades originais das forças; afirmativo e negativo, como qualidades seminais da vontade de poder. <sup>261</sup> “Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprime a vontade de poder assim como agir e reagir exprimem a força. Assim, como as forças reativas também são forças, a vontade de negar e o nihilismo são vontade de poder.” <sup>262</sup>

Deleuze afirma que toda ação procede de uma afirmação e que toda reação procede de uma negação, ressaltando que a ação e a reação são meios, instrumentos da vontade de poder, que afirma ou nega a própria existência. Outro aspecto, apontado por

---

<sup>259</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>260</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>261</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>262</sup> Idem, *ibidem*.

Deleuze, é que a ação e a reação precisam da afirmação ou da negação, como algo que as ultrapassa para realizarem seus objetivos.<sup>263</sup> Finalmente,

“a afirmação e a negação transbordam a ação e a reação porque são qualidades imediatas do próprio devir: a afirmação não é a ação, e sim o poder de se tornar ativo, o devir ativo em pessoa; a negação não é a simples reação, mas um devir reativo. Tudo se passa como se a afirmação e a negação fossem ao mesmo tempo imanentes e transcendentem em relação à ação e à reação; elas constituem a corrente do devir com a trama das forças. É a afirmação que nos faz entrar no mundo glorioso de Dionísio, o ser do devir; é a negação que nos precipita no fundo inquietante de onde saem as forças reativas.”<sup>264</sup>

Nesse sentido, deve-se admitir que a vontade de poder não seja somente quem interpreta, mas quem avalia. “Interpretar é determinar a força que dá um sentido à coisa. Avaliar é determinar a vontade de poder que dá um valor à coisa.”<sup>265</sup> Se perguntar de onde um sentido retira toda a sua significação ou de onde um valor retira o seu valor, deve-se responder que é da vontade de poder que ambos derivam.<sup>266</sup>

“A significação de um sentido consiste na qualidade da força que se exprime na coisa: esta força é ativa ou reativa? e de que nuança? O valor de um valor consiste na qualidade da vontade de poder que se exprime na coisa correspondente: a vontade de poder é afirmativa ou negativa? e de que nuança?”<sup>267</sup>

As coisas se complicam, ainda mais, quando se percebe que os problemas referentes à interpretação e a avaliação submetem-se um ao outro, estendem-se um no outro. E por quê? Porque, há momentos em que aquilo que Nietzsche reconhece como nobre, alto ou senhor pode ser ora a força ativa, ora a vontade afirmativa. O mesmo ocorrendo com as designações: baixo, vil ou escravo. Ora Nietzsche refere-se às forças

---

<sup>263</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>264</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>265</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>266</sup> Idem, *ibidem*; p-45.

<sup>267</sup> Idem, *ibidem*.

reativas, ora a vontade negativa. <sup>268</sup> De qualquer modo, “um valor tem sempre uma genealogia da qual dependem a nobreza e a baixeza daquilo que ela nos convida a acreditar, a sentir e a pensar.”<sup>269</sup> Deleuze lembra que somente o genealogista encontra-se em condições de desvendar que tipo de baixeza encontra sua expressão num valor ou que nobreza encontra-se em outro, uma vez que “ele sabe manejar o elemento diferencial, é o mestre da crítica dos valores.”<sup>270</sup>

Deleuze destaca que fica impossível compreender a noção de valor e compreendê-la como queria Nietzsche, enquanto não a considerar como abrigo ou lugar que é preciso violar para verificar o que realmente contém: o mais baixo ou o mais nobre.<sup>271</sup>

“Nietzsche, criador da filosofia dos valores, se tivesse vivido mais tempo, teria visto a noção mais crítica servir e evoluir para o conformismo ideológico mais banal; as marteladas da filosofia dos valores tornarem-se bajulações; a polêmica e a agressividade, substituídas pelo ressentimento, guardião minucioso da ordem estabelecida, cão de guarda dos valores em curso; a genealogia, assumida pelos escravos: o esquecimento das qualidades, o esquecimento das origens.”<sup>272</sup>

#### **f) Origem, imagem invertida, hierarquia:**

Segundo Deleuze, na origem, há a diferença que assinala a distância entre as forças ativas e reativas. Nesse sentido, a ação e a reação não se encontram numa relação de sucessão, ao contrário. A ação e a reação estão numa relação de coexistência, elas são coexistentes com a origem, mas se ação e a reação coexistem com a própria origem, não se pode deixar de admitir que a afirmação e a negação se encontrem como

---

<sup>268</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>269</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>270</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>271</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>272</sup> Idem, *ibidem*.

qualidades que ultrapassam as próprias forças, já que existe uma afinidade ou cumplicidade que envolve a afirmação e as forças ativas, o mesmo ocorrendo com a negação e as forças reativas. “O negativo já está inteiramente do lado da reação. Inversamente, só a força ativa se afirma, ela afirma sua diferença, faz de sua diferença um objeto de gozo e de afirmação.”<sup>273</sup>

Porém, as forças reativas em sua relação com as forças ativas mesmo obedecendo as limitam, restringe-as, uma vez que estão absorvidas pelo espírito negativo. É assim que a própria origem mostra-se através de uma imagem invertida, apresenta-se a partir das forças reativas. A origem passa a ser contemplada do ponto de vista das reações.

“Uma imagem invertida da origem acompanha a origem: o que é “sim” do ponto de vista das forças ativas torna-se “não” do ponto de vista das forças reativas, o que é afirmação de si torna-se negação do outro. A isto Nietzsche denomina ‘a inversão do olhar apreciador’.”<sup>274</sup>

Embora as forças ativas sejam nobres, elas estão sempre acompanhadas de uma outra imagem, estão sempre diante do reflexo de uma imagem escrava que é produzida pelas forças reativas. Esse é o problema e os contra-sensos que assolam a genealogia. Sabe-se que a genealogia é a arte por excelência da diferença, da distinção, arte propriamente nobre. Porém, a genealogia passa a se ver através do reflexo das forças reativas, precisamente, as forças reativas passam a servir como espelho.<sup>275</sup>

“ Sua imagem aparece então como a de uma “evolução”. E esta evolução é compreendida ora à maneira alemã, como uma evolução dialética e hegeliana, como o desenvolvimento da contradição, ora à maneira inglesa, como derivação utilitária, como o desenvolvimento do lucro e dos juros. Sempre a verdadeira genealogia encontra sua caricatura na imagem que dela

---

<sup>273</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>274</sup> Idem, *ibidem*; pp-46-47.

<sup>275</sup> Idem, *ibidem*.

faz o evolucionismo essencialmente reativo: inglês, alemão, o evolucionismo é a imagem reativa da genealogia.”<sup>276</sup>

Segundo Deleuze, é da natureza das forças reativas negarem desde a origem a diferença que se mostra na origem; é do seu poder inverter completamente o elemento diferencial do qual derivam, oferecer uma imagem desfigurada do mesmo. O pensamento moderno assume inteiramente essa imagem deturpada das coisas à medida que avalia ou interpreta as coisas do ponto de vista das forças reativas. Esta mania, diz Deleuze, “tem sua origem na origem, na imagem invertida. A consciência e as consciências, simples aumento desta imagem reativa...”<sup>277</sup>

Sabe-se que o triunfo das forças reativas se dá em função da negação. É a negação que se serve como princípio da vontade. É pela vontade negativa, vontade de nada, que as forças reativas triunfam em virtude de uma ficção, mistificação ou falsificação. Quando se afirma que as forças reativas subjagam as forças ativas, desejam-se dizer que as forças reativas tornam-se elas próprias dominantes, agressivas ou subjagadoras?<sup>278</sup> “Todas elas, em conjunto, formam uma força maior que por sua vez seria ativa?”<sup>279</sup> Segundo Deleuze, não.

“Nietzsche responde que, mesmo se unindo, as forças reativas não compõem uma força maior que seria ativa. Procedem de modo totalmente diferente, elas decompõem; elas separam a força ativa do que ela pode; subtraem da força ativa uma parte ou quase todo seu poder; e por esse meio não se tornam ativas, mas, ao contrário, fazem com que a força ativa se junte a elas, torne-se, ela própria, reativa num novo sentido.”<sup>280</sup>

---

<sup>276</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>277</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>278</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>279</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>280</sup> Idem, *ibidem*.

Percebe-se que ocorre uma mudança no conceito de reação. “Uma força ativa torna-se reativa (num novo sentido) quando forças reativas (no primeiro sentido) separam-na do que ela pode.”<sup>281</sup> Deleuze observa que Nietzsche dedicará uma obra apresentando o triunfo das forças reativas no mundo humano<sup>282</sup>: ressentimento, má-consciência, ideal ascético - em cada uma dessas etapas, Nietzsche irá demonstrar que as forças reativas não obtêm seu triunfo compondo uma força superior, mas separando a força ativa de seu poder. Essa separação, em todas as etapas, tem seu fundamento numa ficção, mistificação ou falsificação.<sup>283</sup>

“É a vontade de nada que desenvolve a imagem negativa e invertida, é ela que faz a subtração. Ora, na operação de subtração, há sempre algo de imaginário testemunhado pela utilização negativa do número. Se queremos, então, dar uma transcrição numérica da vitória das forças reativas, não devemos apelar para uma adição pela qual as forças reativas, todas juntas, tornar-se-iam mais fortes do que a força ativa, mas para uma subtração que separa a força ativa do que ela pode, que nega sua diferença, para fazer dela uma força reativa.”<sup>284</sup>

Isto significa que embora as forças reativas triunfem ou vençam, nem por isso deixam de ser reativas. Aliás, é precisamente por isso que elas se tornam reativas, por separar as forças ativas do seu poder. Deleuze diz que quando Nietzsche usa os termos vil, ignóbil ou escravo, ele quer indicar o estado das forças reativas colocadas no alto, que através de um golpe substitui os senhores por escravos, mas que nem por isso deixam de ser escravos. É por isso que Deleuze insiste tanto em afirmar que se deve ter muito cuidado para medir as forças. Comete-se um equívoco quando se tenta determinar a quantidade ou a qualidade respectiva assumindo como critério o estado

---

<sup>281</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>282</sup> Deleuze se refere aqui à *A Genealogia da Moral. Conf. Nietzsche e a filosofia*; pp-46-47.

<sup>283</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>284</sup> Idem, *ibidem*.

real das forças num sistema. É verdade que as forças ativas são forças superiores, dominantes, mais fortes, mas, não se esqueça de que as forças reativas, inferiores, escravas podem vencer sem deixarem de ser escravas.<sup>285</sup>

“Não se pode apoiar no estado de fato de um sistema de forças, nem no resultado da luta entre elas, para concluir: estas são ativas, aquelas são reativas. Contra Darwin e o evolucionismo Nietzsche observa: ‘Admitindo que essa luta exista (e ela se apresenta na verdade), ela termina infelizmente de modo contrário ao que desejaria a escola de Darwin e que talvez se ousaria desejar com ela: termina infelizmente em detrimento dos fortes, dos privilegiados, das exceções felizes.’”<sup>286</sup>

É precisamente nisso que a interpretação mostra-se tão difícil. As forças que vencem são superiores ou inferiores, dominantes ou dominadas? É que nesse domínio, afirma Deleuze, parafraseando Nietzsche, “não há fatos, só há interpretações.”

<sup>287</sup> Entender a medida das forças de maneira correta pressupõe o uso de uma técnica apta a interpretar a diferença de quantidade e a qualidade independentemente do estado de fato. <sup>288</sup>

O pensamento moderno: o positivismo, o humanismo, a dialética, leva em conta esse rigor ao realizar a crítica dos valores? Parece que não. Segundo Deleuze, os livres-pensadores, <sup>289</sup> à medida que se mostram completamente impotentes para interpretar, que não levam em conta a qualidade das forças, encontram-se “por vocação a serviço das forças reativas e traduz seu triunfo.” <sup>290</sup> O positivismo moderno, por exemplo, procura fazer a crítica dos valores, procura abolir todo e qualquer apelo a valores transcendentais, para no final reencontrá-los como as forças que

---

<sup>285</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>286</sup> Idem, *ibidem*; pp-47-48.

<sup>287</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>288</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>289</sup> Segundo Deleuze, essa é a designação que Nietzsche dá para algumas tendências do pensamento moderno. *Conf. Nietzsche e a filosofia*; p.49.

<sup>290</sup> Idem, *ibidem*.

verdadeiramente conduzem o mundo. <sup>291</sup> “O que caracteriza essencialmente o positivismo e o humanismo do livre-pensador é o *faitalisme*, a impotência em interpretar, a ignorância das qualidades da força.”<sup>292</sup> Para o positivismo e o humanismo, basta que alguma coisa mostre-se como força humana, como um fato humano, para que ele se dê por satisfeito sem ao menos se perguntar que tipo de forças se encontram ali, ou se o fato em evidência é elevado ou não em termos de valores.<sup>293</sup>

“O fato é sempre o dos fracos contra os fortes; ‘o fato é sempre estúpido, tendo desde sempre se assemelhado mais a um bezerro do que a um deus’. Ao “livre-pensador” Nietzsche opõe o “espírito livre”, o próprio espírito de interpretação que julga as forças do ponto de vista de sua origem e de sua qualidade: ‘Não há fatos, nada além de interpretações’.”<sup>294</sup>

Deleuze acredita que a crítica apresentada por Nietzsche ao livre-pensamento é das mais fundamentais, pois, Nietzsche descobre uma maneira de atacar diferentes correntes ideológicas ao mesmo tempo. Atacar de forma radical: “o gosto pelo fato no positivismo, a exaltação do fato humano no humanismo, a mania de recuperar os conteúdos humanos na dialética.”<sup>295</sup>

Esses temas estão interligados com um outro de grande importância na obra nietzscheana: o da hierarquia. Segundo Deleuze, o termo hierarquia, na obra de Nietzsche, remete a dois significados. Em primeiro lugar, apresenta a diferença que há entre as forças ativas e reativas, a superioridade que possui as forças ativas em relação às forças reativas. <sup>296</sup> Em segundo lugar, apresenta o fenômeno extremamente complexo que surge no momento em que as forças reativas triunfam, no qual os fracos vencem os

---

<sup>291</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>292</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>293</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>294</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>295</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>296</sup> Idem, *ibidem*.

senhores por intermédio do reino da lei e da virtude. <sup>297</sup> Há, portanto, um segundo sentido atribuído à teoria da hierarquia, e, de acordo com esse, a religião e a moral devem fazer parte da mesma, já que se tem na Igreja, na moral e no Estado, os responsáveis por toda e qualquer hierarquia. <sup>298</sup>

“Temos a hierarquia que merecemos, nós que somos essencialmente reativos, nós que tomamos os triunfos da reação por uma metamorfose da ação e os escravos por novos senhores - nós que só reconhecemos a hierarquia invertida.”<sup>299</sup>

Segundo Deleuze, o que Nietzsche caracteriza como fracos ou escravos não são os menos fortes, mas, principalmente, aqueles que, seja qual for a sua força, estão separados do que podem. Na verdade, os menos fortes são tão fortes quanto os fortes desde que levem suas forças até o fim, até o limite. Isto, “porque a acústica, a sutileza, a espiritualidade, até mesmo o encanto, com os quais, completa sua força menor, pertencem precisamente a essa força e fazem com que ela não seja menor.”<sup>300</sup> A medida das forças depende de sua efetuação relativa. No entanto, não se pode julgar as forças tomando como critério somente o resultado da luta ou o sucesso momentâneo, já que “é um fato que os fracos triunfam, é até mesmo a essência do fato.”<sup>301</sup> Avaliar as forças pressupõe descobrir sua qualidade: é ativa ou reativa? Pressupõe desvendar a afinidade correspondente dessa qualidade com a vontade de poder: é afirmativa ou negativa? E, também, a nuance qualitativa apresentada pela força em tal ou qual momento de seu desenvolvimento em relação com sua afinidade. <sup>302</sup> Logo,

---

<sup>297</sup> Idem, *ibidem*, p-50.

<sup>298</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>299</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>300</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>301</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>302</sup> Idem, *ibidem*.

“a força reativa é: força utilitária, de adaptação e de limitação parcial; força que separa a força ativa do que ela pode, que nega a força ativa (triunfo dos fracos ou dos escravos); força separada do que ela pode, que nega a si mesma ou se volta contra si ( reino dos fracos ou dos escravos). E, paralelamente, a força ativa é: força plástica, dominante e subjugadora; força que vai até o fim do que ela pode; força que afirma sua diferença, que faz de sua diferença um objeto de gozo e de afirmação. As forças só são determinadas concretamente se leva em conta esses três pares de caracteres ao mesmo tempo.”<sup>303</sup>

#### **g) A vontade de poder - como poder de ser afetado:**

A vontade de poder se define como o elemento genealógico: elemento diferencial e genético que determina a relação da força com a força e gera a qualidade da força. A vontade de poder manifesta-se nas próprias forças, isto é, como princípio indispensável para a síntese de forças. É necessário ainda reconhecer um outro aspecto que acompanha a definição do conceito de vontade de poder: a vontade de poder manifesta-se como poder de ser afetado. Como entender essa afirmação de Deleuze?

Observa-se que a relação das forças pode ser determinada em cada caso conforme uma força seja afetada por outras, por exemplo, as forças ativas são afetadas pelas forças reativas e, de acordo com esse processo, as forças superiores se tornam inferiores. Nota-se que a vontade de poder, na medida em que é um princípio plástico, determina a relação das forças ao mesmo tempo em que é determinada por essa relação. Nesse sentido, a vontade de poder manifesta-se como poder de ser afetado. <sup>304</sup>

“Não nos espantaremos com o duplo aspecto da vontade de poder: ela determina a relação das forças entre si, do ponto de vista da gênese e da produção das forças, mas é determinada pelas forças em relação, do ponto de vista de sua própria manifestação. Por isso a vontade de poder é sempre determinada ao mesmo tempo em que determina qualificada ao mesmo

---

<sup>303</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>304</sup> Deleuze lembra que há uma aproximação entre Nietzsche e Espinosa no que refere a teoria das forças e respectivamente seu poder de se afetar; todavia, afirma Deleuze, Nietzsche não deixou de censurar Espinosa em função do mesmo confundir poder com forças ou de conceber a força de maneira reativa - (conforme a definição dos conceitos de conatus e a conservação). *Conf. Nietzsche e a filosofia*; pp-51.

tempo em que qualifica. [...] A vontade de poder manifesta-se como o poder de ser afetado, como o poder determinado da força de ser ela própria afetada.”<sup>305</sup>

Esse poder de ser afetado não impõe à vontade de poder que ela seja simplesmente passiva, mas a apresenta como afetividade, sensibilidade ou sensação. Segundo Deleuze, Nietzsche antes de ter exposto toda a significação do tema da vontade de poder já a apresentava sob a forma de um sentimento. Na terminologia nietzscheana, como sentimento de poder. Inicialmente, o poder foi tratado por Nietzsche como um sentimento, como sensibilidade, antes mesmo de tornar-se uma questão de vontade.<sup>306</sup> Porém, mesmo tendo adquirido completamente toda a sua significação, o conceito de vontade de poder não abandona a sua primeira característica, mas passa a implicá-la como parte de sua manifestação. Portanto, a vontade de poder manifesta-se como sensibilidade, como sensibilidade diferencial das forças.

“Nietzsche não para de dizer que a vontade de poder é ‘a forma afetiva primitiva’, aquela da qual derivam todos os outros sentimentos. Ou melhor: ‘A vontade de poder não é um ser nem um devir, é um pathos’. Isto é, a vontade de poder manifesta-se como a sensibilidade da força; o elemento diferencial das forças manifesta-se como sua sensibilidade diferencial.”<sup>307</sup>

Sendo assim, quais são as afecções de uma força ativa? Quais as que correspondem às forças reativas? Segundo Deleuze, as afecções de uma força mostram-se ativa quando faz parte de sua natureza se apoderar de algo que lhe impõe resistência, fazendo-se, por isso mesmo, obedecer.<sup>308</sup> Já, as forças inferiores são acionadas, é parte de sua natureza ser afetadas por forças superiores as quais obedecem.<sup>309</sup> Deleuze

---

<sup>305</sup> Idem, *ibidem*, pp-51-52.

<sup>306</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>307</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>308</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>309</sup> Idem, *ibidem*.

sublinha que obedecer também é uma manifestação da vontade de poder. Em todo caso, sabe-se que as forças inferiores podem levar as forças superiores a se desagregarem. Ele chama essa condição das forças inferiores de força reativa desenvolvida. Cindir ou separar são expressões da vontade de poder tanto quanto ser cindido ou separado. Logo, tem-se a seguinte disposição das forças: “força ativa, poder de agir ou de comandar; força reativa, poder de obedecer ou de ser acionado; força reativa desenvolvida, poder de cindir, dividir, separar; força ativa tornada reativa, poder de ser separado, de voltar contra si.”<sup>310</sup>

Pense em duas forças em relação, uma superior e outra inferior, como se realiza o poder de ser afetado de cada uma? Esse poder só é efetivamente realizado, desde que a força entre numa história ou num devir sensível.<sup>311</sup>

O processo se dá da seguinte maneira: a sensibilidade apresenta-se como devir das forças. Deleuze observa que há uma espécie de ciclo da força, uma duração, segundo o qual a força devém, por exemplo, uma força ativa devém reativa<sup>312</sup> e observa que há vários devires de forças em permanente luta ou conflito, sendo é insuficiente confrontar ou opor os elementos de cada força. Ativo e reativo são as qualidades da força decorrentes da vontade de poder. Mas, a vontade de poder também possui qualidades. Deleuze chama essas de *sensibilia*, que são os devires das próprias forças.<sup>313</sup> Portanto, a vontade de poder deve manifestar-se como sensibilidade das forças e como o devir sensível das forças. Dizer que as forças entram num devir, é o mesmo que afirmar que suas qualidades estão sujeitas a uma variação, de acordo com as relações que se estabelecem com a vontade de poder. O devir dessas qualidades correspondem à

---

<sup>310</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>311</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>312</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>313</sup> Idem, *ibidem*.

qualidade da vontade de poder.<sup>314</sup> “Não se poderá abstrair as qualidades da força de seu devir assim como não se poderá abstrair a força da vontade de poder. O estudo concreto das forças implica necessariamente uma dinâmica.”<sup>315</sup>

#### **h) Devir reativo como característica do homem:**

Não obstante, a dinâmica das forças coloca-nos frente a um quadro realmente assustador. À medida que as forças reativas separam as forças ativas de seu poder, estas, por sua vez, tornam-se reativas. “As forças ativas tornam-se reativas.”<sup>316</sup> E o termo devir, deve assumir o sentido mais forte da palavra. O devir das forças mostra-se como um devir-reativo.<sup>317</sup> Será que existem outros devirem?

Segundo Deleuze, parece que o homem, num primeiro momento, é incapaz de sentir, experimentar, conhecer um outro devir além do devir-reativo. Portanto, não se trata simplesmente de constatar a existência das forças reativas, mas, principalmente, de constatar seu triunfo.<sup>318</sup> Conhecemos a maneira como isso se dá, ou seja, através da vontade de nada. Esse triunfo ocorre através da vontade de nada e o respectivo parentesco da reação com a negação, uma vez que a negação surge como qualidade da vontade de poder, essa se mostra nihilista e responsável pelo devir reativo das forças.

“Não se deve dizer que a força ativa torna-se reativa porque as forças reativas triunfam; ao contrário, elas triunfam porque, ao separarem a força ativa do que ela pode, abandonam-na à vontade de nada como a um devir-reativo mais profundo do que elas mesmas. Por isso as figuras do triunfo das

---

<sup>314</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>315</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>316</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>317</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>318</sup> Idem, *ibidem*.

forças reativas (ressentimento, má consciência, ideal ascético) são inicialmente as formas do niilismo. O devir-reativo da força, o devir niilista é o que parece essencialmente compreendido na relação da força com a força.”<sup>319</sup>

Retome a pergunta inicial: será que se pode conhecer, experimentar ou sentir um outro devir? De acordo com Deleuze, “tudo nos convida a *pensá-lo talvez*”<sup>320</sup>. De qualquer forma, adverte que isso exigiria uma outra sensibilidade, um outro modo de sentir. Mas, porque, os homens só podem sentir experimentar ou conhecer um devir-reativo?<sup>321</sup> Deleuze estende ainda mais a questão ao se perguntar: “Será que o homem é essencialmente reativo? Será que o devir-reativo é constitutivo do homem?”<sup>322</sup>

Já, foi dito que o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético não são simples categorias da psicologia, mas aquilo que fundamenta a humanidade do homem, que lhe serve como princípio. Esse problema, essa situação vivida pelo homem é indispensável para compreender uma outra parte do projeto nietzscheano no eterno retorno. Dada a condição vivida pelo homem, sua incapacidade para experimentar um outro devir além do reativo e a aliança extremamente profunda existente entre o homem e as fontes niilistas, a idéia do eterno retorno parece ficar completamente comprometida, tornando-se objeto de angústia, de repulsão ou de nojo.<sup>323</sup> As forças ativas podem retornar eternamente reativas. “O eterno retorno das forças reativas, mais ainda, o retorno do devir-reativo das forças.”<sup>324</sup> É justamente esse o problema que aflige Zarathustra. Assim, deve-se pensar que o eterno retorno não se revela o Zarathustra

---

<sup>319</sup> Idem, *ibidem*, p-53.

<sup>320</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>321</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>322</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>323</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>324</sup> Idem, *ibidem*.

apenas como misterioso ou secreto, mas também como nauseante ou difícil de suportar.<sup>325</sup>

“A primeira exposição do eterno retorno sucede uma estranha visão, a de um pastor ‘que se contorcia, engasgando e convulsionado, o rosto distorcido’, uma pesada serpente negra pendendo-lhe fora da boca. Mais tarde, o próprio Zaratustra explica a visão: ‘O grande nojo pelo homem, foi isso que me sufocou e entrou-me na garganta... Ele retornará eternamente, o homem do qual está cansado, o homem pequeno... Ai! o homem retornará eternamente... E o eterno retorno, também do menor, era a causa do meu fastio por toda a existência! Ai! nojo, nojo, nojo!’”<sup>326</sup>

Para Deleuze, se admitir que o homem pequeno, mesquinho, reativo, retorna no pensamento do eterno retorno, admite-se igualmente que esse pensamento se torna algo totalmente insuportável ou impossível, já que seria obrigado a reconhecer a contradição como fazendo parte do eterno retorno. O eterno retorno como pensamento da contradição, portanto, contraditório com as convicções nietzscheanas. Como se pode aceitar que o pensamento do eterno retorno, pensamento que afirma o ser do devir, possa dizer-se de um devir niilista?

“A serpente é um animal do eterno retorno; mas a serpente se desenrola, torna-se ‘uma pesada serpente negra’ e pende fora da boca que se aprestava a falar, na medida em que o eterno retorno é o das forças reativas. [...] Para afirmar o eterno retorno é preciso cortar a cabeça da serpente. Então o pastor não é mais nem homem nem pastor: ‘ele estava transformado, aureolado, ele ria! Nunca ainda homem nenhum sobre a terra rira como ele riu’.”<sup>327</sup>

Segundo Deleuze, o pensamento do eterno retorno, para ser compreendido, não pode admitir o retorno de um devir-reativo das forças, não pode tolerar a legitimação da contradição como fazendo parte de suas pretensões. Para isso, é preciso contar com o retorno de um outro devir das forças, considerar um tipo de sensibilidade

---

<sup>325</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>326</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>327</sup> Idem, *ibidem*.

que esteja a altura desse pensamento, levar em conta algo que não seja propriamente humano, mas sobre-humano. Nietzsche dá um nome: ele o designa super-homem.<sup>328</sup>

### **i) Ambivalência da interpretação e da avaliação:**

O que Nietzsche designa como força ativa é aquela que vai até o fim de suas conseqüências.<sup>329</sup> As forças ativas, quando são separadas daquilo que podem, tornam-se reativas. O problema agora é o seguinte: será que as forças reativas, conforme a sua natureza, são capazes de se conduzirem até o fim do que podem? Admite-se, até o momento, que uma força ativa torna-se reativa em função da separação de seu poder, inversamente, pode se admitir que as forças reativas, responsáveis por essa separação, tornam-se por isso mesmo ativa? “Não seria essa a sua maneira de ser ativa?”<sup>330</sup> Não existiria uma baixeza, uma tolice que se tornaria, a partir desse processo, ativa em função de se conduzir até o fim de seu poder?<sup>331</sup>

Para tentar responder essa pergunta, Deleuze pega o exemplo da doença. A doença, sabe-se, normalmente separa daquilo que se pode. Como força reativa, ela obriga a conviver com o potencial diminuído, constringe a almejar exclusivamente a adaptação. Todavia, Deleuze afirma que há um outro aspecto que envolve esse processo, pois a doença, também, revela um novo poder, a propósito, um estranho poder, algo que era desconhecido e que, agora, torna-se parte do doente. Como entender essa declaração de Deleuze?

---

<sup>328</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>329</sup> Idem, *ibidem*; p-54.

<sup>330</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>331</sup> Idem, *ibidem*.

Segundo Deleuze, há uma ambivalência que acompanha o pensamento de Nietzsche: o conjunto das forças denunciadas por Nietzsche não deixam de exercer sobre ele um verdadeiro fascínio. Elas se tornam sublimes em função do mundo inquietante que lhe abrem, em função do poder que ele testemunha.<sup>332</sup>

“Elas nos separam de nosso poder, mas dão-nos ao mesmo tempo um outro poder, quão “perigoso”, quão “interessante”. Trazem-nos novas afecções, ensinam-nos novas maneiras de sermos afetados. Há algo de admirável no devir-reativo das forças, admirável e perigoso. Não apenas o homem doente, mas também o homem religioso apresenta esse duplo aspecto: por um lado, homem reativo; por outro lado, homem de um novo poder.”<sup>333</sup>

Nietzsche afirma em *A Genealogia da Moral* que a história da humanidade seria algo completamente tolo sem o espírito dos impotentes, sem a capacidade que eles tiveram de animar a história.<sup>334</sup> Deleuze aponta que toda vez que Nietzsche se referir a Sócrates, a Cristo, ao judaísmo, ao cristianismo, enfim, a toda e qualquer forma de decadência ou de degenerescência mostrará essa ambivalência.<sup>335</sup> Será que se pode aceitar a idéia de que a força que separa daquilo que pode, beneficiando com um novo tipo de poder, seria ainda a mesma força?

“Será a mesma doença, será o mesmo o doente que é escravo de sua doença e o que dela se serve como de um meio para explorar, para dominar, para ser poderoso? Será a mesma a religião dos fiéis que são como cordeiros e a de certos sacerdotes que são como novas “aves de rapina”?”<sup>336</sup>

Tudo indica que não. Deleuze diz que as forças reativas, conforme o processo que as implica, não podem ser as mesmas, já que mudam de nuance conforme

---

<sup>332</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>333</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>334</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>335</sup> Idem, *ibidem*; pp-54-55.

<sup>336</sup> Idem, *ibidem*.

o grau de afinidade que se estabelece com a vontade de nada. É necessário levar em conta as diferentes nuances, diferentes afecções, aliás, que caberá ao genealogista interpretar e que somente ele pode interpretar. Essas disposições apresentam-se da seguinte maneira: força reativa que obedece ao mesmo tempo em que resiste; força reativa que separa a força ativa de seu poder; força reativa que ao contaminar a força ativa a conduz até o fim do devir-reativo, conforme a vontade de nada; força reativa que antes era ativa, mas que se tornou reativa, que se vê arrastada para o abismo e que, por isso mesmo, volta-se contra si. <sup>337</sup>

“Interpretar em cada caso o estado das forças reativas, isto é, o grau de desenvolvimento que elas atingiram na relação com a negação, com a vontade de nada. O mesmo problema de interpretação colocar-se-ia para as forças ativas. Em cada caso interpretar sua nuance ou seu estado, isto é, o grau de desenvolvimento da relação entre a ação e a afirmação.”<sup>338</sup>

Segundo Deleuze, existem forças reativas que se tornam verdadeiramente grandiosas fascinantes em função daquilo que liberam ao seguirem a vontade de nada. Inversamente, há forças ativas que se tornam decadentes por desconhecerem o melhor modo de exercer os poderes da afirmação. Mas, se é preciso cuidado e um rigor especial para se interpretar, o mesmo equivale para avaliar: avaliar a afirmação a partir da negação e a própria negação do ponto de vista da afirmação. <sup>339</sup> “Julgar a vontade afirmativa do ponto de vista da vontade nihilista e a vontade nihilista do ponto de vista da vontade que afirma: esta é a arte do genealogista e o genealogista é médico.”<sup>340</sup> Conforme Nietzsche, em *Ecce Homo*:

“Observar conceitos mais sadios, valores mais sadios, colocando-se do ponto de vista do doente e, inversamente, consciente da plenitude e do

---

<sup>337</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>338</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>339</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>340</sup> Idem, *ibidem*.

sentimento de si que a vida superabundante possui, mergulhar o olhar no trabalho secreto do instinto de decadência...”<sup>341</sup>

Em todo caso, mesmo persistindo a ambivalência, Deleuze acredita que não se pode admitir que uma força reativa deva à ativa, indo até o fim do seu poder, pois ir até o fim pressupõe alguns aspectos. Esses dependem inteiramente da afirmação ou negação, da afirmação de sua própria diferença ou da negação daquilo que lhe difere. É verdade que há momentos que a força reativa se desenvolve indo até as últimas conseqüências, mas, não se pode esquecer que é a vontade de nada que lhe serve de motor. Um devir-ativo exige a afinidade da ação com uma vontade afirmativa. Quando diz que uma força torna-se ativa, não se quer dizer simplesmente que isso ocorra em função da força ir até o fim do que pode, pois o importante é que ela vá até o fim de seu poder, fazendo disso um objeto de afirmação. <sup>342</sup> Portanto, “um devir-ativo é afirmador e afirmativo, assim como um devir-reativo é negador e niilista.” <sup>343</sup>

#### **j) O eterno retorno - como pensamento ético e seletivo:**

Um devir-ativo não podendo ser sentido ou conhecido somente pode ser pensado que pensado precisamente como produto de uma seleção. <sup>344</sup> A seleção deve ser compreendida num duplo sentido: como atividade da força e como afirmação da vontade. <sup>345</sup> Mas, é essencial descobrir quem faz a seleção ou quem serve de princípio seletivo. Conforme Deleuze, Nietzsche diz que é o eterno retorno que serve de princípio ao mesmo tempo em que seleciona. Mas, em que sentido se deve entender o eterno

---

<sup>341</sup> Nietzsche, *Ecce Homo* – Por que sou tão sábio; I.

<sup>342</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; pp-54-55.

<sup>343</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>344</sup> Idem, *ibidem*; pp-56-57.

<sup>345</sup> Idem, *ibidem*.

retorno como seletivo? É que o eterno retorno, na condição de pensamento, apresenta uma regra prática para a vontade.<sup>346</sup>

“O eterno retorno dá à vontade uma regra tão rigorosa quanto a regra kantiana. Havíamos observado que o eterno retorno, como doutrina física, era a nova formulação da síntese especulativa. Como pensamento ético o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática: O que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queiras seu eterno retorno.”<sup>347</sup>

Segundo Deleuze, se existe algo no mundo que Nietzsche considera completamente repulsivo é “as pequenas compensações, os pequenos prazeres, as pequenas alegrias, tudo o que se concebe uma vez, nada mais do que uma vez. Tudo o que só se pode refazer no dia seguinte com a condição de se ter dito na véspera: - amanhã não farei mais – todo o cerimonial do obsessivo.”<sup>348</sup> Deleuze afirma que cada um, em suas ações, manifesta-se como velhas senhoras que se permitem um excesso apenas uma vez. Não somente age, mas também como pensa como velhas senhoras.<sup>349</sup> O que Deleuze pretende mostrar é que o eterno retorno, na condição de pensamento, não apenas seleciona, mas, ao selecionar, faz do querer algo completo. Através do eterno retorno, é eliminado do querer tudo aquilo que deve cair fora do eterno retorno, já que esse pensamento, enquanto tal, faz do querer uma criação. Em suma, efetua a equação querer = criar.<sup>350</sup>

“Uma preguiça que desejasse seu eterno retorno, uma tolice, uma baixeza, uma covardia, uma maldade que desejassem seu eterno retorno, não seria mais a mesma preguiça, não seria mais a mesma tolice...”<sup>351</sup>

---

<sup>346</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>347</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>348</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>349</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>350</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>351</sup> Idem, *ibidem*.

Deleuze adverte que este primeiro aspecto da seleção ainda se mostra inferior às ambições de Zaratustra. E por quê? Porque esse momento da seleção se satisfaz simplesmente em eliminar os estados menos desenvolvidos das forças reativas, logo, as forças reativas mais desenvolvidas, aquelas que conduzem seu poder até as últimas conseqüências, que encontram na vontade niilista um motor extremamente poderoso, resistem à primeira seleção.<sup>352</sup> Assim, “longe de cair fora do eterno retorno entram no eterno retorno e parecem retornar com ele.”<sup>353</sup> Nesse sentido, é necessário uma segunda seleção que deve complementar a primeira, embora seja absolutamente diferente da mesma.

Em que medida o eterno retorno pode ser considerado a forma excessiva do niilismo?<sup>354</sup> É que o niilismo, separado ou mesmo abstraído do eterno retorno, permanece sempre algo imperfeito; “por mais longe que vá, por mais poderoso que seja,”<sup>355</sup> o niilismo mantém-se incompleto. Somente o eterno retorno torna a vontade niilista completa e ao mesmo tempo inteira.<sup>356</sup> O que significa um niilismo imperfeito? Inversamente, o que significa tornar a vontade niilista completa?

Observa-se que a vontade de nada se manifesta através de uma aliança com as forças reativas, enquanto tal, sua essência é negar as forças ativas, conduzi-las a se negar a si mesmas, a se voltarem contra si mesmas, mas também, e num mesmo golpe, fundar o reino da conservação, reino do triunfo e do contágio. Desse modo, vê-se

---

<sup>352</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>353</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>354</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>355</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>356</sup> Idem, *ibidem*.

que a vontade de nada não é apenas responsável pelo devir-reactivo universal, mas o próprio devir reactivo das forças.<sup>357</sup>

“Eis portanto em que sentido o niilismo por si mesmo é sempre incompleto, até mesmo o ideal ascético é o contrário do que se acredita, ‘é um expediente da arte de conservar a vida’; o niilismo é o princípio de conservação de uma vida fraca, diminuída, reativa; a depreciação da vida, a negação da vida formam o princípio à sombra do qual a vida reativa se conserva, sobrevive, triunfa e se torna contagiosa.”<sup>358</sup>

O que se pode observar quando se relaciona a vontade de nada com o eterno retorno? Somente desse modo, a aliança é quebrada. Apenas dessa forma, a aliança entre a vontade de nada e as forças reativas se desfaz. Por isso, o eterno retorno torna o niilismo completo. Somente mediante o eterno retorno, o niilismo torna-se perfeito: uma vez que transforma a negação num ato de negar as forças reativas.<sup>359</sup>

“O niilismo, por e no eterno retorno, não se exprime mais como a conservação e a vitória dos fracos, mas como a destruição dos fracos, sua autodestruição. ‘Esse desaparecimento apresenta-se sob o aspecto de uma destruição, de uma seleção instintiva da força destrutiva...’ A vontade de destruir, expressão de um instinto ainda mais profundo da vontade de se destruir: a vontade de nada.”<sup>360</sup>

Segundo Deleuze, desde o prólogo, *Assim falou Zaratustra*, já se pode encontrar em termos embrionários não apenas o declínio ou a autodestruição das forças reativas, mas o segredo prematuro do eterno retorno.<sup>361</sup> Entretanto, é de grande importância não confundir o *voltar-se contra si* mesmo com a *destruição de si* ou a *autodestruição*. O voltar-se contra si, exprime um processo reactivo: uma força ativa deve à reativa. Inversamente, quando se fala da autodestruição, refere-se a destruição

---

<sup>357</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>358</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>359</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>360</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>361</sup> Idem, *ibidem*.

das forças reativas, melhor, são as forças reativas que são negadas ou dirigidas ao nada. Nesse sentido, deve-se compreender a autodestruição como uma operação ativa, como uma destruição ativa.<sup>362</sup>

“As forças tornam-se ativas na medida em que as forças reativas se negam, suprimem-se em nome do princípio que ainda outrora assegurava sua conservação e seu triunfo. A negação ativa, a destruição ativa, é o estado dos espíritos fortes que destroem o que neles há de reativo, submetendo-o à prova do eterno retorno e submetendo-se a si mesmos: ‘é o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes, não lhes é possível fixar-se num juízo negativo, a negação ativa resulta de sua natureza profunda’.”<sup>363</sup>

Deleuze considera que este é o único modo segundo o qual as forças reativas tornam-se ativas.<sup>364</sup> Essa idéia põe em contato com um tema importante do pensamento nietzscheano: *a transmutação*<sup>365</sup>. Isto porque, à medida que a negação passa a negar as forças reativas, esse aspecto adquirido pela negação, já se mostra como sintoma de uma afirmação mais profunda, passa a exprimir um devir-ativo como poder de afirmar.<sup>366</sup> Em que consiste essa segunda seleção do eterno retorno? Em primeiro lugar, trata-se de, a partir do eterno retorno, produzir um devir-ativo. Nesse sentido, observa-se que é suficiente, tendo em vista impedir o retorno das forças reativas, relacionar a vontade de nada com o eterno retorno. O que significa dizer que por mais

---

<sup>362</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>363</sup> Idem, *ibidem*; pp-57-58.

<sup>364</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>365</sup> Ver nota no final do primeiro capítulo. Mas também levar em consideração as observações feitas por Paulo César de Souza na nota de n.º 81 - A natureza religiosa, de sua tradução do livro *Além do Bem e do Mal* de Nietzsche: “A tradução tradicional para *Umwertung der Werte*, *transmutação dos valores*, não conserva a repetição original, a ênfase na palavra *valor* [*Wert*]. Em compensação, traz um enriquecimento semântico, pela alusão à alquimia: transformação de um elemento sem valor em algo valioso. *Transmutação* era moeda corrente nas versões portuguesas e espanholas de Nietzsche, talvez devido às velhas versões francesas de Henri Albert. O pensador Gilles Deleuze, influente intérprete de Nietzsche, utilizou ainda essas traduções, daí falar em *transmutation des valeurs* (Nietzsche et la Philosophie, Paris, Puf, 1962, passim; mas ele dá uma alternativa: *transvaluation*).”

<sup>366</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; pp-57-58.

longe que as forças reativas possam ir, ou por mais profundo que seja o devir-reactivo das forças, elas não retornarão.<sup>367</sup>

“O homem pequeno, mesquinho, reativo não voltará. Pelo e no eterno retorno, a negação, como qualidade da vontade de poder, transmuta-se em afirmação, torna-se uma afirmação da própria negação, torna-se um poder de afirmar, um poder afirmativo. É isto que Nietzsche apresenta como a cura de Zarathustra e também como o segredo de Dionísio: ‘O nihilismo vencido por si mesmo’, graças ao eterno retorno.”<sup>368</sup>

Qual a diferença desse segundo momento da seleção para o primeiro? O primeiro visava eliminar do querer, através do eterno retorno, o que deveria cair fora desse pensamento. Já o segundo momento da seleção, mostra como o eterno retorno passa de um pensamento seletivo para um ser seletivo: “trata-se de fazer, pelo eterno retorno, entrar no ser o que nele não pode entrar sem mudar de natureza. [...] Pois o eterno retorno é o ser e o ser é seleção. (seleção = hierarquia).”<sup>369</sup>

Deleuze afirma que mesmo considerando a importância das duas exposições do eterno retorno, ainda é prematuro dar uma definição completa sobre o tema. Isto se justifica em função de ainda não se ter elucidado, mais completamente, outros assuntos ligados ao mesmo. É o caso, por exemplo, da vontade de poder e das duas qualidades que lhe correspondem; das relações existentes entre vontade de poder e eterno retorno; da problemática concernente à transmutação, que abre a possibilidade de vislumbra um novo modo de sentir, de pensar e até mesmo de ser.

Segundo Deleuze, é preciso observar que aquilo que Nietzsche designa como inversão dos valores, exige a colocação do ativo em lugar do reativo. Trata-se da inversão da inversão, uma vez que as forças reativas triunfaram tomando o lugar das forças ativas. O que Nietzsche chama de transmutação ou transvaloração, quer dizer a

---

<sup>367</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>368</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>369</sup> Idem, *ibidem*.

afirmação no lugar da negação, logo, a própria negação é transmutada em afirmação.<sup>370</sup> Conforme Deleuze, esses assuntos devem ser considerados o ponto mais alto do pensamento do eterno retorno.

Porém, mesmo sem ter elucidado completamente esses pontos, já se pode levar em consideração certos avanços em relação ao tema do eterno retorno, excluindo a presença de certos contra-sensos. O eterno retorno é ser do devir. Mas, dado que o devir aparece num sentido duplo, como devir-ativo e devir-reativo: como “devir-ativo das forças reativas e devir-reativo das forças ativas”,<sup>371</sup> qual seria o que melhor satisfaria as pretensões nietzscheanas? A declaração de Deleuze que permite eliminar um possível contra-senso, é que apenas o devir-ativo possui um ser. O eterno retorno não pode ser afirmado de um devir-reativo ou niilista. Se admitisse isso, admitiria a contradição como fazendo parte do pensamento do eterno retorno. O que seria uma insensatez.<sup>372</sup>

“O eterno retorno tornar-se-ia contraditório se fosse o retorno das forças reativas. O eterno retorno nos ensina que o devir-reativo não tem ser. E, até mesmo, que é ele que nos ensina a existência de um devir-ativo. Reproduzindo o devir, ele produz necessariamente o devir-ativo. Por isso a afirmação é dupla: não se pode afirmar plenamente o ser do devir sem afirmar a existência do devir-ativo. O eterno retorno tem, portanto, um duplo aspecto - é o ser universal do devir, mas o ser universal do devir diz-se de um só devir. Somente o devir-ativo tem um ser, que é o ser do devir inteiro.”<sup>373</sup>

O eterno retorno, como doutrina física, mostra o ser afirmando-se do devir. Mas, como ontologia seletiva, o eterno retorno afirma o ser do devir como se afirmando de um só devir: do devir-ativo.<sup>374</sup>

---

<sup>370</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>371</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>372</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>373</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>374</sup> Idem, *ibidem*.

### **k) Impressões gerais sobre o 2.º capítulo de Nietzsche e a filosofia:**

Qual é o principal interesse de Deleuze, no segundo capítulo de seu livro, *Nietzsche e a filosofia*? Consiste em apresentar parte das relações existentes entre três temas bastante importantes para o pensamento nietzscheano: tipologia das forças, vontade de poder e eterno retorno.

Deleuze abre o segundo capítulo de seu livro, mostrando como consciência e corpo se distinguem do ponto de vista das forças. Nesse sentido, o que seria a consciência? A definição do conceito de consciência, de acordo com Nietzsche, aproxima-se bastante do sentido empregado por Freud, na medida em que o autor denomina a consciência como sendo uma determinada região do eu que se afeta pelo mundo exterior. Mas, o que marca uma diferença de interpretação entre os dois pensadores, é que, para Nietzsche, a consciência não é simplesmente o produto de uma tensão existente entre um mundo interno e um mundo externo: o que define a consciência é menos a relação que ela estabelece com o exterior, mas sua inferioridade diante de algo inconsciente e totalmente superior em termos de valores. Essa diferença mostra-se de grande importância não somente para definir o que seria a consciência, como também para definir o que seria o inconsciente. “Em Nietzsche, a consciência é sempre consciência de um inferior em relação ao superior ao qual ele se subordina ou se incorpora.”<sup>375</sup> Está descartada a idéia abstrata, vazia, de uma consciência de si. A consciência será sempre consciência de um eu que se relaciona com um si que não tem a menor obrigação de ser consciente. “[...] Não é consciência do senhor, mas consciência do escravo em relação a um senhor que não tem que ser consciente.”<sup>376</sup>

---

<sup>375</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, pp-32-33.

<sup>376</sup> Idem, *ibidem*.

O que é o corpo? Para Deleuze, a denominação para o conceito de corpo encontra-se dada a partir da existência de forças dominantes e forças dominadas. Num corpo, há forças que dominam e forças que obedecem. Assim, toda relação de forças constitui um corpo. Não importa saber se a sua natureza é social, biológica, química ou política, em todos esses casos, há forças em relação ou tensão. Outro ponto é que todo corpo é produto do acaso, pois é da ordem do acaso que a essência da força se constitui a partir de sua relação com outras forças. Nesse sentido, um corpo deve ser designado como fenômeno múltiplo, como expressão de uma pluralidade de forças irreduzíveis umas as outras que agem e reagem, sua única unidade é a de fenômeno múltiplo como unidade de dominação. Mas, há um outro aspecto que é preciso indicar. É que em todo e qualquer corpo, as forças qualificadas como superiores ou dominantes são chamadas ativas e as forças inferiores ou dominadas, reativas: ativo e reativo são qualidades originais correspondentes à relação da força com a força.

Deleuze diz que é importante não esquecer que as forças, em suas relações, não se definem apenas quantitativamente, mas qualitativamente. Essa qualidade corresponde à diferença de quantidade de uma força em relação com outras forças. As forças, em termos quantitativos, são dominantes ou dominadas; em termos qualitativos, são ativas ou reativas. Há, portanto, uma hierarquia que acompanha as forças qualificadas, que corresponde a uma diferença, tensão ou desequilíbrio, que atravessa as quantidades de forças. “Chamar-se-á de hierarquia esta diferença das forças qualificadas conforme sua quantidade: forças ativas e reativas.”

Como definir o que seja ativo ou reativo nas forças? Segundo Deleuze, as forças reativas, inferiores ou dominadas, são responsáveis pelas acomodações mecânicas ou utilitárias, exercendo todo o seu poder assegurando os mecanismos e as finalidades, preenchendo, desse modo, as condições de vida e as funções, dando conta

das tarefas de conservação e adaptação. O que leva Deleuze a afirmar: “que na teoria da vida, mecanismo e finalidade se opõem, mas são duas interpretações que valem apenas para as próprias forças reativas.”<sup>377</sup> Logo, “o que vale o vitalismo enquanto crê descobrir a especificidade da vida em forças reativas, aquelas mesmas que o mecanicismo interpreta de outro modo?”<sup>378</sup> Mas, é necessário apreender as forças reativas a partir daquilo elas são, isto é, como forças e não como mecanismos ou finalidades. Assim, torna-se indispensável referi-las a forças de uma outra natureza, que exercem o seu poder de uma outra forma: as forças ativas.

As forças ativas, superiores ou dominantes, são espontâneas, agressivas, conquistadoras, transformadoras e, incessantemente, apresentam novas direções à vida. Porém, as dificuldades são enormes quando se trata de caracterizar com precisão tais forças. Isto porque a natureza dessas forças foge ou escapa à consciência: as forças reativas estão para a consciência, assim como as forças ativas estão para o inconsciente. Na verdade, a grande atividade não é consciente, mas inconsciente.

Uma outra característica das forças ativas é sua capacidade de tender ao poder. O que significa tender ao poder? Não significa poder assegurar os mecanismos ou as finalidades, poder promover as condições de vida e suas funções, poder se restringir a tarefas adaptativas, de conservação ou utilidade. Mas, poder se apropriar ou dominar algo externo que lhe impõe resistência. Para as forças ativas, o que importa é a criação de novas formas a partir da exploração de quaisquer circunstâncias.<sup>379</sup>

“A consciência exprime apenas a relação de certas forças reativas com as forças ativas que as dominam. A consciência é essencialmente reativa, por isso não sabemos o que um corpo pode, de que atividade é capaz. E o que dizemos da consciência devemos dizê-lo também da memória e do hábito. Mais ainda: devemos dizê-lo ainda da nutrição, da reprodução, da conservação, da adaptação. São funções reativas, especializações reativas,

---

<sup>377</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>378</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>379</sup> Idem, *ibidem*; pp-34-35.

expressões de tais ou quais forças reativas. É inevitável que a consciência veja o organismo de seu ponto de vista e o compreenda à sua maneira, isto é, de maneira reativa.”<sup>380</sup>

O que surpreende é aquilo que no corpo corresponde às forças ativas, porém, parece que a ciência não vê as coisas dessa forma. Do ponto de vista dessa, todo o fascínio encontra-se depositado nas forças reativas. Assim, “acredita-se sempre já ter feito muito quando se compreende o organismo a partir das forças reativas. A natureza das forças reativas e seu estremecimento nos fascinam”<sup>381</sup>, uma vez que a ciência privilegia o organismo do ponto de vista das reações, ou se preocupa, exclusivamente, em acompanhar passo a passo os desdobramentos da consciência, ela deve se tornar objeto das mais profundas reservas de Nietzsche.

É verdade que Nietzsche, assim como a ciência, assume como ponto de partida que as forças devem ser definidas quantitativamente, que o conhecimento científico só obteve um salto significativo, no momento em que passou a usar o número e a medida.<sup>382</sup> Entretanto, Nietzsche passa a reconhecer que a determinação puramente quantitativa das forças as torna abstratas, incompletas ou ambíguas. Por que se diz que tal definição é incompleta ou ambígua? É que as forças restritas a essa definição tendem “sempre e essencialmente a uma identificação, a uma igualação da unidade que a compõe, a uma anulação da diferença nesta unidade.”<sup>383</sup> Para Deleuze, o que Nietzsche censura nessa definição, é que toda vez que se compreende a relação das forças dessa maneira, as diferenças de quantidade são anuladas, igualadas, ou acabam se

---

<sup>380</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>381</sup> Idem, *ibidem*; p-33.

<sup>382</sup> “Nosso conhecimento tornou-se científico na medida em pôde usar o número e a medida. Seria preciso tentar ver se não se poderia edificar uma ordem científica dos valores segundo uma escala numeral quantitativa da força. Todos os outros valores são preconceitos, ingenuidades, mal-entendidos. Em toda parte elas são redutíveis a essa escala numeral e quantitativa.” Nietzsche, *Vontade de Poder*; II, 352.

<sup>383</sup> Idem, *ibidem*; pp-35-36.

compensando.<sup>384</sup> Toda vez que Nietzsche dirige suas críticas aos conceitos de qualidade, deve-se compreender “que as qualidades nada mais são do que a diferença de quantidade à qual correspondem em duas forças supostas pelo menos em relação.”<sup>385</sup>

Segundo Deleuze, as críticas nietzscheanas à ciência têm sido mal interpretadas. Isto se dá porque na maioria das interpretações, acreditou-se que Nietzsche se interessasse pela ciência somente quando ela favorecesse sua teoria do eterno retorno e que a desprezasse enquanto ela se opusesse ao mesmo. Deleuze diz que não é assim que as coisas realmente se dão. A origem das críticas de Nietzsche em relação à ciência deve ser procurada numa outra direção, embora, de acordo com Deleuze, essa outra direção não proíba de compreender parte das definições referentes ao pensamento do eterno retorno.

De acordo com Deleuze, o que permite a Nietzsche se colocar reticente diante da ciência é uma certa maneira de pensar, já que toda vez que a ciência se propõe a manipular as quantidades de forças, leva as quantidades a se igualar, assim como a desigualdade a se compensar. Para Nietzsche, não é suficiente invocar os direitos da qualidade contra a quantidade, sendo preciso fazer valer os direitos da diferença de quantidade contra a igualdade, ou os direitos da desigualdade contra a igualação das quantidades.<sup>386</sup> Assim, o que a crítica nietzscheana visa é denunciar, na ciência, sua mania propriamente científica de almejar compensações: mania de interpretar e avaliar as diferenças de quantidade ou a desigualdade numa perspectiva utilitarista e da igualdade.<sup>387</sup> Consequentemente, a crítica deve se dar em três planos: “contra a identidade lógica, contra a igualdade matemática, contra o equilíbrio físico. Contra as

---

<sup>384</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>385</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>386</sup> Idem, *ibidem*; pp-37-38.

<sup>387</sup> Idem, *ibidem*.

três formas do indiferenciado. E nesse caso, é inevitável que a ciência fracasse e comprometa a verdadeira teoria das forças.”<sup>388</sup>

O que explica essa atitude da ciência em negar ou recusar as diferenças nas quantidades de força? A resposta estaria na forma pela “qual a ciência participa do niilismo do pensamento moderno.”<sup>389</sup> Conforme Deleuze, atitude que faz parte de um projeto mais geral que tem como pressuposto a negação da vida ou a depreciação da existência. Do ponto de vista da ciência, o universo está condenado a um tipo morte qualquer: calorífica ou outra. “O que Nietzsche reprova nos conceitos físicos de matéria, peso, calor, é o fato de eles serem também os fatores de uma igualação das quantidades, os princípios de uma *adiaphorie*.”<sup>390</sup> Vê-se, portanto, em que sentido a ciência pertence ao ideal ascético e serve a ele. Qual o instrumento niilista que legitima esse tipo de comportamento da ciência? O problema é que a ciência não só compreende como também interpreta os fenômenos a partir das forças reativas.

“A física é reativa pela mesma razão que a biologia; vendo sempre as coisas do lado menor, do lado das reações. O triunfo das forças reativas é o instrumento do pensamento niilista. E é também o princípio das manifestações do niilismo: a física reativa é uma física do ressentimento, como a biologia reativa é uma biologia do ressentimento.”<sup>391</sup>

Mas, há uma outra maneira de se verificar em que sentido a ciência revela-se niilista. Essa diz respeito ao modo como a ciência se relaciona com o eterno retorno.

Segundo Deleuze:

“A ciência afirma ou nega o eterno retorno conforme o ponto de vista em que se coloca. Mas a afirmação mecanicista do eterno retorno e sua negação termodinâmica têm algo em comum: trata-se da conservação da energia, sempre interpretada de tal maneira que as quantidades de energia não têm apenas uma soma constante, mas anulam suas diferenças. Nos dois casos

---

<sup>388</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>389</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>390</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>391</sup> Idem, *ibidem*.

passa-se de um princípio de finitude (constância de uma soma) para um princípio “niilista” (anulação das diferenças de quantidades cuja soma é constante). A idéia mecanicista afirma o eterno retorno supondo, porém, que as diferenças de quantidade se compensam ou se anulam entre o estado inicial e o estado final de um sistema reversível. O estado final é idêntico ao estado inicial o qual se supõe indiferenciado em relação aos intermediários. A idéia termodinâmica nega o eterno retorno, mas isto porque descobre que as diferenças de quantidade se anulam somente no estado final do sistema, em função das propriedades do calor. A identidade é então colocada no estado final indiferenciado, é oposta à diferenciação do estado inicial.”<sup>392</sup>

Quais as conclusões que se pode tirar desse quadro apresentado por Deleuze? Que tanto a termodinâmica como mecanicismo fundamentam suas idéias a partir de um mesmo pressuposto, crendo no estado final ou terminal do devir. Por conseguinte, nem o mecanicismo chega a afirmar o eterno retorno e menos ainda a termodinâmica a negá-lo, ambos mantêm-se no indiferenciado. “Ser ou nada, ser ou não-ser igualmente indiferenciado.” <sup>393</sup>

Se desejar realmente compreender o pensamento do eterno retorno, situando-o, corretamente, com os principais conceitos nietzscheanos, deve-se abandonar completamente as reflexões de natureza científica sobre o mesmo. A ciência se recusa a reconhecer a existência das diferenças nas forças. A ciência está limitada a lidar com sistemas em estado de equilíbrio, com estados de conservação da energia. O que a conduz concluir que o que eternamente retorna, seguindo o princípio de identidade, é o mesmo ou o um, mas não é nada disso, não é, em virtude de pelo menos três razões. Em primeiro lugar, porque o eterno retorno não é um pensamento do idêntico, mas um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente, que exige um novo princípio. Em segundo lugar, esse princípio deve ser responsável pela reprodução do diverso. Nesse caso, a ciência deve ser ignorada, já que ela é incapaz de fornecer esse princípio. Como tende a negar ou a anular a diferença de quantidade, a vislumbrar um

---

<sup>392</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>393</sup> Idem, *ibidem*.

estado final do devir, a ciência não consegue dar conta daquilo que diverge ou se diferencia nos processos repetitivos. Mas, em terceiro lugar, é necessário entender que a única maneira de situar o pensamento do eterno retorno, com os principais temas nietzscheanos, é opondo-o ao princípio de identidade.

Feitas as devidas ressalvas, está-se melhor preparado para dizer, seguindo as orientações deleuzeanas, que o pensamento do eterno retorno pressupõe uma crítica dirigida ao estado de equilíbrio ou terminal do universo: se o universo, em todo o seu curso, tivesse alcançado pelo menos uma única vez, um determinado estado de equilíbrio, ou se o devir tivesse apresentado, até o momento, um objetivo ou uma finalidade a realizar, ele provavelmente já teria atingido o mesmo a muito tempo. Mas, o instante atual, na medida em que tem como característica passar, mostra que isso não é possível, que não há e não pode ter havido qualquer estado de equilíbrio que envolvesse as forças. Deleuze questiona: “Mas porque o equilíbrio, o estado terminal, deveria ser atingido se fosse possível? Em virtude do que Nietzsche chama a infinidade do tempo passado?”<sup>394</sup> É que o tempo passado, sendo infinito, mostra que o devir já teria alcançado um estado final se realmente existisse algum, ou então nem sequer teria saído do estado inicial pelas mesmas razões. Admitindo-se que o devir torna-se alguma coisa, como dizem alguns autores, porque não se tornou há muito tempo? Agora, se aceitar que o devir já tenha realizado parte de seus objetivos, ou que tenha se tornado algo, pergunta-se, como ele pôde iniciar todo esse processo?<sup>395</sup>

Essas questões, formuladas por Nietzsche, não são somente as mais difíceis de responder, são também as mais antigas. Os gregos foram não só os primeiros a formulá-las, foram também aqueles que mais se esforçaram para respondê-las adequadamente. Deleuze nota que Nietzsche encontrou a base dessas reflexões

---

<sup>394</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>395</sup> Idem, *ibidem*.

justamente na filosofia antiga. Mas, foi igualmente nos primeiros filósofos que Nietzsche se defrontou com interpretações de caráter moral. É que cada vez que um filósofo antigo esboçava uma resposta para o problema do devir, ele invocava a *hybris*, o crime ou o castigo. É o caso de Anaximandro e de Platão. Quando diz que tudo aquilo que se torna, não podendo furtar-se ao presente por estar nele, cessa de tornar-se e é então aquilo que estava para se tornar.<sup>396</sup> Parece que apenas Heráclito conseguiu se aproximar de uma resposta satisfatória, somente ele se colocou em presença do pensamento do puro devir e da oportunidade desse pensamento, pois, não há um minuto sequer no universo que se mantenha em estado de equilíbrio, de ser, ou de presente. Está descartada toda interpretação moral que aponta no devir um objetivo ou uma finalidade a realizar, pois, “o instante atual não sendo um instante de ser ou de presente no sentido estrito, sendo o instante que passa, força a pensar o devir, e a pensá-lo precisamente como o que não pode começar e o que não pode acabar de tornar-se.”<sup>397</sup>

Como o pensamento do puro devir pode fundar o eterno retorno?<sup>398</sup> De acordo com Deleuze, apenas esse pensamento dá o bastante para abandonar, de uma vez por todas, a crença num ser que se opõe ao devir. Mas, somente com esse pensamento, tem-se o suficiente para se crer no ser do próprio devir. “Qual é o ser do que devém, do que nem começa nem acaba de devir? Voltar, o ser do que devém.”<sup>399</sup> Segundo Nietzsche, “dizer que tudo volta é aproximar ao máximo o mundo do devir e o devir do ser, cume da contemplação.”<sup>400</sup> Para Deleuze, essa questão da contemplação pode ser

---

<sup>396</sup> Idem, *ibidem*, p-39.

<sup>397</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>398</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>399</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>400</sup> Nietzsche, *Vontade de poder*, II, 170.

formulada de outra forma. De que maneira o passado pode se dar no tempo? Ou mesmo, de que forma o presente pode passar?<sup>401</sup>

“O instante que passa jamais poderia passar se já não fosse passado ao mesmo tempo em que presente, ainda por vir ao mesmo tempo em que presente. Se o presente não passasse por si mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem esse presente passaria; não podemos esperar, é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e futuro para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes). É preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como futuro. É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro que funda sua relação com outros instantes.”<sup>402</sup>

Vê-se que há uma segunda definição concernente ao tema do eterno retorno. A primeira mostrava como o eterno retorno deveria ser entendido como uma crítica a formulação do estado de equilíbrio ou final do universo. Mas, a segunda apresenta o eterno retorno como “resposta para o problema da passagem.”<sup>403</sup> Dessa forma, pode-se entender o que Deleuze queria dizer quando apontava que a identidade não poderia servir como um bom princípio para o eterno retorno. Perde-se toda força crítica pertencente ao pensamento do eterno retorno, quando se diz que o que retorna é algo que é, que é o um ou mesmo que eternamente retorna, pois, “não é o ser que retorna, mas o próprio retornar constitui o ser enquanto é afirmado do devir e daquilo que passa. Não é o um que retorna, mas o próprio retornar é o um afirmado do diverso ou do múltiplo.”<sup>404</sup> Em suma, a identidade, no eterno retorno, não indica a natureza daquilo que retorna, mas apenas o incessante repetir, retornar para o que difere.<sup>405</sup>

Aqui se alcança a terceira definição referente ao eterno retorno: “O eterno retorno deve ser pensado como uma síntese.” Ou seja: “Síntese do tempo e de suas

---

<sup>401</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p-39.

<sup>402</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>403</sup> Idem, *ibidem*; p-40.

<sup>404</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>405</sup> Idem, *ibidem*.

dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir, síntese da dupla afirmação.”<sup>406</sup>

Mas, já que o princípio de identidade não condiz com as principais exigências do eterno retorno, deve-se buscar um outro capaz de satisfazê-lo. Chega-se, assim, a uma quarta definição: o eterno retorno só pode ser compreendido “como expressão de um princípio que é razão do diverso e de sua reprodução, da diferença e de sua repetição.” <sup>407</sup> Esse princípio é uma das descobertas mais importantes da filosofia de Nietzsche, chamado por ele de vontade de poder.

O que é a vontade de poder? Segundo Deleuze, a vontade de poder deve ser atribuída à força, porém, não como predicado, mas sim como princípio e como algo interno à força. Lembre-se de que o que define a essência da força é sua diferença de quantidade com outras forças e que essa diferença se expressa como qualidade das forças em relação. Logo, a diferença de quantidade deve remeter-se necessariamente a um elemento diferencial das forças em tensão, que deve mostrar-se também como elemento genealógico das qualidades das mesmas. Assim, o que explica o conceito de vontade de poder é ela apresentar-se como o elemento genealógico da força. Ela é responsável pela diferença de quantidade e pela qualidade que corresponde às forças em relação. Nesse sentido, a vontade de poder deve ser entendida como princípio: “princípio para a síntese de forças.” <sup>408</sup> Conforme Deleuze, “a síntese é a das forças, de sua diferença e de sua reprodução; o eterno retorno é a síntese da qual a vontade de poder é o princípio.”<sup>409</sup>

Mas, deve-se ter cuidado com o termo princípio. Isto porque os princípios sempre se mostraram muito gerais, bastante amplos em relação àquilo que pretendiam

---

<sup>406</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>407</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>408</sup> Idem, *ibidem*; pp-41-42.

<sup>409</sup> Idem, *ibidem*.

capturar ou regulares. Essa máxima não deve valer para a vontade de poder. A vontade de poder, enquanto princípio, opera uma reconciliação entre o empirismo e os princípios. A vontade de poder é um princípio essencialmente plástico, jamais se mostra mais amplo do que condiciona, encontra-se sempre em metamorfose com o condicionado, determina-se com o que determina conforme as circunstâncias.

Percebe-se que a vontade de poder mantém-se atrelada às forças. Ela é inseparável das forças determinadas quantitativa e qualitativamente, das direções tomadas por tais ou quais forças. Essa inseparabilidade, não pode ser confundida com a identidade de uma em relação à outra. Não há identidade entre força e vontade. É verdade que se separar a vontade de poder das forças, corre o risco de torná-la um conceito metafísico, portanto, abstrato. Mas, por outro lado, se misturar ambas, “recai-se no mecanicismo, esquece-se a diferença das forças que constitui seu ser, ignora-se o elemento do qual deriva sua gênese recíproca. A força é quem pode, a vontade de poder é quem quer.”<sup>410</sup>

A vontade de poder é a um só tempo o elemento diferencial e genético da força, em outras palavras, o princípio para a síntese de forças. Entretanto, Deleuze nota que talvez seja prematuro afirmar categoricamente que a síntese forma o eterno retorno. Ou que as forças a partir da síntese, e de acordo com o princípio, possam reproduzir-se necessariamente. Essa problemática, em termos históricos, revela um momento bastante significativo do pensamento nietzscheano: sua situação em relação a Kant.

Sabe-se que o conceito de síntese é de origem kantiana, sendo sua grande descoberta. Segundo os pós-kantianos, Kant comprometeu tal descoberta. Ele o fez, em primeiro lugar, a partir do princípio que regia a síntese; mas, em segundo lugar, em função da reprodução dos objetos na própria síntese. Desejava-se não apenas um

---

<sup>410</sup> Idem, *ibidem*.

princípio que servisse como condição de possibilidade para o aparecimento dos objetos, mas um princípio genético e produtor, portanto, que estivesse apto a dar conta da reprodução dos objetos engendrando-os de maneira interna. Do ponto de vista da filosofia kantiana, não se pode dizer que isso seja possível, pois a filosofia kantiana permite a sobrevivência de harmonias entre termos que se mostram exteriores. Em suma, exigia-se um princípio de diferença, um princípio de determinação interna, uma razão não só para a síntese, mas, principalmente, para a reprodução do diverso na própria síntese.<sup>411</sup>

É assim que Nietzsche passa não somente a figurar na história do kantismo, mas a participar das exigências pós-kantianas.<sup>412</sup> Isto porque Nietzsche;

“(…) fez da síntese uma síntese de forças, porque a síntese não sendo vista como síntese de forças, seu sentido, sua natureza e seu conteúdo permaneciam desconhecidos. Compreendeu a síntese de forças como o eterno retorno, encontrou, portanto, no coração da síntese, a reprodução do diverso. Estabeleceu o princípio da síntese, a vontade de poder, e determinou esta última como o elemento diferencial e genético das forças em presença.”<sup>413</sup>

É assim também que Nietzsche emprega “uma transformação radical do kantismo, uma reinvenção da crítica que Kant traía ao mesmo tempo em que concebia uma retomada do projeto crítico em novas bases e com novos conceitos, é o que Nietzsche parece ter procurado (e ter encontrado no “eterno retorno” e na “vontade de poder”).”<sup>414</sup>

Mas, há um outro aspecto que deve ser atribuído a vontade de poder: a vontade de poder supõe o acaso. Isso explica a plasticidade e o poder metamorfoseante que a envolve. Sem o acaso, ela não seria nem plástica e menos ainda se

---

<sup>411</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>412</sup> Idem, *ibidem*; pp-43-44.

<sup>413</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>414</sup> Idem, *ibidem*.

metamorfosaria. As forças se relacionam por acaso. A vontade de poder, na medida em que serve de princípio, determina tais relações. “A vontade de poder acrescenta-se necessariamente às forças, mas só pode acrescentar-se a forças relacionadas pelo acaso. A vontade de poder compreende o acaso em seu coração, só ela é capaz de afirmar todo o acaso.”<sup>415</sup>

Assim, como as forças possuem uma qualidade que corresponde a diferença de quantidade das forças em relação, também a vontade de poder é dotada de qualidades. Observou-se que as qualidades das forças encontram seu princípio na vontade de poder e se perguntar: quem interpreta? A resposta deve ser que a vontade de poder é quem...<sup>416</sup> Mas, para que a vontade de poder possa servir como fonte das qualidades das forças, é necessário que ela própria possua qualidades. Segundo Deleuze, ativa e reativa devem ser entendidas como qualidades originais das forças, afirmativa e negativa como qualidades seminais da vontade de poder. É que a ação e a reação necessitam da afirmação ou da negação como algo que as ultrapassa para realizarem seus objetivos.

“Tudo se passa como se a afirmação e a negação fossem ao mesmo tempo imanes e transcendentais em relação à ação e à reação; elas constituem a corrente do devir com a trama das forças. É a afirmação que nos faz entrar no mundo glorioso de Dionísio, o ser do devir; é a negação que nos precipita no fundo inquietante de onde saem as forças reativas.”<sup>417</sup>

A vontade de poder não é somente quem interpreta, é também quem avalia. Se perguntar de onde um sentido retira toda a sua significação, ou de onde um valor retira o seu valor, deve-se prever que é da vontade de poder que ambos retiram os seus conteúdos. Assim, a totalidade da significação de um sentido qualquer

---

<sup>415</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>416</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>417</sup> Idem, *ibidem*.

corresponderá à qualidade da força que naquele momento se exprime numa coisa. E as perguntas surgem: trata-se de uma força ativa ou reativa? e qual o seu grau?<sup>418</sup> Ao mesmo tempo, que a totalidade de um valor qualquer corresponderá à qualidade da vontade de poder que se exprime numa coisa: a vontade de poder é afirmativa ou negativa? e de que grau?<sup>419</sup> De qualquer modo, “um valor tem sempre uma genealogia da qual dependem a nobreza e a baixeza daquilo que ela nos convida a acreditar, sentir e a pensar.”<sup>420</sup> Somente, o genealogista encontra-se em condições de desvendar que tipo de baixeza encontra sua expressão num valor ou que nobreza encontra-se em outro, uma vez que “ele sabe manejar o elemento diferencial, é o mestre da crítica dos valores.”<sup>421</sup>

Para Deleuze, a única maneira de compreender a temática do valor é tendo em vista que os valores devem ser considerados como “receptáculos que é preciso romper, estátuas que é preciso quebrar para achar o que contém o mais nobre ou o mais baixo.”<sup>422</sup> Entretanto, sabe-se o que foi feito com a filosofia dos valores, ou o que restou do projeto crítico nietzscheano.

“Nietzsche, criador da filosofia dos valores, se tivesse vivido mais tempo, teria visto a noção mais crítica servir e evoluir para o conformismo ideológico mais banal; as marteladas da filosofia dos valores tornarem-se bajulações; a polêmica e a agressividade, substituídas pelo ressentimento, guardião minucioso da ordem estabelecida, cão de guarda dos valores em curso; a genealogia, assumida pelos escravos: o esquecimento das qualidades, o esquecimento das origens.”<sup>423</sup>

A afirmação acima revela que houve uma transformação da filosofia dos valores, portanto, uma mudança profunda do projeto crítico nietzscheano: de crítica ela

---

<sup>418</sup> Idem, *ibidem*, p-45.

<sup>419</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>420</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>421</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>422</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>423</sup> Idem, *ibidem*.

evolui para conformista; de polêmica e agressiva ela se torna ressentida e guardiã da ordem estabelecida. Como compreender uma descaracterização tão grande como essa do projeto nietzscheano? A resposta pode ser encontrada no quadro apresentado a partir da dinâmica das forças. Aliás, segundo Deleuze, trata-se de um quadro realmente assustador. À medida que as forças reativas separam as forças ativas de seu poder, estas, por sua vez, tornam-se reativas. O termo devir, deve assumir o sentido mais forte da palavra. O devir das forças mostra-se como um devir-reativo. O que significa que toda a origem passa a ser contemplada do ponto de vista das reações, ao mesmo tempo em que “o elemento diferencial genealógico”<sup>424</sup> passa a exercer-se ao contrário. A diferença torna-se negação e a negação torna-se contradição.<sup>425</sup>

Sabe-se que embora as forças ativas sejam nobres, nem por isso elas deixam de ser acompanhadas de uma outra imagem, de estar diante do reflexo de uma imagem escrava produzida pelas forças reativas. Esse é o problema e os contra-sensos que afligem a genealogia, ou seja, a de passar a se ver através do reflexo das forças reativas. As forças reativas passam a servir como espelho das forças ativas.

“Sua imagem aparece então como a de uma “evolução”. E esta evolução é compreendida ora à maneira alemã, como uma evolução dialética e hegeliana, como o desenvolvimento da contradição, ora à maneira inglesa, como derivação utilitária, como o desenvolvimento do lucro e dos juros. Sempre a verdadeira genealogia encontra sua caricatura na imagem que dela faz o evolucionismo essencialmente reativo: inglês, alemão, o evolucionismo é a imagem reativa da genealogia.”<sup>426</sup>

Segundo Deleuze, é da natureza das forças reativas negarem desde a origem a diferença que se mostra na origem, é do seu poder inverter completamente o elemento diferencial do qual derivam, oferecer uma imagem desfigurada do mesmo. O

---

<sup>424</sup> Idem, *ibidem*; pp-46-47.

<sup>425</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>426</sup> Idem, *ibidem*.

pensamento moderno é totalmente conivente com essa imagem deturpada das coisas, na medida em que se mantém a reboque das forças reativas. “O esquecimento das qualidades, o esquecimento das origens...”<sup>427</sup>, dirá Deleuze. O que Deleuze quer dizer com essa observação? Que o pensamento moderno e seus principais representantes não levam em conta o rigor necessário para realizar a crítica dos valores. O positivismo moderno procura fazer a crítica dos valores, procura abolir todo e qualquer apelo a valores transcendentais, para no final reencontrá-los como as forças que verdadeiramente conduzem o mundo.<sup>428</sup> “O que caracteriza essencialmente o positivismo e o humanismo [...] é o *faitalisme*, a impotência em interpretar, a ignorância das qualidades da força.”<sup>429</sup> Para o positivismo ou o humanismo, basta que alguma coisa mostre-se como força humana ou como fato humano, para que eles se dêem por satisfeitos sem ao menos se perguntar que tipo de forças se encontra ali, ou se o fato em evidência é elevado ou não em termos de valores.

“O fato é sempre o dos fracos contra os fortes; ‘o fato é sempre estúpido, tendo desde sempre se assemelhado mais a um bezerro do que a um deus’. Ao ‘livre-pensador’ Nietzsche opõe o ‘espírito livre’, o próprio espírito de interpretação que julga as forças do ponto de vista de sua origem e de sua qualidade: ‘Não há fatos, nada além de interpretações’.”<sup>430</sup>

Mas, se a dinâmica das forças indica que as forças ativas se tornam reativas, que o devir das forças mostra-se como um devir-reativo, a pergunta é: será que há outros devires? A primeira resposta dada por Deleuze é que o homem parece incapaz de sentir, experimentar ou conhecer um outro devir além do devir-reativo. Não se trata apenas de constatar a existência das forças reativas, mas de constatar seu triunfo. Esse triunfo ocorre através da vontade de nada e o respectivo parentesco da reação com a

---

<sup>427</sup> Idem, *ibidem*; p-45.

<sup>428</sup> Idem, *ibidem*; p-49.

<sup>429</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>430</sup> Idem, *ibidem*.

negação, uma vez que a negação surge como qualidade da vontade de poder que, por sua vez, mostra-se niilista e responsável pelo devir-reativo das forças. Deve-se concluir que o homem está condenado a sentir, experimentar ou conhecer apenas o que há de reativo nas forças? A resposta de Deleuze é que não se pode concluir tão rapidamente que o homem esteja condenado definitivamente a sentir ou a experimentar somente o que há de reativo nas forças. Mas, adverte que seria necessária uma outra sensibilidade, um outro modo de sentir, algo que não se restringisse absolutamente a humanidade do homem, mas que se revelasse como força sobre-humana no próprio homem. Segundo Deleuze, Nietzsche chama essa outra maneira de sentir, outra maneira de privilegiar as coisas ou a existência, de super-homem. <sup>431</sup>

Aliás, uma boa maneira de se compreender essas declarações de Deleuze é acompanhar como o autor apresenta o segundo momento da exposição do eterno retorno: o eterno retorno - como pensamento ético e seletivo.

Um devir-ativo, afirma Deleuze, não podendo ser sentido ou conhecido, somente pode ser pensado, precisamente, como produto de uma seleção. <sup>432</sup> A seleção deve ser compreendida num duplo sentido: como atividade da força e como afirmação da vontade. Entretanto, é essencial descobrir quem faz a seleção ou quem serve de princípio seletivo. Segundo Deleuze, Nietzsche afirma que é o eterno retorno quem serve de princípio ao mesmo tempo em que seleciona. Mas, em que sentido se deve entender o eterno retorno como seletivo? É que o eterno retorno, na condição de pensamento, apresenta uma regra prática para a vontade. <sup>433</sup> “O eterno retorno dá à

---

<sup>431</sup> Idem, *ibidem*; p-53.

<sup>432</sup> Idem, *ibidem*; pp-56-57.

<sup>433</sup> Idem, *ibidem*.

vontade uma regra tão rigorosa quanto a regra kantiana. [...] O que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queiras seu eterno retorno.”<sup>434</sup>

A primeira exposição do eterno retorno, em seu aspecto cosmológico e físico, apresentava uma nova formulação da síntese especulativa: o ser afirma-se do devir, assim como um afirma-se do múltiplo. Mas, como pensamento ético e seletivo, o eterno retorno apresenta uma nova formulação da síntese prática. Segundo Deleuze, o eterno retorno, na condição de pensamento, não apenas seleciona, faz do querer algo completo. O que significa dizer que há dois momentos que acompanham a seleção: um primeiro que elimina da vontade “as pequenas compensações, os pequenos prazeres, as pequenas alegrias, tudo o que se concebe uma vez. Tudo o que se pode refazer no dia seguinte com a condição de se ter dito na véspera: - amanhã não farei mais...”<sup>435</sup> Trata-se de eliminar os estados menos desenvolvidos das forças reativas. Através do eterno retorno, é eliminado do querer tudo aquilo que deve cair fora do eterno retorno, já que esse pensamento faz do querer uma criação, efetua a equação querer = criar.

É preciso contar com um segundo momento da seleção. Mas, por quê? Porque há estados mais desenvolvidos das forças reativas que não são eliminados na primeira seleção. As forças reativas mais desenvolvidas, aquelas que conduzem seu poder até as últimas conseqüências, que encontram na vontade niilista um motor extremamente poderoso, resistem à primeira seleção, logo, “longe de cair fora do eterno retorno entram no eterno retorno e parecem retornar com ele.”<sup>436</sup>

Nesse sentido, a questão colocada por Deleuze é a seguinte: em que medida o eterno retorno pode ser considerado a forma excessiva do niilismo? É que o niilismo, fora do eterno retorno, permanece algo imperfeito. Somente, o eterno retorno

---

<sup>434</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>435</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>436</sup> Idem, *ibidem*.

torna a vontade niilista completa e inteira. O que significa um niilismo imperfeito? O que significa tornar a vontade niilista completa?

A questão se dá da seguinte forma; sabe-se que a vontade de nada se manifesta através de uma aliança com as forças reativas, sua essência é negar as forças ativas, conduzir as forças ativas a se negarem a si mesmas e a se voltar contra si. Ao mesmo tempo, é fundado o reino da conservação, do triunfo ou do contágio. Assim, é possível perceber que a vontade de nada é não somente a responsável pelo devir-reativo universal, mas o próprio devir-reativo das forças.

“Eis portanto em que sentido o niilismo por si mesmo é sempre incompleto, até mesmo o ideal ascético é o contrário do que se acredita, ‘é um expediente da arte de conservar a vida’; o niilismo é o princípio de conservação de uma vida fraca, diminuída, reativa; a depreciação da vida, a negação da vida formam o princípio à sombra do qual a vida reativa se conserva, sobrevive, triunfa e se torna contagiosa.”<sup>437</sup>

O que ocorre se relacionar a vontade de nada com o eterno retorno? Somente dessa forma, a aliança entre a vontade de nada e as forças reativa é quebrada. Isso é o que significa um niilismo completo ou perfeito, à medida que a aliança entre a vontade de nada e as forças reativas são quebradas, o elemento negativo de conservador passa a destruidor, de conservador de uma vida fraca ou reativa passa a destruidor das próprias forças reativas.<sup>438</sup>

“O niilismo, por e no eterno retorno, não se exprime mais como a conservação e a vitória dos fracos, mas como a destruição dos fracos, sua autodestruição. ‘Esse desaparecimento apresenta-se sob o aspecto de uma destruição, de uma seleção instintiva da força destrutiva...’ A vontade de destruir, expressão de um instinto ainda mais profundo da vontade de se destruir: a vontade de nada.”<sup>439</sup>

---

<sup>437</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>438</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>439</sup> Idem, *ibidem*.

Deleuze nota que é preciso um cuidado especial para não confundir o *voltar-se contra si* com a *destruição de si* ou a *autodestruição*. O voltar-se contra si exprime o processo segundo o qual uma força ativa se torna reativa. Ao contrário, quando se fala da autodestruição ou da destruição de si, trata-se do processo segundo o qual as próprias forças reativas são negadas, destruídas e conduzidas ao nada.

“As forças tornam-se ativas na medida em que as forças reativas se negam, suprimem-se em nome do princípio que ainda outrora assegurava sua conservação e seu triunfo. A negação ativa, a destruição ativa, é o estado dos espíritos fortes que destroem o que neles há de reativo, submetendo-o à prova do eterno retorno e submetendo-se a si mesmos a esta prova, com o risco de quererem o declínio de si mesmos: ‘é o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes, não lhes é possível fixar-se num juízo negativo, a negação ativa resulta de sua natureza profunda.’<sup>440</sup>

Segundo Deleuze, esta é a única maneira pela qual uma força reativa deve à ativa.<sup>441</sup> Através do segundo momento da seleção do eterno retorno, o devir-ativo das forças é produzido. É o tema da transmutação. Na medida em que a negação passa a negar as forças reativas, essa nova característica adquirida pela negação, já se mostra como sintoma de uma afirmação mais profunda, isto é, passa a exprimir um devir-ativo como poder de afirmar: transmutação quer dizer a afirmação no lugar da negação, assim como o ativo no lugar do reativo. Consequentemente, por mais longe que as forças reativas possam ir, ou por mais profundo que seja o devir-reativo das forças, elas não retornarão.

“O homem pequeno, mesquinho, reativo não voltará. Pelo e no eterno retorno, a negação, como qualidade da vontade de poder, transmuta-se em afirmação, torna-se uma afirmação da própria negação, torna-se um poder de afirmar, um poder afirmativo. É isto que Nietzsche apresenta como a cura de Zarathustra e também como o segredo de Dionísio: ‘O niilismo vencido por si mesmo’, graças ao eterno retorno.’<sup>442</sup>

---

<sup>440</sup> Idem, *ibidem*; pp-57-58.

<sup>441</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>442</sup> Idem, *ibidem*.

Assim, pode-se concluir que a diferença entre a primeira e a segunda seleção se estabelece do seguinte modo. Na primeira, tratava-se de eliminar do querer tudo aquilo que deveria cair fora do eterno retorno. Na segunda, há uma passagem bastante sutil e importante, pois o eterno retorno passa de um pensamento seletivo para um ser seletivo. “Trata-se de fazer, pelo eterno retorno, entrar no ser o que nele não pode entrar sem mudar de natureza. [...] Pois o eterno retorno é o ser e o ser é seleção. (seleção = hierarquia).”<sup>443</sup>

\*\*\*

---

<sup>443</sup> Idem, *ibidem*.

### PARTE III: CRÍTICA E NOVA IMAGEM DO PENSAMENTO

#### a) Sintomatologia, tipologia, genealogia:

Nota-se como a física e a biologia foram caracterizados por Deleuze como reativas na medida em que se limitavam a observar as coisas do lado das reações. Tal procedimento se justificava em função do triunfo das forças reativas. As forças reativas, portanto, destacavam-se como instrumento do pensamento niilista e como princípio das manifestações do niilismo. Assim, a física reativa mostrava-se uma física do ressentimento, da mesma forma que a biologia reativa. Entretanto, esse quadro não fica restrito somente à física ou a biologia, mas atinge todas as ciências do homem. Por todos os lados, é possível observar o “desenvolvimento da interpretação reativa e negativa dos fenômenos: a *utilidade*, a *adaptação*, a *regulação*, até mesmo o *esquecimento* servem de conceitos explicativos.”<sup>444</sup> Por todos os lados, manifesta-se o total desconhecimento das origens ou da genealogia das forças.<sup>445</sup>

“Dir-se-ia que o erudito tomou por modelo o triunfo das forças reativas e a ele quer subjugar o pensamento. Invoca seu respeito pelo fato e seu amor pela verdade. Mas o fato é uma interpretação; que tipo de interpretação? O verdadeiro exprime uma vontade; quem quer o verdadeiro? E o que quer aquele que diz: Eu procuro a verdade?”<sup>446</sup>

Segundo Deleuze, nunca se viu a ciência ir tão longe em suas investigações. Mas, não se orgulhe tão facilmente, pois, também, nunca se viu a ciência tão submissa a certos ideais ou à ordem estabelecida. A insensibilidade para com tudo o que é ativo,

---

<sup>444</sup> Idem, *ibidem*; pp-60-61.

<sup>445</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>446</sup> Idem, *ibidem*.

faz-se presente nas ciências do homem: “por exemplo, julga-se a ação por sua utilidade.”<sup>447</sup> Quem considera a ação a partir de sua utilidade, de seus motivos ou de suas conseqüências?<sup>448</sup> Deleuze responde que de certo não é quem age. Quem age não se preocupa em retirar algum tipo de vantagem, algum tipo de lucro, logo, não julga a ação a partir de sua utilidade. Só aquele que se coloca na condição de paciente ou espectador considera qualquer ação como algo que tem de ser avaliado a partir da vantagem que ele pode tirar dela. É justamente aquele que não age, que se vê no direito de extrair da ação um ganho qualquer. <sup>449</sup> “Pressentimos a fonte da “utilidade”: é a fonte de todos os conceitos passivos em geral, o ressentimento, nada mais do que o ressentimento. A utilidade serve-nos aqui de exemplo. ”<sup>450</sup>

A título de exemplo, volte-se a atenção para a lingüística. Parece que há uma tendência em avaliar a linguagem da perspectiva de quem ouve. Segundo Deleuze, Nietzsche anseia um outro projeto, uma outra filosofia, precisamente, uma filosofia ativa. Nesse caso, o segredo de uma palavra, de um termo, não se encontra colocado do lado de quem ouve: como o segredo da vontade do lado de quem obedece ou da força de quem reage. <sup>451</sup> Para Nietzsche, um termo só exprime algo desde que aquele que o enuncia quer algo ao dizê-lo. Toda a atenção se volta para a perspectiva de quem fala. “A lingüística ativa procura descobrir quem fala e quem nomeia. Quem se serve de tal termo, a quem ele a aplica inicialmente, a si mesmo, a alguém que ouve, a alguma outra coisa, e com que intenção? O que ele quer ao pronunciar tal palavra?” <sup>452</sup>

O que significa que a mudança do sentido de uma palavra ou de um conceito mostra que uma outra força ou uma outra vontade deles se apropriaram para

---

<sup>447</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>448</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>449</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>450</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>451</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>452</sup> Idem, *ibidem*.

outros fins. Conforme Deleuze, compreende-se mal o aspecto etimológico ou filológico presente na obra de Nietzsche se não se levar em consideração essa regra ou esse princípio: que forças? que vontade? Um bom exemplo pode ser encontrado em *A Genealogia da Moral*, obra na qual Nietzsche se esforça para descobrir a origem do termo *bom*, sobre o sentido do mesmo e suas respectivas transformações. Tratava-se de mostrar que o termo *bom*, inicialmente, havia sido criado pelos senhores que procuram aplicá-lo. Mas, de mostrar também que o mesmo termo, posteriormente, modifica radicalmente seu sentido, desde que os escravos passam a usá-lo em seu benefício: o qual dizia, ao contrário, são *maus*.<sup>453</sup>

Deleuze questiona o que definiria uma ciência ou uma filosofia como ativas, plena de conceitos ativos? A resposta é que somente uma ciência ou uma filosofia ativa são capazes de descobrir as forças ativas e “de reconhecer as forças reativas como o que elas são, isto é, como forças.”<sup>454</sup> Nesse sentido, elas se apresentariam a partir de três elementos.

“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 poder e na qualidade dessa vontade.”<sup>455</sup>

Para Deleuze, a ciência e a filosofia devem cravar uma unidade a partir desta concepção. “Mais ainda, a filosofia e a ciência têm sua unidade.”<sup>456</sup> O que significa que no momento em que a ciência abandonar seus conceitos passivos deixará de ser um positivismo. Isso quer dizer também que “a filosofia deixa de ser uma utopia,

---

<sup>453</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>454</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>455</sup> Idem, *ibidem*; p-62.

<sup>456</sup> Idem, *ibidem*.

um devaneio sobre a atividade que compensa esse positivismo.”<sup>457</sup> O filósofo do futuro é: **filósofo médico** - quem interpreta os sintomas; **filósofo artista** - quem modela os tipos; **filósofo legislador** - quem determina o nível ou a genealogia.<sup>458</sup>

## **b) A metafísica e a questão *Que é?* Nietzsche e as questões *O que?* *Quem?***

Quando a metafísica se propõe a descobrir a essência de alguma coisa, ela o faz a partir de uma maneira de formular a questão. Ela pergunta: Que é...? Segundo Deleuze, Sócrates e Platão são os responsáveis por essa maneira de formular a questão. O que significa que a metafísica, no sentido mais pleno da palavra, conquista toda a sua força a partir desses dois filósofos. Mas, é preciso retornar a Platão para descobrir o que esse modo de formular a pergunta supõe em termos de pensamento.

Nos diálogos, pode-se observar que Platão pergunta: que é o belo? Ou que é o justo? ou o que é... Opõe esse modo de formular a questão a uma outra qualquer.<sup>459</sup> Nesse sentido, os rivais de Sócrates aparecem personificados ora na figura de jovens rapazes, ora na figura de velhos teimosos, ora através dos famosos sofistas.<sup>460</sup> O que parece comum a todos eles, é responder a pergunta apontando exemplos do que seria justo ou do que seria belo. É dessa forma que se dá o triunfo de Sócrates sobre seus oponentes, pois tentar responder a pergunta que é belo? Ou que é justo?, citando o que é belo ou justo acidentalmente e segundo o devir, é um disparate. “Daí a distinção, cara a Platão, entre as coisas belas, que só são belas, por exemplo, acidentalmente e segundo o devir; e o Belo que é apenas belo, necessariamente belo, que é o belo segundo o ser e a

---

<sup>457</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>458</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>459</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>460</sup> Idem, *ibidem*.

essência. Por isto, em Platão, a oposição entre a essência e a aparência, entre o ser e o devir depende inicialmente de um modo de questionar, de uma forma de pergunta.”<sup>461</sup>

Deleuze faz algumas observações a respeito da estratégia usada por Platão que são dignas de atenção. Ele assevera que é preciso ver com certa precaução o triunfo de Sócrates sobre seus adversários e, ao mesmo tempo, perguntar se realmente o método socrático é tão proveitoso assim. Isso se explica em função de pelos menos três razões: primeiramente, porque esse método domina os diálogos aporéticos, quer dizer, aqueles onde reina o niilismo. Em segundo lugar, porque essa maneira de formular a pergunta, tendo como objetivo descobrir a essência de alguma coisa, talvez não seja a melhor e menos ainda a mais segura. Em terceiro, porque a forma como Platão mistura os sofistas com velhos teimosos ou jovens rapazolas parece ter por interesse ofuscar completamente uma outra forma de fazer a pergunta. Sem dúvida que “é uma tolice citar o que é belo quando lhes perguntam: o que é o belo?”<sup>462</sup> Entretanto, não se pode afirmar categoricamente que os sofistas fossem tolos ao ponto de confundir a pergunta *que é?*, dando como resposta *o que é...*<sup>463</sup>

“O sofista Hípias não era uma criança que se contentava em responder “o que” quando se lhe perguntava “que”. Ele pensava que a pergunta O que? era melhor enquanto pergunta, a mais apta a determinar a essência. Ela não remetia, como acreditava Sócrates, a exemplos isolados e sim à continuidade dos objetos concretos tomados em seu devir, no devir-belo de todos os objetos citáveis ou citados como exemplos. Perguntar o que é belo, o que é justo e não que é o belo, que é o justo, era então o fruto de um método elaborado que implicava uma concepção da essência original e toda uma arte sofística que se opunha à dialética. Uma arte empirista e pluralista.<sup>464</sup>

---

<sup>461</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>462</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>463</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>464</sup> Idem, *ibidem*; pp-62-63.

Para Deleuze, também os sofistas possuíam um método próprio que lhes permitia determinar a essência das coisas: método empirista e pluralista. A concepção de essência, considerada desse ângulo, difere radicalmente daquela prescrita pelo método dialético-socrático. Para os sofistas, tratava-se de considerar uma coisa qualquer a partir das forças que dela se apropriam ou da vontade em afinidade com as forças. As perguntas operatórias nesse caso são: *o que?* ou *quem?* “Quem se exprime, se manifesta, e mesmo se oculta nela?”<sup>465</sup> Pois, de acordo com Deleuze, “a essência é somente o sentido e o valor da coisa.”<sup>466</sup> Ou ainda, “a essência, o ser, é uma realidade perspectiva e supõe uma pluralidade.”<sup>467</sup>

Quando se recorre a um método empirista ou pluralista, quer descobrir de que perspectiva algo se mostra belo ou justo. Aquilo que não se mostra belo ou justo desse ângulo, de que outro ponto tornar-se-ia belo ou justo? Quais as forças? Qual a vontade?<sup>468</sup> Por todas essas razões, Deleuze pode dizer que a arte pluralista de forma alguma nega a essência.

“A arte pluralista não nega a essência, ela a faz depender em cada caso de uma afinidade de fenômenos e de forças, de uma coordenação de forças e de vontade. A essência de uma coisa é descoberta na força que a possui e que nela se exprime, desenvolvida nas forças em afinidade com esta, comprometida ou destruída pelas forças que nela se opõem e que podem prevalecer: a essência é sempre o sentido e o valor.”<sup>469</sup>

Não é preciso dizer que desse modo de colocar a pergunta decorre o método nietzscheano. Nietzsche encontra-se totalmente insinuado aí. Evitou-se mencionar o seu nome, foi porque se receava tornar redundante. Mas também, porque era preciso mostrar, que desde a antigüidade, já havia um método tão rigoroso quanto o

---

<sup>465</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>466</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>467</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>468</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>469</sup> Idem, *ibidem*.

formulado por Platão, capaz de determinar a essência das coisas se usando de uma arte empirista ou plural. No entanto, foi Nietzsche quem primeiro viu isso: é a questão trágica por excelência.<sup>470</sup>

“Sendo dados um conceito, um sentimento, uma crença, serão tratados como os sintomas de uma vontade que quer alguma coisa. O que quer aquele que diz isso, que pensa ou experimenta aquilo? Trata-se de mostrar que não poderia dizê-lo, pensá-lo ou senti-lo se não tivesse tal vontade, tais forças, tal maneira de ser. O que quer aquele que fala, que ama ou que cria? E, inversamente, o que quer aquele que pretende o lucro de uma ação que não faz, aquele que apela para o “desinteresse”? E mesmo o homem ascético? E os utilitaristas com seu conceito de utilidade? E Schopenhauer, quando forma o estranho conceito de negação da vontade? Seria a verdade? Mas o que querem enfim os procuradores da verdade, aqueles que dizem: eu procuro a verdade?”<sup>471</sup>

O que Deleuze pretende com essas declarações? Mostrar que a vontade, o querer, não é um ato qualquer. Que todas as ações, sentimentos, pensamentos, em suma, tudo aquilo que experimenta, mantém-se entrelaçado com um elemento genético e crítico: a vontade. O que Deleuze pretende sublinhar igualmente é que a vontade, vontade de poder, passa a figurar um método, extremamente rigoroso. Trata-se de “referir um conceito à vontade de poder para dele fazer o sintoma de uma vontade sem o qual ele não poderia nem mesmo ser pensado (nem o sentimento ser experimentado, nem a ação empreendida).”<sup>472</sup> A primeira definição que Deleuze dá a esse método, é o método trágico. A segunda emprestada pelo autor, é o método de dramatização. É verdade que o termo dramatização pode levar o leitor a se equivocar facilmente. E por quê? Porque se observou que a definição inicial empregada por Nietzsche em *Origem da Tragédia*, ao conceito de trágico, era a de drama. Mas Nietzsche abandona completamente essa idéia, uma vez que a noção de drama situava o conceito de trágico

---

<sup>470</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>471</sup> Idem, *ibidem*; p-64.

<sup>472</sup> Idem, *ibidem*.

nas malhas da dialética ou do cristianismo. É tendo em vista esse aspecto, presente na obra de Nietzsche, que Deleuze se vê na obrigação de fazer a seguinte advertência: “Ele próprio é o método trágico. Ou, mais precisamente, se tirarmos do termo “drama” todo o pathos dialético e cristão que compromete seu sentido, é o método de dramatização.”<sup>473</sup>

É indispensável que se livrem totalmente dos contra-sensos de supor que a vontade quer um objetivo, um objeto ou um fim: os fins, os objetos, os objetivos, os motivos são somente sintomas, nada mais que sintomas. <sup>474</sup> Mas, o que quer uma vontade? Uma vontade quer, conforme a qualidade que lhe corresponde, afirmar a sua própria diferença ou negar aquilo que lhe difere. O que uma vontade quer é sempre qualidades, sua própria qualidade conjugada com a qualidade das forças em relação. <sup>475</sup> Deleuze esclarece que cada vez que se coloca a pergunta “o que quer aquele que pensa isso?”<sup>476</sup> não se divorciada pergunta - *o que?* - simplesmente lhe dá uma regra rigorosa e a torna parte de um método. O mesmo deve-se creditar à questão *quem?*. “Que? gritei com curiosidade. – Quem? deverias perguntar! Assim falou Dionísio, depois calou-se da maneira que lhe é peculiar, isto é, como sedutor.”<sup>477</sup>

Através da sofística, descobre-se uma outra maneira de formular a pergunta: um método que se opõe ao método dialético-socrático de conceber a essência. Entretanto, deve-se notar que a pergunta *O que?* corresponde a questão *Quem?*. Assim, pode-se considerar o método sofístico como a primeira tentativa real de se opor ao método dialético-socrático que, através de Nietzsche, o projeto é ampliado e levado às últimas conseqüências.

---

<sup>473</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>474</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>475</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>476</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>477</sup> Nietzsche, *VS, projeto de prefácios*, 10.

“Dionísio é querer, Dionísio é aquele que... A pergunta: O que? encontra sua instância suprema em Dionísio ou na vontade de poder; Dionísio, a vontade de poder, é quem a preenche todas vezes em que é colocada. Não se perguntará “quem quer?”, “quem interpreta?”, “quem avalia?”, pois sempre e em toda parte a vontade de poder é quem.”<sup>478</sup>

Quem se manifesta, exprime-se, pensa, se oculta...? A resposta seria insatisfatória se recorresse a exemplos que não passam de sintomas. A resposta deve ser dada através da determinação de um tipo. O que seria um tipo? A resposta de Deleuze é que “um tipo é constituído precisamente pela qualidade da vontade de poder, pela nuance dessa qualidade e pela relação de forças correspondentes; todo o resto é sintoma.”<sup>479</sup> O que uma vontade, realmente, quer é um tipo: tipo de quem fala, de quem pensa, de quem age ou reage. É o método de dramatização.

A pergunta: o que quer aquele que procura a verdade? - corresponde igualmente uma outra - quem procura a verdade? Segundo Deleuze, essa constitui a única forma de descobrir o que? ou quem? Visa à verdade, mas é também o único método que condiz com o projeto nietzscheano: “método diferencial, tipológico e genealógico.”<sup>480</sup>

Deleuze ainda faz uma última observação. Que o método de dramatização deve permitir ultrapassar todo e qualquer aspecto antropológico, pois se o triunfo das forças reativas diz respeito àquilo que há de propriamente humano nas coisas, talvez, através do método de dramatização, encontre-se a possibilidade de descobrir uma outra qualidade da vontade de poder em condições de transmutar as nuances demasiado humanas.<sup>481</sup>

---

<sup>478</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; p-63.

<sup>479</sup> Idem, *ibidem*; pp-64-65.

<sup>480</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>481</sup> Idem, *ibidem*.

“Nietzsche diz: o desumano e o sobre-humano. Uma coisa, um animal, um deus não são menos dramatizáveis do que um homem ou do que determinações humanas. Eles também são as metamorfoses de Dionísio, os sintomas de uma vontade que quer alguma coisa. Também exprimem um tipo, um tipo de forças desconhecido do homem.”<sup>482</sup>

### **c) Contra-sensos sobre a vontade de poder:**

É preciso eliminar de uma vez por todas certos contra-sensos a respeito do conceito de vontade de poder. Na vontade de poder, não é a vontade que quer o poder, não é a vontade que deseja ou visa o poder, que se serve do poder como seu móvel. De acordo com Deleuze, Nietzsche acredita que a vontade de poder é um conceito novo e que ele é o grande responsável por sua introdução na filosofia. “Conceber a psicologia, como eu o faço, como uma morfologia e uma genética da vontade de poder, é uma idéia que nem sequer tocou o pensamento de ninguém, admitindo-se que se possa em tudo o que foi escrito adivinhar também o que foi deixado em silêncio.”<sup>483</sup>

Sem dúvida que alguém poderia dizer que o conceito de vontade de poder não parece algo criado por Nietzsche, não parece ser um tema que só apareceu na filosofia em função dele, pois, antes de Nietzsche, já se falava da vontade de poder ou de alguma coisa parecida. Quanto àqueles que se referiram ao tema da vontade de poder, depois do filósofo alemão, eles podem ter sido fiéis ou não ao autor.

Não obstante a afirmação de Deleuze é que nem estes últimos se mostram como discípulos de Nietzsche e nem os primeiros como seus mestres. E por quê? Porque toda vez que se dirigiram ao tema da vontade de poder, não deixaram de aplicá-la num sentido absolutamente condenado pelo filósofo, considerando o poder como

---

<sup>482</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>483</sup> Nietzsche, *Para Além de Bem e Mal*; 23.

objetivo ou como o motor essencial da vontade. Para Deleuze, toda vez que se compreende a vontade de poder dessa forma se sujeita a pelo menos três contra-sensos. O primeiro contra-senso é considerar o poder como sendo o objeto de uma representação. Isto significa que quando se afirma que a vontade quer ou deseja o poder, estabelece uma regra segundo a qual “todo poder é representação e toda representação é a do poder. O objetivo da vontade é também o objeto da representação e inversamente.”<sup>484</sup> Em Hobbes, Hegel e Adler, diz Deleuze, o poder mostra-se como objeto de representação ou de reconhecimento.<sup>485</sup> “Em Hobbes, o homem no estado de natureza quer ver sua superioridade representada e reconhecida pelos outros; em Hegel, a consciência quer ser reconhecida por um outro e representada como consciência de si; em Adler ainda, trata-se da representação de uma superioridade que compensa, se for o caso, a existência de uma inferioridade orgânica.”<sup>486</sup>

Deleuze quer mostrar que em tais casos o que se tem em vista é algum tipo de comparação material que se apóia na consciência. Mas também, que a vontade de poder passa a depender totalmente de motivos que se mostram indispensáveis para tal comparação: “a vaidade, o orgulho, o amor-próprio, a ostentação, ou mesmo um sentimento de inferioridade.”<sup>487</sup> Assim, é necessário utilizar o método nietzscheano para descobrir o que querem todos aqueles que insistem em relacionar poder com representação ou poder com reconhecimento. É o que Deleuze faz. “Quem concebe a vontade de poder como uma vontade de se fazer reconhecer? Quem concebe o próprio poder como o objeto de uma reconhecimento? Quem quer essencialmente representar-se como superior e até mesmo representar sua inferioridade como superioridade?”<sup>488</sup>

---

<sup>484</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, pp-65-66.

<sup>485</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>486</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>487</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>488</sup> Idem, *ibidem*.

A resposta de Deleuze é que o escravo ou o doente é quem... Portanto, só o escravo possui esse interesse doentio de representar a superioridade de uma coisa. Em Hobbes, Hegel e Adler, é um mesmo sentimento que anima suas definições da vontade: um sentimento de escravo. O que leva Deleuze a concluir que tudo o que foi apresentado como poder não passou de uma idéia de escravo. “Idéia que o escravo faz de si mesmo quando se imagina no lugar do senhor.”<sup>489</sup> Imagem do escravo tal como ele é, a partir do seu triunfo.

Mas, a questão que é levantada por Deleuze é: como explicar que a filosofia possa ter assumido totalmente essa falsa imagem do poder, uma imagem do senhor que não passa de um escravo vitorioso? Segundo Deleuze, trata-se do grande golpe ilusionista aplicado pela dialética. Incluindo o escravo no senhor, inferi-se que a verdade do senhor encontra-se na do escravo.<sup>490</sup> Entretanto, sublinha Deleuze, tudo não passou de um diálogo entre escravos. Escravos vencedores ou vencidos.

“A mania de representar, do ser representado, de se fazer representar, de ter representantes e representados, é a mania comum a todos os escravos, a única relação que concebem entre si, a relação que impõem com eles, seu triunfo. A noção de representação envenena a filosofia: ela é o produto direto do escravo e da relação entre escravos, constitui a pior interpretação do poder, a mais medíocre e a mais baixa.”<sup>491</sup>

O segundo contra-senso, mencionado por Deleuze, é que sempre que se torna o poder como um objeto de representação, submete-lo a regra no qual uma coisa é representada ou não, reconhecida ou não.<sup>492</sup> Onde se encontraria os critérios necessários para sustentar essa imagem do poder? Somente, os valores em curso servem como critério para sustentar essa imagem do poder, apenas os valores admitidos corroboram

---

<sup>489</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>490</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>491</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>492</sup> Idem, *ibidem*.

tal imagem.<sup>493</sup> Nesse caso, passa a desfrutar de uma concepção da vontade que é a pior possível: a vontade de poder como “vontade de fazer-se atribuir valores em curso numa sociedade dada (dinheiro, honras, poder, reputação). Mas, quem conhece o poder como a aquisição de valores atribuíveis?”<sup>494</sup> Já se sabe quem é essa figura, totalmente dependente dos valores atribuídos, esse que é incapaz de criar novos valores, portanto, que só se atribui a si mesmo o que lhe reconhecem: o escravo, o homem comum. “Eis o que parece sintomático nessa filosofia da vontade: o conformismo, o desconhecimento absoluto da vontade de poder como criação de valores novos.”<sup>495</sup>

Mas, o terceiro contra-senso depende do segundo. Isto quer dizer que desde que se interpreta a vontade de poder como vontade de fazer-se atribuir valores em curso, faz - lá depender sempre de um combate ou de uma luta, pois é próprio dos valores estabelecidos se definirem ao fim de um combate ou de uma luta, seja ela se dando secretamente ou abertamente. Segundo Deleuze, em Hobbes e Hegel, a vontade de poder pressupõe um combate, pois o combate determina aqueles que devem se beneficiar dos valores em curso.<sup>496</sup> “É próprio dos valores estabelecidos serem postos em jogo numa luta, mas é próprio da luta referir-se sempre a valores estabelecidos: a luta pelo poder, luta pelo reconhecimento ou luta pela vida, o esquema é sempre o mesmo. [...] Quão estranhas são a Nietzsche e à sua concepção da vontade de poder as noções de luta, de guerra, de rivalidade ou mesmo de comparação.”<sup>497</sup>

É verdade que a luta é um pretexto bastante usado por Nietzsche em seus escritos, que ele de forma alguma nega a existência da luta. Mas, é preciso descobrir até que ponto Nietzsche se refere à mesma como o meio segundo o qual os valores são

---

<sup>493</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>494</sup> Idem, *ibidem*; p-67.

<sup>495</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>496</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>497</sup> Idem, *ibidem*.

criados, até que ponto os senhores dependem da luta para criar novos valores. Para Deleuze, os únicos valores que a luta é capaz de criar são os do escravo, pois “a luta nunca é a expressão ativa das forças, nem a manifestação de uma vontade de poder que afirma, assim como seu resultado não exprime o triunfo do senhor ou dos fortes.”<sup>498</sup> Segundo Deleuze, a luta é somente a maneira pela qual a moral escrava prepondera sobre a moral aristocrática<sup>499</sup> ou os fracos levam vantagem sobre os fortes porque possuem o maior número.<sup>500</sup> É nesse sentido que Nietzsche mantém-se contrário às teses defendidas por Darwin que acaba confundindo luta e seleção, não vê que a luta apresenta um resultado totalmente contrário e que a seleção é dos fracos e não dos fortes.<sup>501</sup> “Demasiado polido para lutar, diz Nietzsche sobre si mesmo”<sup>502</sup>, em *Ecce Homo*.

Ao que remete a apresentação feita por Deleuze desses três contra-sensos produzidos pelas filosofias da vontade? É claro que, imediatamente, visa tentar desfazer toda e qualquer associação que possa ser feita entre as definições dadas por alguns filósofos ao conceito de vontade e o que Nietzsche denomina como vontade de poder. Mas será que se pode crer que a exposição alcançou o seu fim? Seguramente, não, uma vez que ainda resta mostrar qual é o lugar que Schopenhauer ocupa nesse cenário.

Conforme Deleuze, é preciso ter claro o tom altamente desalentador, triste, lamentável que acompanha a definição dada por alguns filósofos ao conceito de vontade. Isto quer dizer que todos aqueles que vislumbraram a essência da vontade não deixaram de sofrer diante de tal descoberta, não deixaram de concluir que era necessário evitar seus efeitos. Desfrutar de seus desígnios significava se ver diante de

---

<sup>498</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>499</sup> Ver primeira dissertação de *A Genealogia da Moral*.

<sup>500</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; p-67.

<sup>501</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>502</sup> Idem, *ibidem*.

uma situação impossível de ser vivida, situação praticamente insuportável ou irreal.<sup>503</sup> Mas, foi visto o porquê disso ocorrer: “Ao fazerem da vontade uma vontade de poder no sentido de “desejo de dominar”, os filósofos divisam o infinito nesse desejo; ao fazerem do poder o objeto de uma representação, divisam o caráter irreal de tal representado; ao engajarem a vontade de poder num combate divisam a contradição na própria vontade.”<sup>504</sup>

O que fica manifesto nessas interpretações é o aspecto contraditório que se coloca na vontade. Todas as vontades reenviam a situações contraditórias, ou, o que dá no mesmo, tudo aquilo que é contraditório é fonte das vontades. É nesse sentido que os filósofos crêem ser necessários impor limitações à vontade, limitações de natureza racional ou contratual, única maneira de tornar a vontade possível de ser vivida ou de acabar com suas contradições.<sup>505</sup>

Qual o lugar que Schopenhauer poderia ocupar nesse cenário? Para Deleuze, não se pode dizer que o conceito de vontade, formulado por Schopenhauer, possa ser uma novidade, pois o brilhantismo de Schopenhauer estaria muito mais ligado ao fato do autor ter conduzido às últimas conseqüências a noção antiga. Em vez de se dar por satisfeito com uma pseudo-essência da vontade, Schopenhauer torna a vontade à essência das coisas, faz da vontade um mundo, mas um mundo visto de dentro.<sup>506</sup> “A vontade tornou-se a essência em geral. Mas, conseqüentemente, o que ela quer (sua objetivação) tornou-se a representação, a aparência em geral. Sua contradição tornou-se a contradição original: como essência ela quer a aparência na qual se reflete.”<sup>507</sup>

---

<sup>503</sup> Idem, *ibidem*, p-68.

<sup>504</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>505</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>506</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>507</sup> Idem, *ibidem*.

Segundo Deleuze, é possível observar a existência de um caráter propriamente místico que acompanha a definição schopenhaueriana da vontade. Isso parece ter começado com Kant, pois quando a vontade se torna a essência das coisas, ou o mundo visto internamente, acredita-se que a distinção dos dois mundos, antes recorrente à metafísica, fora abolido. Isto significa que o mesmo mundo, a partir desse momento, torna-se sensível e supra-sensível. Nega-se a antiga distinção dos dois mundos, a substitui por uma distinção entre interior e exterior. No entanto, o que continua operando plenamente são as antigas categorias: essência e aparência. Tornar a vontade essência do mundo, como faz Schopenhauer, ainda leva a pensar o mundo como uma ilusão, uma aparência ou uma representação.<sup>508</sup> “Uma limitação da vontade não bastará, portanto, para Schopenhauer. É necessário que a vontade seja negada, que ela própria se negue. [...] Schopenhauer nos ensina que uma limitação racional ou contratual da vontade não é o suficiente, que é preciso chegar à supressão mística.”<sup>509</sup>

#### **d) A criação e a alegria como princípios da vontade de poder:**

A filosofia da vontade, tal como é formulada por Nietzsche, não somente permite a destruição da antiga, mas deve ultrapassá-la totalmente. Nietzsche dá ao conceito de vontade dois princípios que de forma alguma se mostrava presente nas formulações metafísicas: querer = criar, vontade = alegria.<sup>510</sup> É verdade que tais princípios, num primeiro momento, podem parecer estranhos, confusos ou sem grande importância para uma filosofia da vontade. Ainda mais se tiver em vista o modo como o conceito figurou na história da filosofia. No entanto, uma boa maneira de apreender a

---

<sup>508</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>509</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>510</sup> Idem, *ibidem*; p-69.

significação e a precisão desses dois princípios, seria anexá-los ao projeto crítico nietzscheano, ao modo pelo qual Nietzsche opõe sua concepção da vontade de poder às concepções anteriores da vontade.<sup>511</sup>

Na seção anterior, observaram-se os contra-sensos cometidos por alguns filósofos no momento em que se dispunham a discorrer sobre o tema da vontade. Para eles, o poder era algo visado pela vontade, logo, o poder tornava-se objeto de uma representação. O poder era filiado à atribuição dos valores estabelecidos, o que significava que tudo o que se arriscava era esses próprios valores. Finalmente, a vontade era identificada com a contradição e com a dor da contradição. <sup>512</sup> “Contra esse acorrentamento da vontade, Nietzsche anuncia que querer liberta; contra a dor da vontade, anuncia que a vontade é alegre. Contra a imagem de uma vontade que sonha fazer-se atribuir valores estabelecidos, Nietzsche anuncia que querer é criar os valores novos.” <sup>513</sup>

Como entender, mais claramente, essa idéia que coloca a vontade de poder na contracorrente das concepções anteriores da vontade? O problema é que quando se diz que a vontade quer o poder, como fizeram alguns filósofos, diz-se igualmente que a vontade supõe em sua origem e essência um certo antropomorfismo. Com relação à vontade de poder, a trama se dá de uma outra maneira. A vontade de poder não significa que a vontade queira o poder. Está eliminado, portanto, qualquer tipo de antropomorfismo que possa corromper o sentido empregado por Nietzsche à vontade de poder. Segundo Deleuze, na vontade de poder não é a vontade que quer o poder, mas “o

---

<sup>511</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>512</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>513</sup> Idem, *ibidem*.

poder é **quem** quer na vontade: o poder é o elemento genético e diferencial na vontade.”<sup>514</sup>

É preciso compreender a vontade de poder como sendo eminentemente criadora. Quando se diz que o poder é quem quer na vontade, se diz igualmente que não há nenhum tipo de conciliação possível entre poder e representação. Para Deleuze, o poder não é representado, interpretado ou avaliado. É o poder quem interpreta, avalia ou quer e o que ele quer é o que resulta do elemento genético. <sup>515</sup> “O elemento genético (poder) determina a relação da força com a força e qualifica as forças em relação. Elemento plástico, ele se determina ao mesmo tempo em que determina e se qualifica ao mesmo tempo em que qualifica. O que a vontade de poder quer é tal relação de forças, tal qualidade de forças. E também tal qualidade de poder: afirmar, negar.”<sup>516</sup>

Com o objetivo de esclarecer essas idéias, é preciso lembrar como Deleuze definiu a vontade de poder, sendo esse elemento genealógico, elemento diferencial e genético das forças. A vontade de poder era responsável pela diferença de quantidade das forças em relação e pela qualidade respectiva das forças. De acordo com a diferença de quantidade, as forças eram dominantes ou dominadas; conforme sua qualidade, as forças eram ativas ou reativas. Lembre-se também de que todo e qualquer fenômeno era explicado a partir das relações de forças existentes. Um fenômeno não passava de sintoma dessas relações, exprimia precisamente qualidades de forças e de poder, remetia a um tipo de forças e querer: tipo ativo ou reativo, vontade afirmativa ou negativa. Como se pode ver, é o tema da interpretação e da avaliação que está em jogo. Mas, a pergunta é: de onde um tipo de força qualquer retira todo o seu sentido e valor? Ou ainda, de qual elemento deriva toda a significação de um sentido e o valor do valor?

---

<sup>514</sup> Idem, *ibidem*; p-69-70.

<sup>515</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>516</sup> Idem, *ibidem*.

É da vontade de poder que um tipo retira toda a significação de seu sentido e todo o valor de seu valor. É a vontade de poder que doa a significação de um sentido qualquer ou o valor de um valor qualquer. “É assim que a vontade de poder é essencialmente criadora e doadora: ela não aspira, não procura, não deseja, sobretudo não deseja o poder. Ela dá: o poder é, na vontade, algo inexprimível (móvel, variável, plástico); o poder é, na vontade, como “a virtude que dá”; a vontade, pelo poder, é ela própria doadora de sentido e de valor.”<sup>517</sup>

Outro ponto referente ao conceito de vontade de poder é preciso ser esclarecido. Esse diz respeito à incerteza dela ser una ou múltipla. Observou-se que no final do primeiro capítulo foi evitado qualquer tipo de resposta rápida para essa questão. Afirmou-se que a vontade de poder deveria ser entendida como elemento plástico, como inseparável dos casos que a determina, ao mesmo tempo em que é determinada pelos mesmos. Com relação a isso, estava-se correto. Mas, a observação que Deleuze faz a esse respeito é que se deve evitar levantar a pergunta acerca da unidade ou multiplicidade da vontade de poder, pois tal questão poderia criar um contra-senso sobre a filosofia nietzscheana.<sup>518</sup> Segundo Deleuze, “[...] assim como o eterno retorno é o ser, mas o ser que se afirma do devir, a vontade de poder é o um, mas o um que se afirma do múltiplo. Sua unidade é a do múltiplo e só se diz do múltiplo. O monismo da vontade de poder é inseparável de uma tipologia pluralista.”<sup>519</sup>

A vontade de poder deve ser vista não somente como o elemento apto a criar o sentido e os valores, mas como o elemento crítico. É preciso ter em mente que quando Deleuze apresentava, na tipologia de forças, uma determinada qualidade das forças, ele procurava mostrar que um tipo de força não implicava apenas uma qualidade

---

<sup>517</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>518</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>519</sup> Idem, *ibidem*.

de força, mas uma relação entre forças qualificadas. Lembre-se de que a essência da força se definia a partir de sua diferença de quantidade com outras forças e que a qualidade era justamente a diferença de quantidade das forças em relação. Quando Deleuze se referia à qualidade ativa das forças, ele indicava a existência não somente de forças ativas, mas, sobretudo, um sistema hierarquizado em que havia a preponderância das forças ativas sobre as forças reativas que eram forçadas a serem acionadas. Com respeito às forças reativas, o processo era similar. Um tipo reativo significava um sistema pelo quais as forças reativas levavam a melhor, ou seja, triunfando e separando as forças ativas do seu poder. Desse modo, afirma Deleuze, que um tipo implica necessariamente certa qualidade de poder sem o qual não há como uma força preponderar sobre outra. <sup>520</sup> “Alto e nobre designam para Nietzsche a superioridade das forças ativas, sua afinidade com a afirmação, sua tendência para subir, sua leveza. Baixo e vil designam o triunfo das forças reativas, sua afinidade com o negativo, seu peso.” <sup>521</sup>

De acordo com Deleuze, há fenômenos que só podem ser interpretados ou avaliados exprimindo precisamente o triunfo das forças reativas. O que significa que há certas coisas que só podem ser ditas, pensadas, sentidas ou avaliadas a partir desse tipo de forças. <sup>522</sup> E a pergunta é inevitável: “não seria o caso do fenômeno humano em seu conjunto?” <sup>523</sup> Se alguns atos, normalmente, são classificados como errados ou certas atitudes designadas como tolas, é preciso observar que tanto o erro como a tolice pressupõem um determinado estado de alma: a baixeza. É isso que Deleuze, em capítulos anteriores, esforçava-se para mostrar quando apresentava a inseparabilidade da tipologia das forças com a doutrina da vontade de poder que o projeto crítico

---

<sup>520</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>521</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>522</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>523</sup> Idem, *ibidem*.

encerrado pela genealogia dos valores poderia ser conduzido tanto de um ponto de vista baixo ou escravo, quanto de uma perspectiva alta ou nobre.

A questão que Deleuze procura levantar é a seguinte: por quê os valores nobres valem mais do que os valores escravos? O que exatamente nos autoriza a valorizar mais os valores nobres que os valores escravos? Segundo Deleuze, é impossível alcançar uma resposta adequada a essa pergunta se considerar apenas vontade de poder abstratamente, se tiver em vista somente as duas qualidades contrárias que vigoram na mesma, a afirmação ou a negação, ainda assim, a dúvida persistirá. Por quê a afirmação é mais importante que a negação? Deleuze pede que se volte à atenção para a prova do eterno retorno, pois, somente, a partir dessa prova, é possível encontrar uma solução viável para o problema.

“Vale mais e vale absolutamente o que retorna, o que agüenta retornar, o que quer retornar. Ora, a prova do eterno retorno não deixa subsistirem as forças reativas nem o poder de negar. O eterno retorno transmuta o negativo: faz do pesado algo leve, faz passar o negativo para o lado da afirmação, faz da negação um poder de afirmar. Mas, precisamente, a crítica é a negação sob essa forma nova: destruição tornada ativa, agressividade profundamente ligada à afirmação.”<sup>524</sup>

O projeto crítico apoia-se na idéia de uma destruição completa de seu oponente, o crítico ou o criador de novos valores é totalmente agressivo. “A crítica é a destruição como alegria a agressividade do criador.”<sup>525</sup> O que significa que o crítico ou criador de valores é necessariamente um destruidor dos valores estabelecidos, ele é destruidor dos valores reativos, destruidor de toda e qualquer baixeza.

---

<sup>524</sup> Idem, *ibidem*; p-71.

<sup>525</sup> Idem, *ibidem*.

### e) O projeto crítico a partir de Nietzsche e Kant:

Segundo Deleuze, *A Genealogia da Moral* é o livro mais sistemático da obra nietzscheana. Isso se explica por dois motivos: primeiramente, porque Nietzsche não apresenta, como em outras obras, um conjunto de aforismos ou um pñem, mas, a chave para a interpretação dos aforismos e avaliação do poema.<sup>526</sup> Em segundo lugar, Nietzsche analisa minuciosamente o modo pelo qual as forças reativas triunfam e a partir de que princípio triunfam: ressentimento, má consciência, ideal ascético que representam não somente as figuras do triunfo das forças reativas, mas as formas do niilismo. Deleuze acredita que essas duas características de *A Genealogia da Moral* não são por acaso.<sup>527</sup> “O que é que opñe obstáculo à arte da interpretação e da avaliação, o que é que desnatura a genealogia e inverte a hierarquia senão a pressão das próprias forças reativas? Os dois aspectos de *A Genealogia da Moral* formam então a crítica.”<sup>528</sup>

O texto *A Genealogia da Moral* encontra-se montado da seguinte maneira: na primeira dissertação, Nietzsche mostra que o ressentimento não se encontra desvinculado de uma vingança imaginária ou de uma desforra de natureza espiritual. Para Deleuze, a apresentação do ressentimento implica um paralogismo, ou seja, “paralogismo da força separada do que ela pode.”<sup>529</sup> Na segunda, Nietzsche explicita que a má consciência é inseparável de ocorrências de natureza espiritual ou imaginária. Conforme Deleuze, a má consciência revela-se por natureza antinômica, isto é, trata-se de “uma força que se volta contra si mesma.”<sup>530</sup> Na terceira, Nietzsche expñe que o

---

<sup>526</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>527</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>528</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>529</sup> Idem, *ibidem*; p-72.

<sup>530</sup> Idem, *ibidem*.

ideal ascético é fruto da mais profunda mistificação, a do ideal. Segundo Deleuze, é esse ideal que fundamenta “todas as ficções da moral e do conhecimento.”<sup>531</sup>

Mas, por quê a estrutura formal de *A Genealogia da Moral* parece tão importante para a análise deleuzeana? Deleuze crê que a maneira como *A Genealogia da Moral* foi estruturada não só não é casual, como visa algo. Em suma, o que Deleuze pretende defender é que Nietzsche em *A Genealogia da Moral* teve como interesse reparar a Crítica da Razão Pura.<sup>532</sup>

“Paralogismo da alma, antinomia do mundo, mistificação do ideal: Nietzsche acredita que a idéia crítica e a filosofia são a mesma coisa, mas que Kant precisamente não realizou essa idéia, que a comprometeu e a estragou não apenas na aplicação, mas no próprio princípio. [...] A idéia de que Kant não tenha realizado a crítica é, inicialmente, uma idéia nietzscheana. Mas Nietzsche não confia em ninguém além dele próprio para conceber e realizar a verdadeira crítica. E esse projeto é de grande importância para a história da filosofia, pois não se volta apenas contra o kantismo, com o qual rivaliza, mas contra a ascendência kantiana, à qual se opõe com violência.”<sup>533</sup>

Como entender, mais claramente, essa idéia de Deleuze que coloca o projeto crítico nietzscheano como uma réplica ao projeto crítico kantiano? Aliás, Deleuze não situa o projeto crítico nietzscheano somente contra o kantismo, mas o coloca contra toda a ascendência kantiana. Segundo Deleuze, de Kant à Feuerbach, sem esquecer, evidentemente, Hegel, a crítica não passou de uma arte que visava à reapropriação de algo. Há momentos em que é o espírito, a consciência de si que se apropria de coisas ou idéias. Em outros casos, é o próprio homem que se apropria de determinações as quais o haviam privado. Mas, o que exatamente fundamenta todos esses projetos? Para Deleuze, a resposta estaria na dialética.

---

<sup>531</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>532</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>533</sup> Idem, *ibidem*.

O que perturba Deleuze é que se aponta para a razão, para o espírito, para a consciência de si, para o homem a responsabilidade direta pela crítica, porém, não se sabe exatamente **o que?** Ou **quem?**, realmente, dirige-a. Todos esses conceitos parecem extremamente abstratos, não passando de abstrações. Para Deleuze, o importante é saber que forças ou qual a vontade encontra-se na base desses projetos.

“Não nos dizem quem é o homem, quem é o espírito. O espírito parece esconder forças prontas a se reconciliarem com qualquer poder, Igreja ou Estado. Quando o homem pequeno se reapropria das coisas pequenas, quando o homem reativo se reapropria das forças reativas, acredita-se que a crítica tenha feito grandes progressos, que ela tenha, por isso mesmo, provado sua atividade? Com que direito ele conduziria a crítica se ele é o ser reativo?”<sup>534</sup>

Segundo Deleuze, todos esses equívocos possuem um ponto de partida que encontraria em Kant suas mais altas expressões. O problema é que a crítica kantiana não possui uma instância ativa realmente capaz de conduzi-la a bom termo. “Esgota-se em compromissos: nunca nos faz superar as forças reativas que se exprimem no homem, na consciência de si, na razão, na moral, na religião. [...] Faz dessas forças algo ainda um pouco mais nosso.”<sup>535</sup>

Deleuze observa que com Nietzsche e Kant se dá o mesmo que com Marx e Hegel. Se no caso de Nietzsche, trata-se de recolocar a crítica de pé, em relação a Marx, trata-se de recolocar a dialética de pé. Tal analogia em vez de aproximá-los, separa-os ainda mais. Deleuze acredita que a dialética é um produto da crítica kantiana, sendo assim, jamais “teria havido a necessidade de recolocar a dialética de pé, nem de modo algum ‘fazer dialética’, se a própria crítica não estivesse inicialmente de cabeça para baixo.”<sup>536</sup>

---

<sup>534</sup> Idem, *ibidem*; p-72-73.

<sup>535</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>536</sup> Idem, *ibidem*.

Até o momento, procurou-se mostrar em que Deleuze se apóia quando faz do projeto crítico nietzscheano uma espécie de réplica ou retomada do projeto crítico kantiano. Mas ainda, não se sabe como Deleuze concebe a crítica kantiana, o que ele considera importante ou desprezível em todo esse empreendimento. Esse filósofo possui uma idéia muito bem formada a esse respeito e é justamente essa idéia que se irá explicitar.

Para Deleuze, Kant foi o primeiro filósofo que entendeu a crítica como sendo total e positiva. A crítica deveria ser total, porque nada, absolutamente nada, poderia escapar-lhe. Mas também, deveria ser positiva, pois a crítica não limitava o poder do conhecimento sem liberar outros poderes, a propósito, poderes até então negligenciados.<sup>537</sup> Outro aspecto observado por Deleuze é que Kant mostrou-se genial ao conceber seu projeto a partir de uma crítica imanente. O que significa que não cabia promover a crítica da razão via sentimento ou experiência, não cabia recorrer a instâncias exteriores. Os erros da razão, se eles existem, não são provenientes do corpo, dos sentidos ou das paixões. Na verdade, o problema não se situa absolutamente nos erros, pois são produto de algo mais profundo. O grande problema é que a razão é capaz de engendrar ilusões em seu seio. O erro corresponde a uma ilusão. O que parece terrível ao ser racional é a possibilidade de se iludir. Segundo Deleuze, é isso que leva Kant a concluir que a crítica deveria ser uma crítica da razão pela própria razão.<sup>538</sup>

Mas, a questão é: quais foram os resultados de tal projeto? Pois, parece haver um abismo entre o projeto inicial e os resultados, “entre o projeto global e as intenções particulares”.<sup>539</sup> Já que o projeto kantiano parece confundir seu aspecto

---

<sup>537</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>538</sup> Idem, *ibidem*; p-75.

<sup>539</sup> Idem, *ibidem*; p-73.

positivo reconhecendo humildemente os direitos do criticado.<sup>540</sup> A crítica manifesta-se excessivamente conciliatória e respeitosa. Há uma explicação para isso: é que Kant, afirma Deleuze, é o grande responsável por conduzir às últimas conseqüências uma concepção bastante velha da crítica.<sup>541</sup> “Parece que Kant confundiu a positividade da crítica com um humilde reconhecimento dos direitos do criticado. Nunca se viu crítica mais conciliatória, nem crítico mais respeitoso.”<sup>542</sup>

É preciso esclarecer o que leva Deleuze a tais afirmações. Conforme ele, Kant edifica a crítica tendo por objeto as pretensões ao conhecimento ou à verdade, tendo por objeto as pretensões à moral, de modo algum o conhecimento, de maneira nenhuma a verdade ou a moral. Assim, é indispensável distinguir três ideais: “**o que posso saber? o que devo fazer? o que devo esperar?**”<sup>543</sup> Para Kant, é necessário fixar os limites de cada domínio, observar em que se dá os maus usos de cada um, denunciar as invasões existentes de um domínio em relação ao outro. O que realmente interessa à Kant é lançar luz sobre o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral e a verdadeira religião. A crítica tem como meta principal alcançá-los e não derrubá-los: qual é o fato da moral? qual é o fato do conhecimento?

“O que Kant, em sua linguagem, ainda chama fato é o fato da moral, o fato do conhecimento... O gosto kantiano por delimitar os domínios aparece enfim livremente, funcionando por si mesmo na Crítica de Juízo; aprendemos aí o que sabíamos desde o início: a crítica de Kant não tem outro objeto a não ser justificar, ela começa por acreditar no que ela critica.”<sup>544</sup>

É isso que Deleuze quer dizer quando mostra que Kant confunde positividade crítica com reconhecimento do criticado. Acredita-se fazer muito

---

<sup>540</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>541</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>542</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>543</sup> Idem, *ibidem*; p-74.

<sup>544</sup> Idem, *ibidem*.

direcionando a crítica para o falso conhecimento, a falsa moral ou a falsa religião. De que adianta uma crítica que se limita a censurar o falso? Já que ela não deixa de ser tão falsa quanto aquilo que visa combater. “Enquanto criticarmos a falsa moral ou a falsa religião, seremos pobres críticos, a oposição à sua majestade, tristes apologistas. É uma crítica de juiz de paz. Criticamos os pretendentes, condenamos as usurpações de domínios, mas os próprios domínios parecem-nos sagrados.”<sup>545</sup>

Esse procedimento não deve somente se restringir à moral ou à religião, mas se dirigir a toda e qualquer ambição que se inscreve a partir de uma teoria do conhecimento. O que Kant procurou fazer foi denunciar os diversos equívocos existentes numa empresa desse tipo: as ilusões a que tal empresa está sujeita. Dessa forma, não se avança. Segundo Deleuze, não basta simplesmente ter por objeto o falso conhecimento, pois é preciso partir do verdadeiro conhecimento e destruir antes de mais nada essa idéia.

“Por isso Nietzsche, nesse domínio tanto quanto nos outros, pensa ter encontrado no que chama seu “perspectivismo” o único princípio possível de uma crítica total. Não há fato nem fenômeno moral, mas sim uma interpretação moral dos fenômenos. Não há ilusões do conhecimento, mas o próprio conhecimento é uma ilusão: o conhecimento é um erro, pior ainda, uma falsificação.”<sup>546</sup>

Ainda resta apresentar as considerações de Deleuze acerca da idéia de imanência no projeto kantiano. Dizia, acompanhando o raciocínio deleuzeano, que uma das novidades apresentadas por Kant na *Crítica da Razão Pura* era a de ter formulado uma crítica imanente. A crítica não poderia ser desenvolvida por qualquer instância exterior: sentimento, experiência. Menos ainda, aquilo a que se criticava e encontrava-se fora do âmbito da razão: no corpo, nos sentidos. O que se buscava era eliminar ou

---

<sup>545</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>546</sup> Idem, *ibidem*.

minimizar as ilusões engendradas pela própria razão. Conseqüentemente, a crítica teria de ser uma crítica da razão à própria razão. “Não é essa a contradição kantiana? Fazer da razão ao mesmo tempo o tribunal e o acusado, constituí-la como juiz e parte, julgadora e julgada.”<sup>547</sup>

Para Deleuze, Kant desnaturou sua crítica imanente. Isso se explica em função da falta de um método adequado que pudesse assegurar tal projeto. O esforço kantiano em empreender uma crítica da razão pela própria razão visava garantir uma crítica interna à razão. Mas, ao estabelecer a razão como tribunal e acusado, como juiz e parte, como julgadora e julgada, será que Kant consegue dar toda a consistência necessária ao seu projeto de crítica imanente? Deleuze acredita que não, pois, segundo ele, para que o projeto imanente kantiano tivesse obtido um resultado satisfatório, seria necessário que Kant tivesse se servido de um método capaz de julgar a razão internamente, sem que a própria razão fosse credenciada a isso.

“A filosofia transcendental descobre condições que permanecem ainda exteriores ao condicionado. Os princípios transcendentais são princípios de condicionamento e não de gênese interna. Nós pedimos uma gênese da própria razão e também uma gênese do entendimento e de suas categorias: quais são as forças da razão e do entendimento? Qual é a vontade que se esconde e que se exprime na razão? Quem se mantém atrás da razão, dentro da razão?”<sup>548</sup>

Deleuze está preparado para afirmar que a através da vontade de poder, Nietzsche apresenta um método capaz de engendrar uma gênese interna da razão. Se Deleuze, no final do primeiro capítulo, apresentava a vontade de poder como se fosse um princípio transcendental, ou dava ao niilismo na vontade de poder um caráter a priori, tratava-se de mostrar que a vontade de poder não é uma estrutura psicológica,

---

<sup>547</sup> Idem, *ibidem*; p-75.

<sup>548</sup> Idem, *ibidem*.

nem uma estrutura transcendental: aos princípios transcendentais, Nietzsche opõe a genealogia. A vontade de poder deve ser entendida como um princípio genético e genealógico e, sendo um princípio legislador, só ela pode tornar efetivo uma crítica de natureza interna.<sup>549</sup>

Segundo Deleuze, o filósofo do futuro, tal como indicava Nietzsche, é um legislador. Para ele, legislar equivale a criar novos valores. Quando se diz que o filósofo é legislador, é preciso ter claro que essa qualidade não aparece como acréscimo às suas atividades, não quer dizer que o filósofo mostra-se legislador na medida em que é submisso a uma sabedoria qualquer, apresentando-se como o mais habilitado para criar leis para os homens. O que se quer dizer é outra coisa. “Que o filósofo, enquanto filósofo, não é um sábio, que o filósofo, enquanto filósofo, pára de obedecer, que substitui a velha sabedoria pelo comando, que quebra os antigos valores e cria os valores novos, que toda sua ciência é legisladora nesse sentido.”<sup>550</sup>

Não haveria outro tema recorrente à crítica kantiana? A idéia do filósofo-legislador não freqüenta os textos kantianos? Segundo Deleuze, essa idéia possui suas fontes nos filósofos anteriores a Platão, mais precisamente na filosofia pré-socrática. Porém, se ela reaparece no mundo moderno, é precisamente porque Kant a retoma e a inclui em seu projeto. O que Kant designa com o nome de revolução copernicana consiste no modo pelo qual a crítica rompe totalmente com uma antiga concepção. Essa fundamentava a teoria do conhecimento a partir da idéia de uma correspondência entre o sujeito e o objeto. Uma teoria do conhecimento, portanto, não se encontrava desvinculada da idéia de um acordo entre a ordem das idéias e a ordem das coisas, entre a ordem das idéias e a ordem da natureza. Isso incluía dois pontos: a noção de finalidade e a determinação de um princípio que assegurasse tal harmonia ou finalidade.

---

<sup>549</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>550</sup> Idem, *ibidem*; p-76.

Essa idéia tem suas expressões mais altas a partir do racionalismo dogmático ou teológico. Mas, parece que Kant não visava somente combater o racionalismo dogmático, mas se impor contra certas teses empiristas. Kant, através da noção de revolução copernicana, transforma esse tema e substitui a idéia de uma harmonia ou acordo final existente entre sujeito e objeto pelo princípio, segundo o qual, é o próprio objeto que se submete necessariamente ao sujeito.

“A primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos. Há aqui uma inversão da antiga sabedoria: o sábio definia-se de certa forma pelas suas próprias submissões, de uma outra forma pelo acordo final com a natureza. Kant opõe à sabedoria a imagem crítica: nós, os legisladores da Natureza.”<sup>551</sup>

Assim, se a idéia de uma filosofia legisladora tem uma importância crucial no projeto kantiano, é justamente por oferecer uma sustentação a mais numa crítica que se queria interna. Não se pode negar que, através dessas duas grandes contribuições, Kant mostrou-se mais uma vez extremamente inovador enquanto pensador. Todavia, há uma questão que é levantada por Deleuze nessa direção. Se Kant é o grande responsável por retomar o tema de uma filosofia que se quer legisladora, por quê Nietzsche, conhecedor de Kant, classifica-o como sendo um mero operário da filosofia, que nada mais fez que inventariar os valores em curso, o contrário do que ele designava por filósofo-legislador ou filósofo do futuro?<sup>552</sup> É que, para Kant, diz Deleuze, o legislador é sempre uma de nossas faculdades: é o entendimento quem legisla no interesse especulativo da razão; é a razão quem legisla em seu interesse prático. Por conseguinte, fazem-se legisladores, desde que se atente para o bom uso de uma dessas faculdades, ao mesmo tempo em que se atribui às outras uma função totalmente original a

---

<sup>551</sup> Idem, *A filosofia crítica de Kant*; p-22.

<sup>552</sup> Idem, *Nietzsche e a filosofia*; p-76.

desempenhar, conforme esse bom uso.<sup>553</sup> Para legislar, é preciso antes de mais nada obedecer a uma das faculdades. Só são legisladores, desde que sejam súditos.

“Mas a quem obedecemos sob tal faculdade, a que forças em tal faculdade? O entendimento e a razão têm uma longa história, formam as instâncias que ainda nos fazem obedecer quando não queremos mais obedecer à ninguém. Quando paramos de obedecer a Deus, ao Estado, a nossos pais, sobrevém a razão que nos persuade a sermos ainda dóceis porque ela nos diz: és tu que comandas. A razão representa nossas escravidões e nossas submissões como outras tantas superioridades que fazem de nós seres admiráveis.”<sup>554</sup>

Mas, o problema formulado por Deleuze é: o que está por trás dessa unidade apresentada por Kant? O que é que se esconde em tal unidade? Pode-se responder essa questão na forma de uma analogia. Em Kant, a filosofia está para a teologia, assim como o filósofo está para o teólogo. Segundo Deleuze, o que se encontra latente nesta unidade, o que se mantém oculto, não vai além de um projeto de renovação teológica. “A teologia ao gosto protestante: encarregam-nos da dupla tarefa de sacerdote e fiel, de legislador e súdito.”<sup>555</sup> Para Kant, não se trata de acabar com a antiga distinção dos dois mundos, de eliminar a oposição existente entre o sensível e o supra-sensível, mas de fundar a unidade dos dois mundos a partir do pessoal.<sup>556</sup> O legislador e o súdito, o sacerdote e o fiel, o sujeito e o objeto, o número e fenômeno, são a mesma pessoa. “Esse legislador e esse sacerdote exercem o ministério, a legislação, a representação dos valores estabelecidos; nada mais fazem do que interiorizar os valores em curso. O bom uso das faculdades em Kant coincide estranhamente com esses valores estabelecidos: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião...”<sup>557</sup>

---

<sup>553</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>554</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>555</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>556</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>557</sup> Idem, *ibidem*.

Foi visto que Deleuze descobre um projeto crítico nietzscheano, voltado contra o projeto crítico kantiano. Para ele, Nietzsche, com *A Genealogia da Moral*, parece ter apresentado um interesse de refazer a *Crítica da Razão Pura*. Acompanhou-se também o que Deleuze considera importante ou desprezível no empreendimento kantiano: Kant como o primeiro a construir uma crítica de natureza total, positiva, imanente; Kant como o responsável por uma concepção crítica bastante velha. Em suma, a incompatibilidade do projeto com os seus resultados. Mas, é necessário aproximar um pouco mais os dois projetos para dar mais coesão às teses apresentadas por Deleuze. Torna-se indispensável, portanto, recensear os principais temas tanto de um como do outro. Mas, sobretudo, tendo em vista mostrar até onde vai a oposição de ambos.

Aos princípios transcendentais kantianos que servem como condição de possibilidade para supostos fatos, Nietzsche apresenta princípios genéticos e plásticos responsáveis pelo sentido e valor das crenças, pela interpretação e avaliação das mesmas.<sup>558</sup> Contra um pensamento que se vê legislador, na medida em que obedece à razão, Nietzsche mostra um pensamento que se vê em guerra com a razão, que se dirige contra a razão.<sup>559</sup>

“Há muitos enganos sobre o irracionalismo enquanto se acredita que essa doutrina opõe à razão algo que não seja pensamento: os direitos do dado, os direitos do coração, do sentimento, do capricho ou da paixão. No irracionalismo não se trata de algo que não seja o pensamento, que não seja o pensar. O que é contraposto à razão é o próprio pensamento; o que é contraposto ao ser racional é o próprio pensador.”<sup>560</sup>

Não se trata do legislador kantiano, mas do genealogista. O que se pôde observar é que o legislador em Kant não vai além de um juiz de tribunal, não passa de

---

<sup>558</sup> Idem, *ibidem*; p-77.

<sup>559</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>560</sup> Idem, *ibidem*.

um juiz da paz que supervisiona os seus domínios e a repartição dos valores correspondentes a cada domínio. Consequentemente, ele só reconhece os valores estabelecidos. Segundo Deleuze, a inspiração genealógica encontra-se na contramão da inspiração judiciária. Quem realmente legisla é o genealogista.<sup>561</sup> “O genealogista é um pouco adivinho, filósofo do futuro. Ele nos anuncia não uma paz crítica, mas guerras como jamais conhecemos. Para ele também pensar é julgar, mas julgar é avaliar e interpretar, é criar valores. O problema do juízo torna-se o da justiça e da hierarquia”.<sup>562</sup>

Segundo Deleuze, não se pode dizer que o ser racional seja o mais habilitado para levar as últimas conseqüências um projeto crítico, pois o mesmo representa o tipo de um funcionário dos valores vigentes. Ele é, ao mesmo tempo, sacerdote e fiel, legislador e súdito, mas igualmente, o retrato mais fiel do escravo vencedor e vencido. Em tudo isso, é preciso ver uma unidade que condiz com o homem reativo a serviço do seu próprio bem. Uma unidade pessoal de natureza puramente reativa.<sup>563</sup> Mas, Deleuze insiste para que se busque descobrir aquele que seria mais apto a dirigir tal empresa. “Mas então, quem dirige a crítica? Qual é o ponto de vista crítico? A instância crítica não é o homem realizado, nem alguma forma sublimada do homem: espírito, razão, consciência de si. Nem Deus nem homem, pois entre o homem e Deus não há ainda bastante diferença, cada um ocupa muito bem o lugar do outro.”<sup>564</sup>

Para Deleuze, a instância ativa e crítica é a vontade de poder. Mas, é preciso admitir uma forma, sem a qual é quase impossível escapar da mais pura abstração. Mas, será que se pode creditar ao super-homem essa forma? A resposta de Deleuze é que não, pois o super-homem deve ser entendido como o produto positivo da

---

<sup>561</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>562</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>563</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>564</sup> Idem, *ibidem*.

própria crítica. Mas, então quem? Deleuze diz que o tipo crítico encontra-se dado “no homem que quer ser ultrapassado, superado...”<sup>565</sup> Está fora de cogitação a idéia que introduz na crítica fins do homem ou da razão. O fim é o super-homem como homem ultrapassado ou superado. A crítica tem por objetivo atingir um outro modo de sentir as coisas, não de justificar as coisas tais com elas são: governadas pelo princípio da negação e pelas forças reativas, governadas por todas as formas do niilismo. Na crítica, o alvo encontra-se voltado para a produção de uma outra sensibilidade.<sup>566</sup>

#### **f) Verdade, conhecimento, moral, religião:**

Segundo Deleuze, Kant é o responsável por levar às últimas conseqüências uma concepção bastante velha da crítica. Nesse sentido, deve-se entendê-lo como o último dos filósofos clássicos. O problema é que Kant, em hipótese alguma, questiona o valor da verdade, menos ainda, põe em risco as razões de tal submissão ao verdadeiro.<sup>567</sup> Assim, Kant não escapa do dogmatismo, mostra-se mesmo bastante dogmático. É que se tratando de um projeto crítico, de um projeto tal como o que Deleuze descobre na obra de Nietzsche, ele deve supor pelo menos três questões. **Quem** pretende a verdade? **O que** quer esse pretendente? Qual é o **tipo** ou a qualidade da **vontade de poder** que se exprime no mesmo?<sup>568</sup> Em suma, faz-se necessário retirar a verdade de seu circuito puramente abstrato, relacionando-a com uma força e uma vontade concreta, pois, a verdade, em si, não passa de uma ilusão, é totalmente vazia.

---

<sup>565</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>566</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>567</sup> Idem, *ibidem*; p-78.

<sup>568</sup> Idem, *ibidem*.

De acordo com Deleuze, o homem, de fato, pouco se importa com a verdade. Os interesses, a estupidez, mais que os erros, afastam da verdade. Os filósofos querem nos fazer crer que o pensamento nele mesmo busca o verdadeiro, mas, já se estar fora do domínio dos fatos, encontra-se num domínio de direito. Isto quer dizer que o pensamento, não *de fato*, mas *de direito*, ama ou visa o verdadeiro. <sup>569</sup> “Ao estabelecer uma relação de direito entre o pensamento e a verdade, ao referir assim a vontade de um puro pensador à verdade, a filosofia evita relacionar a verdade com uma vontade concreta que seria a sua, com um tipo de forças, com uma qualidade da vontade de poder.”<sup>570</sup>

Mas, é precisamente nesse domínio de direito que Nietzsche posiciona o conjunto de suas críticas. Segundo Deleuze, Nietzsche não desperdiça suas forças tentando provar que os homens de fato não amam a verdade, não está preocupado em colocar em dúvida uma vontade de verdade qualquer. Mas, em descobrir o que supõe a verdade, enquanto circuito, quer dizer, desvelando as forças ou a vontade que esse conceito pressupõe de direito. <sup>571</sup> Nietzsche “não critica as falsas pretensões à verdade, mas a própria verdade e a verdade como ideal. Segundo o método de Nietzsche é preciso dramatizar o conceito de verdade.”<sup>572</sup>

É justamente o que Deleuze procura fazer: usar o método de dramatização para tentar descobrir o que supõe exatamente o conceito de verdade. Ele inicia esse procedimento dizendo que a verdade enquanto conceito tem como correlato um mundo verídico, ao mesmo tempo em que um mundo verídico corresponde a um homem verídico. Surge a pergunta: o que quer esse...? ou quem é esse...? Deleuze lança mão de duas hipóteses: em primeiro lugar, não quer ser enganado, pois, parece ser nocivo ou

---

<sup>569</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>570</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>571</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>572</sup> Idem, *ibidem*.

nefasto caso isso se realize. Mas, em segundo lugar, se o homem verídico quer a verdade, é tendo em vista não querer enganar a ninguém, mas, sobretudo, não querendo enganar-se a si próprio. Porém, diz Deleuze, se alguém visa à verdade, não pode ser em função daquilo que o mundo é, mas, justamente, a partir do que ele não é: a vida é desvio, dissimulação, muitas vezes, ofusca, engana. Se alguém almeja o verdadeiro, almeja também depreciar totalmente esse poder do falso.<sup>573</sup> A vida torna-se fonte de erros, o mundo torna-se aparência. É preciso corrigir isso tudo, é necessário buscar meios seguros para não se perder em erros. É assim que se vê o conhecimento opor-se à vida, constituir um outro mundo, um além-mundo, mundo verídico totalmente a parte de um mundo enganador. A vida obtém desde então uma espécie de fratura que é separada dela própria. Mas, sendo o mundo verídico inseparável de uma vontade, vontade de ver o mundo como simples ilusão ou aparência, resulta que esse interesse de opor conhecimento e vida, de cindir o mundo em dois, encontra suas fontes numa natureza moral. A vida é separada de suas mais altas potências, separada dela própria, por uma vontade moral. Essa oposição não passa de uma oposição moral.<sup>574</sup> “O homem que não quer enganar quer um mundo melhor e uma vida melhor; todas as suas razões para não enganar são razões morais. E sempre esbarramos com o virtudismo daquele que quer o verdadeiro; uma das suas ocupações favoritas é a distribuição dos erros, ele torna responsável, nega a inocência, acusa e julga a vida, denuncia a aparência.”<sup>575</sup>

Deleuze adverte que a oposição de natureza moral ainda é um sintoma. É que aquele que deseja tornar a vida virtuosa, corrigindo-a, quer que a mesma sirva de passagem para um outro mundo. Trata-se de querer que a vida volte-se contra si

---

<sup>573</sup> Idem, *ibidem*; p-79.

<sup>574</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>575</sup> Idem, *ibidem*.

mesma, de colocar a vida contra a própria vida. Assim, o que se encontra latente a uma oposição moral, o que se manifesta mais profundamente nessa oposição, é uma contradição religiosa ou ascética.<sup>576</sup> Deleuze considera que a contradição ascética ou religiosa precisa ser interpretada, que é preciso escavar um pouco mais para encontrar o que anima tal contradição. “O que quer o homem do ideal ascético? Aquele que renega a vida é ainda aquele que quer uma vida diminuída, sua vida degenerescente e diminuída, a conservação de seu tipo e, mais ainda, o poder e triunfo de seu tipo, o triunfo das forças reativas e seu contágio.”<sup>577</sup>

Deleuze, finalmente, descobre o que se encontra na base de uma oposição moral ou o que fundamenta essa contradição ascética ou religiosa. Aquele que deprecia a vida ou a existência, que quer a vida separada de sua potência, tem como principal objetivo a conservação de um tipo, visa permitir o triunfo e o contágio de uma determinada força: a força reativa. Já se pode prever a maneira como esse triunfo se dá, já se teve a oportunidade de acompanhar como esse triunfo se realiza. Ele se realiza no momento em que as forças reativas encontram na vontade de nada um aliado extremamente poderoso. É a vontade de nada, o niilismo, que doa as condições necessárias para esse triunfo. “É a vontade de nada que só suporta a vida em sua forma reativa. É ela que se serve das forças reativas como do meio pelo qual a vida deve contradizer-se, negar-se, aniquilar-se. É a vontade de nada que, desde o início, anima todos os valores chamados “superiores” à vida. “.”.

Deleuze lembra que um dos equívocos de Schopenhauer foi crer que, a partir dos valores superiores, a vontade era forçada a se negar. Conforme Deleuze, a

---

<sup>576</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>577</sup> Idem, *ibidem*.

vontade não se nega a partir de valores superiores, mas são os próprios valores superiores que remetem a uma vontade de negar.<sup>578</sup>

“Assim, a interpretação ao escavar descobre três espessuras: o conhecimento, a moral e a religião; o verdadeiro, o bem e o divino como valores superiores à vida. Todos os três se encadeiam: o ideal ascético é o terceiro momento, mas também o sentido e o valor dos dois outros. Tem-se agora condições particularmente favoráveis para dividir as esferas de influência, pode-se até mesmo opor cada momento aos outros. Refinamento que não compromete ninguém, o ideal ascético é sempre reencontrado, ocupando todas as esferas no estado mais ou menos condensado.”<sup>579</sup>

Através do método de dramatização, Deleuze descobriu o que significa a verdade como circuito e que o esforço de uma vontade em separar a vida ou a existência de seus mais altos poderes, de cindir o mundo em aparência e essência, tinha como fonte uma oposição moral. Que a oposição entre conhecimento e vida, a distinção de dois mundos, apresentava-se como sintoma de uma natureza moral. Mostrou que a vida, por isso mesmo, era atravessada por uma contradição desse tipo em virtude de uma contradição de caráter mais profundo, contradição ascética ou religiosa. Enfim, que todo esse processo resultava na conservação e triunfo das forças reativas. Através da aliança entre a vontade de nada e as forças reativas, o niilismo se fortalecia. Por conseguinte, o método de dramatização mostrava o que... ou quem... mantinha-se por trás do conceito de verdade: uma vontade de nada em aliança com forças reativas.

Deleuze encontrou três domínios que acompanham a vontade de verdade: domínio do conhecimento, da moral e da religião. Sendo que conhecimento e moral encontram o sentido e o valor de suas diligências no ideal ascético ou religioso. É o ideal ascético que doa todas as condições necessárias para que uma teoria do conhecimento ou uma prática moral fracture a vida ao meio. Deleuze não esgota sua análise aqui. É preciso descobrir por que razão se sente interesse, desde tempos

---

<sup>578</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>579</sup> Idem, *ibidem*; p-80.

memoráveis, de distinguir domínios, às vezes, de opor um ao outro. Lembre-se de pelos menos dois casos na História da Filosofia: Platão e Kant.

Com o objetivo de resolver esse problema, Deleuze propõe que se faça um caminho inverso, que se renuncie provisoriamente à análise genealógica do conceito de verdade, voltando à atenção para a evolução do mesmo. Em vez de uma genealogia que vai do conceito de verdade ao ideal ascético, uma evolução que vai do ideal ascético ao conceito de verdade, ao invés de uma subida que vai da verdade ao ideal ascético, uma descida que vai do ideal ascético à verdade. Preside-se um outro mundo, não se está mais no mundo antigo ou clássico, encontra-se desde já no mundo moderno. Nesse caso, é preciso observar que a moral passa a substituir a religião, enquanto dogma, e que a ciência parece tomar o lugar da moral.<sup>580</sup> “A moral é a continuação da religião, mas com outros meios; o conhecimento é a continuação da moral e da religião, mas com outros meios. O ideal ascético está em toda parte, mas os meios mudam, não são mais as mesmas forças reativas. Por isso confunde-se tão facilmente a crítica com um ajuste de contas entre forças reativas diversas.”<sup>581</sup>

Segundo Deleuze, essa linha de transformações que vai da verdade ao ideal ascético e do ideal ascético à verdade é apresentada por Nietzsche em *A Genealogia da Moral*. Nessa obra, Nietzsche, seção 27 da terceira dissertação, mostra que o cristianismo, como dogma, foi arruinado por sua própria moral e que parece provável, seguindo esse raciocínio, que a própria moral cristã seja arruinada por uma vontade de verdade.

Mas, será essa a única aposta de Nietzsche? Deleuze diz que acreditar simplesmente que a vontade de verdade seja a ruína da moral, assim como a moral foi a ruína da religião, parece muito pouco para quem reivindica uma mudança radical de

---

<sup>580</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>581</sup> Idem, *ibidem*.

ideal, pois a vontade de verdade não passa de uma espécie de guardião dos valores impostos pelo ideal ascético, só serve a esses valores, melhor, é o próprio ideal ascético transfigurado. “Basta então prolongar o movimento. Não nos farão descer de novo os graus sem que reencontremos nosso ponto de partida que é também nosso trampolim: a própria verdade não está acima da crítica, nem é de direito divino, a crítica deve ser crítica da própria verdade.”<sup>582</sup>

Isto quer dizer quando Nietzsche em *A Genealogia da Mora*, diz que de dedução em dedução... ou de parada em parada... a verdade cristã atinge sua dedução mais fatal, posicionando-se contra si mesma, trata-se de mostrar os graus descendentes desse processo. Mas, igualmente de afirmar que o ideal ascético não possui nem um outro esconderijo, além da vontade de verdade. Assim, é necessário descer ainda mais, conduzir a dedução a seu limite, com o intuito de desalojar, desmascarar, implodir de uma vez por todas esse ideal.

“Nietzsche não quer dizer, portanto, que o ideal de verdade deve substituir o ideal ascético ou mesmo o ideal moral: ele diz, ao contrário, que a colocação em questão da vontade de verdade (sua interpretação e sua avaliação) deve impedir que o ideal ascético se faça substituir por outros ideais que o continuariam sob outras formas. Quando denunciarmos, na vontade de verdade, a permanência do ideal ascético, retiramos deste ideal a condição de sua permanência ou seu último disfarce.”<sup>583</sup>

Não basta simplesmente uma substituição. É preciso destruir o lugar, por fogo no próprio lugar. De acordo com Deleuze, é preciso descobrir um outro ideal, outro modo de sentir, outra maneira de conhecer as coisas, entretanto, supondo uma outra qualidade da vontade de poder.<sup>584</sup>

---

<sup>582</sup> Idem, *ibidem*; p-81.

<sup>583</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>584</sup> Idem, *ibidem*; p-82.

**g) Pensamento, vida, arte:**

Acompanhou-se que Nietzsche se coloca totalmente contrário ao estatuto do conhecimento que tem como objetivo se opor, medir e julgar a vida. De simples meio subordinado à vida, o conhecimento torna-se juiz, instância suprema, constitui-se como fim. Mas, foi visto que há uma explicação para esse fenômeno: é que o conhecimento é expressão de um tipo de vida que quer contradizer a própria vida, uma vida reativa que descobre no conhecimento uma forma de se conservar e triunfar. “Assim, o conhecimento dá a vida leis que a separam do que ela pode, que a poupam de agir e proíbem-na de agir, mantendo-a no quadro estreito das reações cientificamente observáveis: mais ou menos como o animal num jardim zoológico. Mas esse conhecimento que mede, limita e modela a vida é todo ele elaborado sobre o modelo de uma vida reativa, nos limites de uma vida reativa.”<sup>585</sup>

Não obstante Deleuze observa que Nietzsche em outros textos parece inverter seu exame crítico. O conhecimento passa a ser criticado não mais por ostentarse como um fim para a vida, mas por tornar o pensamento um meio submisso à mesma. É preciso explicar o que orienta Nietzsche a tal mudança, mostrando ao mesmo tempo não haver a menor contradição entre esses dois registros.<sup>586</sup>

Segundo Deleuze, quando Nietzsche, *Origem da Tragédia*, responsabiliza Sócrates por submeter à vida ao conhecimento, ele o faz por acreditar que a partir do signo socrático, a vida, em toda a sua plenitude, torna-se reativa. Mas, quando Nietzsche, em outros momentos de sua obra, responsabiliza Sócrates por ter posto o pensamento à mercê da vida, é necessário compreender a vida num aspecto particular, quer dizer, em seu aspecto reativo que passa a reivindicar-se como modelo de vida para

---

<sup>585</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>586</sup> Idem, *ibidem*.

todo o pensamento. <sup>587</sup> Deleuze complementa que se o conhecimento torna-se o grande legislador, é o pensamento quem se torna meramente submisso. Mas, o conhecimento não é expressão do pensamento? Não são ambos a mesma coisa? Mas, aqui se trata de mostrar que há uma diferença existente entre um tipo de pensamento que se submete à razão e um modo de pensar que se encontra totalmente livre da mesma. “O instinto do conhecimento é então o pensamento, mas o pensamento em sua relação com as forças reativas que dele se apoderam ou o conquistam. Pois, os limites que o conhecimento racional fixa para a vida são os mesmos que a vida racional fixa para o pensamento; a vida é submetida ao conhecimento ao mesmo tempo que o pensamento é submetido à vida.”<sup>588</sup>

Sabe-se que a razão proíbe de ultrapassar seus limites afirmando ser inútil. Persuadi que seria mal tal ultrapassagem, pois só aquilo que é virtuoso na vida importa. Mesmo porque não existe absolutamente nada para ser pensado além ou aquém do verdadeiro. <sup>589</sup> Deleuze levanta a seguinte pergunta: dado que a crítica nietzscheana se põe contra o estatuto do conhecimento, estabelecendo como meta vislumbrar uma outra forma de pensar, não se teria nessa crítica a expressão de um tipo de forças aptas a liberar um sentido absolutamente novo para o pensamento? “Em lugar de um conhecimento que se opõe à vida, um pensamento que afirme a vida. A vida seria a força ativa do pensamento, e o pensamento seria o poder afirmativo da vida. Ambos iriam ao mesmo sentido, encadeando-se e quebrando os limites, seguindo-se passo a passo um ao outro, no esforço de uma criação inaudita. Pensar significaria descobrir, inventar novas possibilidades de vida.”<sup>590</sup>

---

<sup>587</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>588</sup> Idem, *ibidem*; p-83.

<sup>589</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>590</sup> Idem, *ibidem*.

O que Deleuze quer sublinhar é que a vida não se atém aos limites fixados pelo conhecimento, ela os ultrapassa. Mas que o pensamento, por outro lado, não se limita àquilo que a vida lhe fixa, deve mesmo ultrapassá-la. Em outras palavras, o pensamento abandona seu caráter racional, ao mesmo tempo em que a vida renuncia a ser reativa. O pensador passa a desfrutar de um outro tipo de relação, da afinidade entre pensamento e vida. “A vida fazendo do pensamento algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo. Essa afinidade em geral, em Nietzsche, não aparece apenas como o segredo pré-socrático por excelência, mas também como a essência da arte.”<sup>591</sup>

Deleuze diz que a idéia de uma vida ativa em afinidade com um pensamento afirmativo, ou de uma vida afirmativa em afinidade com um pensamento ativo, não representa apenas o segredo para melhor compreender tudo o que Nietzsche escreveu sobre os pré-socráticos, sendo também a chave para uma interpretação adequada dos textos nietzscheanos a respeito da arte. É preciso dizer que a arte, como todo o pensamento de Nietzsche, tem suas fontes numa concepção trágica: trata-se de uma acepção bastante antiga e ao mesmo tempo aguardada por ele no futuro.

Para Deleuze, uma boa maneira de assimilar a noção de arte em Nietzsche é partir de dois princípios básicos. Em primeiro lugar, é indispensável conceber a arte como excitante do querer ou estimulante da vontade de poder.<sup>592</sup> A arte não tem por interesse acalmar, sublimar, compensar, suspender desejo, instinto ou vontade, mas também, não é uma operação desinteressada. Segundo Deleuze, precisa-se demolir todas as concepções que situam a arte na perspectiva das forças reativas. Assim, a crítica deve se dirigir a pelo menos três nomes: Aristóteles, Schopenhauer e Kant.

Em Aristóteles, mais precisamente na análise que o autor faz das tragédias, é possível encontrar a arte regulada por interesses. Para ele, a tragédia apresentava-se

---

<sup>591</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>592</sup> Idem, *ibidem*; p-84.

dotada de uma fórmula médica, como forma de sublimação moral. Schopenhauer via na arte uma espécie de calmante sexual. Kant distinguia o belo de qualquer interesse, até mesmo moral. Em todos esses casos, a arte é tomada a partir de suas reações, concebida do ponto de vista de um espectador, cada vez menos artista. Em Aristóteles, a arte não vai além de seu efeito moral; em Schopenhauer, fica restrita a efeito de calmante sexual; em Kant, é efeito sobre um espectador que tem para o belo um olhar totalmente desinteressado.<sup>593</sup> “Nietzsche exige uma estética da criação, a estética de Pigmaleão. Mas porque, precisamente desse novo ponto de vista, a arte aparece como estimulante da vontade de poder? Porque a vontade de poder tem necessidade de um excitante, ela que não precisa de motivo, de finalidade nem de representação?”<sup>594</sup>

Já se pode prever qual seria a resposta para essa questão. É que para que a vontade de poder apresente-se como afirmativa, ela deve supor relações com forças ativas, logo, só uma vida ativa pode ativar a qualidade afirmativa da vontade de poder. Só uma vida ativa serve como condição para um pensamento afirmativo. “Segundo Nietzsche, ainda não se compreendeu o que significa a vida de um artista: a atividade dessa vida que serve de estimulante para a afirmação contida na própria obra-de-arte, a vontade de poder do artista enquanto tal.”<sup>595</sup>

Em segundo lugar, é preciso entender a arte como um dos mais altos poderes do falso. Através da arte, o mundo se eleva como erro ou a mentira se santifica enquanto um tipo especial de ideal. Conforme Deleuze, esse segundo aspecto está intimamente ligado ao primeiro, pois o que é ativo na vida só se realiza a partir de uma afirmação mais profunda.<sup>596</sup> “A atividade da vida é como um poder do falso, enganar,

---

<sup>593</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>594</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>595</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>596</sup> Idem, *ibidem*.

dissimular, ofuscar, seduzir. Mas para ser efetivado, esse poder do falso deve ser selecionado, reduplicado, ou repetido, portanto, elevado a um poder mais alto.”<sup>597</sup>

O que Deleuze quer mostrar é que somente uma vontade artística, vontade de enganar, é capaz de elevar o poder do falso às últimas conseqüências, tornando-se um oponente à altura do ideal ascético. Somente, a arte e seu poder para criar mentiras, para reduplicar, selecionar e repetir a falsidade pode alçar o falso a uma potência afirmativa elevada a ponto de permitir a uma vontade de enganar, afirmar-se plenamente no erro. Isto significa que para o artista o termo aparência adquire um outro sentido. Para ele, aparência não quer dizer negação do real ou do efetivo, quer dizer afirmação através de uma seleção ou reduplicação do mesmo. “Então, a verdade adquire uma nova significação. Verdade é aparência. Verdade significa efetuação do poder, elevação ao mais alto poder. Em Nietzsche, nós os artistas = nós os procuradores de conhecimento ou de verdade = nós os inventores de novas possibilidades de vida.”<sup>598</sup>

#### **h) Impressões gerais sobre o 3.º capítulo de Nietzsche e a filosofia:**

Qual é o principal interesse de Deleuze, no terceiro capítulo de seu livro, *Nietzsche e a filosofia*? Trata-se de apresentar a crítica nietzscheana como alternativa à crítica kantiana, porque Kant não conseguiu levar a bom termo uma filosofia de natureza crítica. Entre o projeto inicial e seus resultados, entre o projeto global e as intenções particulares de Kant, é possível descobrir um grande abismo: um universo de incompatibilidades que atinge a crítica do começo ao fim.

---

<sup>597</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>598</sup> Idem, *ibidem*; p-85.

Para Kant, a crítica deveria situar-se a partir de sua totalidade, positividade e imanência. Em sua totalidade, ela não poderia permitir que nada lhe escapasse. Em sua positividade, ela impunha limites ao conhecimento ao mesmo tempo em que liberava novos poderes. Como imanente, ela exigia a razão como juiz da própria razão. Mas, parece que ela não se mostra nem total, positiva ou imanente. Mas, por quê?

É preciso notar que Kant elabora um plano crítico, visando examinar as pretensões ao conhecimento, à moral ou à verdade. A crítica não se projeta contra o conhecimento, a moral ou o ideal de verdade. Do ponto de vista kantiano é preciso fixar limites para cada domínio, pois, desse modo, torna-se plausível verificar onde ocorrem os maus usos referentes a cada um ou mesmo denunciar possíveis invasões existentes entre um domínio e outro. O que interessa à Kant é lançar luz sobre o *verdadeiro conhecimento*, a *verdadeira moral* e a *verdadeira religião*. Trata-se de atingi-los e não de derrubá-los: qual é o fato do conhecimento? qual é o fato da moral? Segundo Kant, é preciso denunciar os diversos equívocos a que tais unidades estão sujeitas, desembaraçá-las de prováveis ilusões. A crítica, portanto, é exclusivamente voltada para o *falso conhecimento*, a *falsa moral* ou *falsa religião*. Nesse caso, a pergunta é inevitável: de que adianta uma crítica que se volta contra o falso conhecimento, a falsa moral? Ela mais se parece uma caricatura da crítica, por conseguinte, ela não deixa de ser mais falsa que aquilo que visa combater. “É uma crítica de juiz de paz. Criticamos os pretendentes, condenamos as usurpações de domínios, mas os próprios domínios parecem-nos sagrados.”<sup>599</sup>

Segundo Deleuze, não basta ter como objeto o falso conhecimento ou a falsa moral. É preciso partir do verdadeiro conhecimento ou da verdadeira moral. Logo, torna-se necessário destruir totalmente tais idéias. Deleuze acredita que através da

---

<sup>599</sup> Idem, *ibidem*, p-74.

noção de perspectivismo é possível encontrar o princípio de uma crítica de natureza total. “Não há fato nem fenômeno moral, mas sim uma interpretação moral dos fenômenos. Não há ilusões do conhecimento, mas o próprio conhecimento é uma ilusão: o conhecimento é um erro, pior ainda, uma falsificação.”<sup>600</sup>

Percebe-se que a filosofia kantiana parece não cumprir grande parte de suas promessas. A verdade é que ela acaba topando com uma série de confusões. Termina por confundir o real significado de total ou positivo numa crítica. O que Kant entende como sendo de caráter total diz respeito a uma censura voltada contra os pretendentes ou mesmo uma condenação dirigida às usurpações de domínios. Está fora de questão atacar os próprios domínios. E o que Kant concebe como sendo de natureza positiva dá a entender tratar-se de uma espécie de reconhecimento humilde dos direitos do criticado. A filosofia crítica de total transforma-se em conciliatória e de positiva, converte-se em humilde ou respeitosa.

Ainda, é necessário tocar num último aspecto do plano kantiano: sua idéia de crítica imanente. Segundo Deleuze, a idéia de uma crítica imanente é uma das grandes novidades apresentadas por Kant. O que isso quer dizer? Que a crítica não poderia ser conduzida por instâncias exteriores, como por exemplo, sentimento, experiência ou outro, mas também, que o criticado não estava fora dos âmbitos da razão, ou seja, no corpo, nos sentidos. Que a razão deveria ser juiz da própria razão. Isto se justificava em função da crença kantiana de que a razão era capaz de engendrar ilusões internas. O grande problema, segundo Kant, é que a razão é capaz de engendrar ilusões em seu seio. Os erros tornam-se secundários, já que o erro corresponde a uma ilusão. O que é terrível ao ser racional é ele ser capaz de delirar. “Não é essa a

---

<sup>600</sup> Idem, *ibidem*.

contradição kantiana? Fazer da razão ao mesmo tempo o tribunal e o acusado, constituí-la como juiz e parte, julgadora e julgada.”<sup>601</sup>

É assim que Kant termina por desnaturar seu projeto imanente. Isso se deu, segundo Deleuze, em função de Kant não possuir um método apropriado capaz de sustentá-lo. Embora Kant objetivasse, através da crítica da razão pela própria razão, dar sustentação a uma crítica de cunho interno, é preciso dizer que ao colocar a razão como tribunal e acusado, juiz e parte, julgadora e julgada, Kant acaba desfigurando sua idéia de reflexão imanente. Segundo Deleuze, para que o projeto kantiano tivesse vingado, era necessário que tivesse se servido de um método apto a julgar a razão sem que a própria razão o fizesse. “A filosofia transcendental descobre condições que permanecem ainda exteriores ao condicionado. Os princípios transcendentais são princípios de condicionamento e não de gênese interna.”<sup>602</sup>

Segundo Deleuze, só a vontade de poder, enquanto método, pode engendrar uma gênese interna da razão. Mostrando quais são as forças que guiam a razão, o entendimento e suas respectivas categorias, ou qual é a vontade que se manifesta na razão, mantém-se atrás ou dentro da razão. A vontade de poder, sendo um princípio genético e genealógico, sendo um princípio legislador, torna efetiva uma crítica interna.

De acordo com Deleuze, o filósofo do futuro é o genealogista: é ele o grande legislador. Ele não legisla senão criando novos valores. É uma bela idéia, pois, o filósofo é obrigado a abandonar uma antiga imagem que o aparentava ao sábio, filósofo sábio e ascético, que era obediente aos antigos valores, para tornar-se aquele que comanda, quebra os antigos valores e cria valores novos. Parece que essa é uma idéia

---

<sup>601</sup> Idem, *ibidem*; p-75.

<sup>602</sup> Idem, *ibidem*.

que se encontra presente na filosofia kantiana. O filósofo-legislador é o modelo por excelência do filósofo kantiano. Encontra-se diante de um verdadeiro impasse. Como resolvê-lo? É preciso, com efeito, descobrir o que Kant entende por filósofo-legislador. Deleuze afirma que a idéia do filósofo-legislador encontra-se vinculada à filosofia pré-socrática, porém, ele não deixa de admitir que essa reaparece no mundo moderno por intermédio de Kant que a denomina de revolução copernicana. “A primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos. Há aqui uma inversão da antiga sabedoria: o sábio definia-se de certa forma pelas suas próprias submissões, de uma outra forma pelo acordo final com a natureza. Kant opõe à sabedoria a imagem crítica: nós, os legisladores da natureza.”<sup>603</sup>

Ainda assim, o impasse continua, pois, se Kant é responsável por retomar a idéia de uma filosofia legisladora, como compreender que Nietzsche o classifique de operário da filosofia, aquele que nada mais fez que inventariasse valores em curso? É que, em Kant, quem legisla é sempre uma das faculdades. É o entendimento que legisla no interesse especulativo da razão, é a própria razão que legisla em seu interesse prático. Só haverá legisladores, desde que se atente para o bom uso de uma dessas faculdades, ao mesmo tempo em que se atribui às outras uma função totalmente original a desempenhar, conforme esse bom uso: legislar, para Kant, equivale a obedecer. Só se legisla desde que se obedeça a uma das faculdades. Em suma, só haverá legisladores, desde que esses sejam súditos. “Mas a quem obedecemos sob tal faculdade, a que forças em tal faculdade? O entendimento e a razão têm uma longa história, formam as instâncias que ainda nos fazem obedecer quando não queremos mais obedecer à

---

<sup>603</sup> Idem, *A filosofia crítica de Kant*, p-22.

ninguém. [...] A razão representa nossas escravidões e nossas submissões como outras tantas superioridades que fazem de nós seres admiráveis.”<sup>604</sup>

Conforme Deleuze, há uma justificativa para essa unidade kantiana. Para Kant, a filosofia está para a teologia, assim como o filósofo está para o teólogo. A unidade kantiana não vai além de um projeto de renovação teológica. “A teologia ao gosto protestante: encarregam-nos da dupla tarefa de sacerdote e fiel, de legislador e súdito.”<sup>605</sup>

O que fica manifesto é que Kant não possuía interesse algum em acabar com a antiga distinção dos dois mundos ou de eliminar a oposição existente entre sensível e supra-sensível. Para ele, era preciso fundar a unidade dos dois mundos a partir do pessoal: o legislador e o súdito, o sacerdote e o fiel, o sujeito e o objeto, o número e o fenômeno são a mesma pessoa.

Vê-se que Kant não consegue conduzir sua filosofia crítica a bom termo. A filosofia crítica kantiana deixa escapar seu aspecto total, positivo e imanente. Kant termina por subordinar o projeto como um todo a intenções particulares: à unidade sintética do pessoal. O projeto está mergulhado em incompatibilidades do começo ao fim. É justamente isso que leva Deleuze, em relação a um empreendimento crítico da razão, recusar a imagem kantiana do filósofo-legislador, substituindo-a pela imagem do filósofo-legislador nietzscheano. O filósofo, para Kant, é um juiz de tribunal, juiz da paz que não só mantém os domínios intactos como também os supervisiona. O que parece verdadeiramente lhe interessar é a partilha dos valores correspondentes. O que lhe parece proveitoso é reconhecer os valores estabelecidos.

---

<sup>604</sup> Idem, *Nietzsche e a filosofia*; p-76.

<sup>605</sup> Idem, *ibidem*.

Segundo Deleuze, a inspiração genealógica encontra-se na contramão da inspiração judiciária, pois não se trata de princípios transcendentais que servem como condição de possibilidade para supostos fatos, mas de princípios genéticos e plásticos responsáveis pelo sentido e valor das crenças, pela interpretação e avaliação das mesmas. Muito menos, trata-se de um pensamento que se vê legislador na medida em que obedece à razão, mas de um pensamento que se vê em guerra com a razão, dirigido absolutamente contra a razão. Quem legisla realmente é o genealogista. O filósofo genealogista: “...nos anuncia não uma paz crítica, mas guerras como jamais conhecemos. Para ele também pensar é julgar, mas julgar é avaliar e interpretar, é criar valores. O problema do juízo torna-se o da justiça e da hierarquia.”<sup>606</sup>

Acompanhou-se o porquê do ser racional ser incapaz de conduzir um projeto de pretensões críticas, pois, ele não passa de um tipo preocupado com os valores vigentes. Ele é num só golpe sacerdote e fiel, legislador e súdito com um semblante que se avizinha de uma unidade escrava, misto de escravo vencedor e escravo vencido. Tal unidade não vai além de uma unidade que condiz com o homem reativo a serviço do seu próprio bem: unidade sintética pessoal reativa. Então, “quem dirige a crítica? Qual é o ponto de vista crítico?”<sup>607</sup> Segundo Deleuze, seguramente, a instância crítica não é o homem realizado ou alguma forma sublimada do homem, como por exemplo, o espírito, a razão ou a consciência de si.<sup>608</sup> A instância crítica é a vontade de poder. Mas, sob qual forma?

Para Deleuze, o tipo crítico é o homem que quer ser ultrapassado ou superado.<sup>609</sup> Os fins não são o homem ou a razão, o fim é o super-homem como homem ultrapassado e superado. A crítica tem por interesse atingir um outro modo de apreender

---

<sup>606</sup> Idem, *ibidem*; p-77.

<sup>607</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>608</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>609</sup> Idem, *ibidem*.

as coisas, outra maneira de senti-las, em suma, uma nova subjetividade. O que significa que não se trata de justificar as coisas tais como elas são, isto é, orientadas pelo princípio da negação e pelas forças reativas, governadas pelas formas do niilismo. Assim, não seria incorreto dizer que a crítica envolve uma espécie de processo de subjetivação voltada para a produção de uma nova subjetividade. O que se tem em vista é a produção de uma outra sensibilidade.<sup>610</sup>

Por todas essas razões, Deleuze pode dizer que Kant é o responsável por levar às últimas conseqüências uma concepção bastante velha da crítica. Nesse sentido, deve-se entendê-lo como o último dos filósofos clássicos. O grande problema é que Kant, em hipótese alguma, questiona o valor da verdade, menos ainda, põe em risco as razões de tal submissão. Logo, Kant termina por não escapar do dogmatismo, mostra-se mesmo bastante dogmático. Embora, Kant tenha descoberto o conceito de síntese e formulado o prodigioso domínio do transcendental, Kant não consegue escapar dos pressupostos que animam uma imagem dogmática do pensamento. O que Deleuze entende por imagem dogmática do pensamento?

“A imagem dogmática do pensamento aparece em três teses essenciais: 1.º Dizem-nos que o pensador, enquanto pensador quer e ama o ‘verdadeiro’ (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da idéia, a priori dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta pensar ‘verdadeiramente’ para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom-senso universalmente partilhado). 2.º Dizem-nos também que somos desviados do verdadeiro por forças estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis). Por não sermos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. O ‘erro’: tal seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento. 3.º Dizem-nos finalmente que basta um ‘método’ para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e

---

<sup>610</sup> “Neste sentido, super-homem é superação, ultrapassagem. De que? Do homem tal como ele foi; do homem do passado e sua crença em Deus. É a superação do homem como ‘doença de pele da terra’, para usar a bela e terrível imagem com que Zarathustra define o homem em *De grandes acontecimentos*, na segunda parte do livro. Se quisermos dizer como Deleuze, o super-homem é um novo modo de sentir, um novo modo de pensar, um novo modo de avaliar; uma nova forma de vida; um outro tipo de subjetividade.” Roberto Machado, *Zarathustra tragédia nietzscheana*; p-46.

conjuramos o efeito das forças estranhas que a alteram e nos distraem. Pelo método nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do 'que vale em todos os tempos, em todos os lugares'.”<sup>611</sup>

O que mais surpreende Deleuze, nessa imagem do pensamento, é a forma pela qual o conceito de verdade é tratado: como universal abstrato.<sup>612</sup> O verdadeiro mantendo-se totalmente intacto, vazio ou indeterminado. A partir dessa imagem do pensamento está totalmente fora de questão relacionar o pensamento com as forças reais que ele supõe ou mesmo referir o verdadeiro ao que ele realmente subtende. Segundo Deleuze, não existe verdade que, antes que qualquer coisa, não seja a manifestação de um sentido ou a efetivação de um valor.<sup>613</sup> A verdade nela mesma é absolutamente vazia. Tudo depende do sentido e do valor daquilo que se concebe, acredita e pensa.<sup>614</sup> O que Deleuze quer sublinhar é que o pensamento jamais pensa por sua própria conta ou descobre o verdadeiro por si. Para Deleuze, é necessário interpretar ou avaliar as verdades que envolvem um pensamento, pois, de todo modo, elas pressupõem sempre um determinado tipo de força ou certa qualidade de poder que as obriga a pensar certas coisas e não outras.<sup>615</sup>

Outro aspecto observado por Deleuze é que a verdade, ou o verdadeiro concebido dessa forma, universal e abstratamente, junto com aquilo que lhe corresponde, o pensamento como ciência pura, nunca prejudicaram os valores estabelecidos. Ao contrário, só reforçaram ainda mais a ordem e os valores vigentes. Determinar o pensamento como ciência pura, lançando-o numa busca pelo verdadeiro: quem tem interesse em algo desse tipo? É uma idéia que parece ter por objetivo a

---

<sup>611</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p-85.

<sup>612</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>613</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>614</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>615</sup> Idem, *ibidem*.

conservação e proteção dos valores, preservando-os de qualquer ataque ou agressão. Idéia que para Deleuze não passa de uma maneira dissimulada de pensar. É assim, que as forças ou os poderes estabelecidos findam por se conservar protegidos de toda e qualquer análise crítica. “E, de Kant a Hegel, o filósofo permaneceu, afinal, um personagem muito civil e piedoso, que gosta de confundir os fins da cultura com o bem da religião, da moral ou do estado.”<sup>616</sup>

Para Deleuze, é preciso erigir uma nova imagem do pensamento. O que seria uma nova imagem do pensamento? Onde estariam situadas suas apostas? Ela pressupõe, sem dúvida, algumas conseqüências. A primeira delas diz respeito à substituição do verdadeiro, como elemento do pensamento, pelos conceitos de sentido e de valor. Isto quer dizer que as categorias do pensamento não estão situadas a partir do verdadeiro ou do falso, igualmente, do nobre ou do vil, do alto ou do baixo, de acordo com a natureza das forças que se apossam do pensamento.<sup>617</sup> No que se refere ao verdadeiro ou falso, tem-se sempre aquilo que se merece. Nesse sentido, há verdades que se colocam como as mais baixas, verdades concernentes ao escravo. Por outro lado, há pensamentos de natureza extremamente elevada que leva em consideração, sobretudo, o predomínio do falso: a obra-de-arte.<sup>618</sup>

Dessa formulação, segue uma outra: a afirmação de que o estado negativo do pensamento não se encontra no erro.<sup>619</sup> Segundo Deleuze, o conceito de erro é mais um fator que testemunha a favor da imagem dogmática do pensamento. O que significa que tudo aquilo que se opõe de fato ao pensamento produz um efeito no pensamento, isto é, conduzindo-o ao erro. O erro não *de fato* mas *de direito* seria o que de mais ruim poderia ocorrer ao pensamento, quer dizer, estados do pensamento como expressão de

---

<sup>616</sup> Idem, *ibidem*; p-86.

<sup>617</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>618</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>619</sup> Idem, *ibidem*.

sua separação do verdadeiro.<sup>620</sup> Será que se pode levar a sério os exemplos apresentados por essa imagem do pensamento? - pergunta Deleuze. “O caráter pouco sério dos exemplos correntemente invocados pelos filósofos para ilustrar o erro (dizer: bom dia Teeteto, quando se encontra com Teodoro, dizer:  $3 + 2 = 6$ ), bastam para mostrar que esse conceito de erro é apenas a extrapolação de situações de fato, elas próprias pueris, artificiais ou grotescas.”<sup>621</sup>

Segundo Deleuze, há estados mais pavorosos que atingem o pensamento, estados negativos que não estão dados nesses exemplos infantis. A tolice ou a besteira é um desses estados, pois, não é simplesmente uma maneira de se equivocar, mas uma estrutura do pensamento que expressa de direito contra-sensos no pensamento.<sup>622</sup> Há pensamentos dotados de verdades que estão mergulhados em besteiras ou tolices. Conforme Deleuze, verdades baixas de um espírito pesado ou medíocre que se encontra dominado pelas forças reativas.<sup>623</sup> “Tanto na verdade, quanto no erro, o pensamento estúpido só descobre o mais baixo, os baixos erros e as baixas verdades que traduzem o triunfo do escravo, o reino dos valores mesquinhos ou o poder de uma ordem estabelecida.”<sup>624</sup>

O que Deleuze quer defender é que o conceito de verdade só pode determinar-se tipologicamente ou pluralmente. Mas, que uma tipologia pluralista pressupõe uma topologia: as quais forças pertencem tais verdades ou erros? a qual vontade? É condição da filosofia crítica, inclusive, submeter o verdadeiro ou o falso a uma prova. Trata-se de situar o verdadeiro a partir do ponto de vista do mais baixo e,

---

<sup>620</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>621</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>622</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>623</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>624</sup> Idem, *ibidem*; pp-86-87.

igualmente, o falso a partir do ponto de vista do alto. A filosofia crítica é perspectivista.

625

Percebe-se que Deleuze encontra no pensamento nietzscheano uma maneira de redefinir o papel da filosofia e do filósofo, pois, a esse respeito às confusões são incontáveis. Para Deleuze, a filosofia não tem por interesse servir ao Estado ou à Igreja, não é sua função resguardar a ordem dos poderes ou dos valores estabelecidos, não pode manter-se totalmente omissa frente a tolice, a bizzarria, as ficções. Em suma, não pode ficar a mercê das mistificações inerentes a toda e qualquer época. Ao contrário, a filosofia deve ter como referência um pensamento agressivo, ativo e afirmativo, isto é, que não confunda os fins próprios da cultura, que tem como alvo constituir homens livres, com qualquer tipo de projeto atrelado ao Estado, à moral ou à religião.<sup>626</sup> Deve rebaixar a tolice ao caráter de infâmia, sobretudo, desmistificar esse misto de baixaza, tolice e ficção que é condição indispensável para que as forças reativas predominem.

É verdade, sublinha Deleuze, que parece difícil evitar que a filosofia não se torne obra de mistificação, que assume uma imagem dogmática do pensamento como modelo ou que se lança cegamente na defesa de um empreendimento crítico caricatural. Isso só é possível no momento em que a filosofia deixa de cumprir a sua função original: desmistificar, criticar os poderes estabelecidos, denunciar a tolice e a baixaza no pensamento.

“É verdade, diz Nietzsche, que os filósofos de hoje tornaram-se cometas. Mas de Lucrecio aos filósofos do século XVIII, devemos observar esses cometas, segui-los se possível, reencontrar seu caminho fantástico. Os filósofos-cometas souberam fazer do pluralismo uma arte de pensar, uma arte crítica. Souberam dizer aos homens o que a má consciência e o

---

<sup>625</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>626</sup> Idem, *ibidem*.

ressentimento deles escondiam. Souberam opor aos valores e aos poderes estabelecidos pelo menos a imagem de um homem livre.”<sup>627</sup>

Para Deleuze, torna-se urgente redefinir o papel da filosofia de uma forma geral. Mas, isso só será possível no momento em que a imagem autêntica do filósofo seja retomada. Assim, depara-se com um outro problema, pois a imagem do filósofo foi vinculada à antiga imagem do sábio. Designa-se o filósofo como sábio, ele que não vai além de um amigo do saber. Aliás, um amigo bastante esquisito, quase anti-sábio, que no máximo foi obrigado a assumir o porte das forças precedentes para sobreviver. Por vezes, o filósofo adquire o título de amigo da verdade, justamente, ele que só consegue pensar seus problemas, submetendo a verdade as mais duras provas. <sup>628</sup>

Mas, isso não é o mais grave. Segundo Deleuze, o grande problema é descobrir a existência de filósofos da religião, do Estado, verdadeiros protetores da ordem estabelecida ou funcionários da história que reforçam ainda mais a imagem dogmática do pensamento. <sup>629</sup> Percebe-se, portanto, que a redefinição do papel da filosofia pressupõe a retomada da imagem autêntica do filósofo e que retomar essa imagem do filósofo corresponde a fundar uma filosofia efetivamente crítica. Sem isso, não somente a filosofia ou o filósofo estão sujeitos a morrer, mas também a imagem do homem livre. <sup>630</sup> “Por isso a filosofia tem uma relação essencial com o tempo: sempre contra seu tempo, crítico do mundo atual, o filósofo forma conceitos que não são nem eternos nem históricos, mas intempestivos e sem atualidade.”<sup>631</sup>

Para Deleuze, a filosofia deve fundamentar a sua prática a partir da oposição assentada entre o intempestivo e o atual, pois se mantendo em oposição com o tempo

---

<sup>627</sup> Idem, *ibidem*; p-87-88.

<sup>628</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>629</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>630</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>631</sup> Idem, *ibidem*.

atual, mantendo-se totalmente crítica a tolice e a baixeza que marcam o tempo, a filosofia consegue descobrir verdades que não são históricas ou eternas, mas de um tempo por vir. Isto quer dizer que pensar ativamente corresponde a “agir de maneira intempestiva, portanto contra o tempo e por isso mesmo sobre o tempo, em favor (eu espero) de um tempo por vir”<sup>632</sup> e quer dizer igualmente que a idéia de filosofia eterna ou histórica deve ser desprezada, uma vez que a eternidade e a historicidade da filosofia limitam-se basicamente a uma única idéia: ser intempestiva, intempestiva em toda e qualquer época.<sup>633</sup>

Dizia-se que era necessário construir uma nova imagem do pensamento. Para Deleuze, Nietzsche, através da sua obra, é um dos grandes responsáveis por isso, pois no momento em que ele incluiu no pensamento os conceitos de sentido e de valor e fez do pensamento ativo uma denúncia radical da tolice e da baixeza, possibilitou a construção de uma nova imagem do pensamento.<sup>634</sup> A imagem dogmática do pensamento, é verdade, habitou a acreditar que pensar pressupõe o exercício natural de uma faculdade ou que o pensamento pensa por si. E mais, que o pensamento é constantemente perturbado por forças exteriores que o conduzem ao erro, mas, não é nada disso. O pensamento só pensa a partir daquilo ou do que se apossa dele. Pressupõe sempre coordenada: um tipo de força ou uma forma de poder.

Imagine que as forças reativas se apoderem do pensamento, o que poderia seguir dessa posse? A resposta de Deleuze a esse respeito é incisiva. Enquanto, o pensamento se mantiver sob o domínio das forças reativas, ele se manterá absolutamente inativo. E mais, se o pensamento encontra o sentido do seu exercício nas forças reativas, é preciso admitir que nem sequer se pensa ainda. As forças reativas

---

<sup>632</sup> Nietzsche, *Considerações Extemporâneas*; II. Schopenhauer como educador, 3-4.

<sup>633</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; p-88.

<sup>634</sup> Idem, *ibidem*.

mantêm o pensamento na esfera da ficção, fazem do pensamento uma obra de mistificação: misto de besteira e tolice. Aliás, sem essas condições as forças reativas dificilmente teriam como se fortalecer. Elas conseguem extrair o mais baixo do pensamento, dão ao pensamento as condições necessárias para que ele se mantenha inativo.<sup>635</sup>

Segundo Deleuze, pensar não corresponde ao exercício natural de uma faculdade, não presume uma boa natureza do pensamento (o pensamento definido como o que contém formalmente o verdadeiro - inatismo da idéia, a priori de conceitos) ou uma boa vontade do pensador (pensador definido como aquele que quer, deseja ou ama o verdadeiro). Pensar designa uma atividade de ordem extraordinária no próprio pensamento, um acontecimento a favor do pensamento como pensar, uma atividade e não uma reatividade. Enquanto, se conceder ao pensamento e ao ato de pensar a função de reconhecer os valores ou os poderes estabelecidos, é preciso dizer que ele não aconteceu ainda.<sup>636</sup> “Pensar, como atividade, é sempre um segundo poder do pensamento, não o exercício natural de uma faculdade, mas um extraordinário acontecimento no próprio pensamento, para o próprio pensamento. Pensar é uma n<sup>a</sup>... potência do pensamento. É preciso ainda que ele seja elevado a essa potência, que se torne ‘o leve’, ‘o afirmativo’.”<sup>637</sup>

Qual seria a maneira de elevar o pensamento a esse nível de potência? Mediante que condições, ele poderia se tornar ativo e afirmativo? Para Deleuze, o pensamento só atingirá esse nível de potência se for violentamente ativado por forças. É preciso que o pensamento seja forçado a pensar, que uma determinada violência se

---

<sup>635</sup> Idem, *ibidem*; p-89.

<sup>636</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>637</sup> Idem, *ibidem*.

exerça sobre ele, lançando-o num devir-ativo.<sup>638</sup> Depara-se com uma outra consequência indispensável para a constituição de uma nova imagem do pensamento: a substituição do Método (como alternativa que viabiliza ao pensador pensar bem e verdadeiramente mediante qualquer circunstância) pela Cultura (como o que permite a formação de pensadores - do artista e do filósofo - através de um adestramento e de uma seleção).<sup>639</sup>

Segundo Deleuze, a idéia que coloca a cultura como atividade genérica, visando à formação de pensadores, através de uma violência seletiva, é uma idéia nietzscheana, retomada dos gregos, pois, esses sabiam que o pensamento por sua conta era incapaz de pensar, que era preciso usar critérios bem definidos para forçá-lo a tal, que a formação dos filósofos, enquanto pensadores, só seria possível mediante uma educação extremamente rigorosa e violenta, capaz de incluir até mesmo o inconsciente dos mesmos: paidéia, pois, apenas, violentando o pensamento, sujeitando-o à violência das forças, ele poderá tornar-se ativo ou afirmativo. É preciso ativar o pensamento, desviá-lo de estados reativos.

Nós, alemães, sem dúvida não nos consideramos um povo particularmente cruel e de coração duro, menos ainda um povo particularmente leviano e limitado ao instante; mas basta lançar os olhos a nossas antigas legislações penais para compreender o quanto custa nesse mundo criar um ‘povo de pensadores’ (quer dizer, o povo da Europa no qual ainda hoje se pode achar o máximo de confiança...)”

No entanto, Deleuze sublinha que Nietzsche não deixa de se decepcionar com os resultados de todo o processo. E por quê? Porque “começa-se como gregos, acaba-se como alemães.”<sup>640</sup> A verdade é que parece existir uma grande confusão acerca da atividade genérica da cultura que tem como fim formar um povo de pensadores, com

---

<sup>638</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>639</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>640</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*; p-90.

os fins visados pelo Estado ou pela Igreja. Trata-se realmente de uma confusão danosa, uma vez que, para Deleuze, as atividades culturais deliberadas pela Igreja ou pelo Estado constituem um verdadeiro martirólogo da cultura.<sup>641</sup> É claro que se poderia argumentar que o Estado, por exemplo, não deixa de beneficiar a cultura de alguma maneira. Mas, caberia a réplica de que tais benefícios não têm de maneira nenhuma o interesse de possibilitar a formação de homens verdadeiramente livres e pensadores, mas, sobretudo, fortalecer cada vez mais seus próprios interesses. A esse respeito, as considerações de Nietzsche foram exemplares. Em todo caso, é preciso admitir que as confusões existentes sejam reais. Ainda mais, se tiver em vista que a atividade genérica da cultura corre o risco de ser desviada de seu principal sentido pelas forças reativas, pelo Estado, pela Igreja. Nesse caso, em vez de favorecer a formação, a constituição ou o aparecimento de um modo de pensar propriamente ativo e afirmativo, ocorre justamente o contrário. O pensamento termina por embrutecer ainda mais, por tornar-se mais baixo, por manter-se reativo.

Segundo Deleuze, Nietzsche designa esse fenômeno: degenerescência da cultura.<sup>642</sup> Desde já, pode-se dizer que Deleuze encontra em Nietzsche uma nova imagem do pensamento que se contrapõe a uma imagem dogmática do mesmo. Enquanto, a primeira defende a existência de uma boa natureza do pensamento (o pensamento como exercício natural de uma de nossas faculdades, que contém formalmente o verdadeiro - inatismo das idéias ou apriori dos conceitos) e uma boa vontade do pensador (o pensador como aquele que quer ou busca o verdadeiro), a segunda indica que o pensamento depende de coordenadas, pressupõe uma tipologia e uma topologia. Têm-se sempre as verdades que se merece, conforme o sentido e o valor que se emprega às coisas. O pensamento não pensa por si só, ele depende de algo que o

---

<sup>641</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>642</sup> Idem, *ibidem*.

force a pensar, da violência das forças. Enquanto, a primeira se ampara no Método que permite ao pensador encontrar a verdadeira natureza do pensamento, que o faz atingir o domínio do universal (do que vale em qualquer tempo ou em qualquer lugar), a segunda apresenta a Paidéia como o que se contrapõe a um Método que através de uma violência força o pensamento a buscar os elementos necessários para que ele possa pensar. A primeira deve ser associada a Kant e a Hegel, a segunda deve ser associada a Nietzsche.

\*\*\*

## CONCLUSÃO

Segundo Deleuze, o sentido da filosofia de Nietzsche encontra-se fundamentada na idéia de que o múltiplo, o devir e o acaso são objetos de afirmação pura. Isso quer dizer que se a afirmação do múltiplo é a proposição especulativa por excelência que atravessa o pensamento nietzscheano, a alegria do diverso é o que, propriamente, retém-se em termos práticos. O mau jogador é aquele que introduz o negativo no acaso, que se serve do princípio da negação para inscrever a oposição ou contradição no devir e no múltiplo. O bom jogador, ao contrário, é aquele que num único lance consegue reproduzir o número vencedor no lance de dados, pois, toda a questão gira em torno da afirmação incondicionada do acaso e da necessidade do acaso, do devir e do ser do devir, do múltiplo e do um múltiplo. É assim que a diferença é desdobrada e redobrada, alcançando a mais alta potência. Para Deleuze, o eterno retorno seria essa potência mais alta que, enquanto síntese da afirmação, encontra seu princípio na vontade de poder. Contra o peso do negativo, Nietzsche opõe a leveza do que se afirma; contra o trabalho do negativo, os jogos da vontade de poder; contra a negação da negação, a afirmação da afirmação<sup>1</sup>.

Nesse sentido, observa-se como Deleuze mostra etapa por etapa como Nietzsche desvencilha sua concepção do trágico de certos contra-sensos. É verdade que Nietzsche, sobretudo, nos seus primeiros livros, parece acolher muito bem categorias dialéticas. Mas, Deleuze procura mostrar que Nietzsche abandona grande parte das teses que ele defendia nesse período e o faz às custas de um rompimento com aqueles que o inspirava nesse momento: Schopenhauer, Wagner e Kant. Segundo Deleuze, o importante para Nietzsche encontra-se depositado nas contribuições que o texto *O*

*Nascimento da Tragédia* trouxe para a sua obra como um todo: a descoberta de Dionísio, pois esse é o Deus para qual a vida deve ser afirmada e não negada, Deus que deixa de resolver a dor a partir de um prazer superior e supra pessoal e passa a afirmar a dor dela, fazendo o prazer de alguém. Dionísio é metamorfose, Deus que se metamorfoseia em afirmações múltiplas, que afirma as dores do seu próprio crescimento, em vez de prender-se à reprodução dos sofrimentos da individuação.

Dionísio não é a única contribuição descoberta por Nietzsche neste período, pois, esse descobre em Sócrates um possível oponente do trágico. Não tardará em reconhecer que Sócrates ainda não representa a maior ameaça ao pensamento trágico, pois, grande ameaça é o cristianismo, uma vez que não é nem apolíneo e nem dionísio. O cristianismo é profundamente niilista, mostra-se reticente aos valores estéticos, valores que Nietzsche reconhecia em *Origem da Tragédia*.

Por um lado, Nietzsche descobre em Dionísio a figura que era capaz de dar expressão máxima à idéia de afirmação, por outro, vê em Cristo quem melhor representa a idéia de negação. Se foi preciso fazer todo esse percurso, é precisamente por estar em jogo a questão ética, pois, tanto o pensamento trágico como o cristianismo não deixam de doar à existência um sentido. A esse respeito foi visto como Deleuze apresenta as diferenças de procedimentos existentes entre as duas éticas. Enquanto, para o cristianismo, a existência mostra-se totalmente injusta, para o pensamento trágico, ela é totalmente justa; enquanto para um, é preciso primeiramente negá-la, para o outro, é preciso afirmá-la; enquanto para a ética cristã, a dor é interiorizada e oferecida a Deus, para a ética trágica, a dor possui um sentido totalmente externo; enquanto o cristianismo valoriza o sofrimento ou as paixões tristes, o pensamento trágico procura reter a alegria a partir do diverso ou do múltiplo. Quando Deleuze diz que a afirmação do múltiplo é a proposição especulativa por excelência que atravessa o pensamento de

Nietzsche, assim como a alegria do diverso é a proposição ética, não se lerá tais sentenças sem que se tenha em vista a definição do que é o trágico, pois o Trágico= alegria, não estando ele nem nas recriminações do ressentimento e, menos ainda, nos conflitos da má consciência.

Para Deleuze, o eterno retorno é a potência mais alta que, enquanto síntese de afirmação, encontra seu princípio na vontade de poder. Observou-se que Deleuze trata o eterno retorno a partir de duas perspectivas: cosmológica e física; ética e seletiva. Ainda hoje, há quem minimize a interpretação cosmológica do eterno retorno. Todavia, foi visto que Deleuze pensa de outra forma, pois, parece haver uma relação indireta entre esse aspecto do eterno retorno e as discussões travadas por Nietzsche com a ciência de sua época. É claro que Deleuze não deixa de sublinhar que é preciso ter cuidado quando se assume que todas as críticas que Nietzsche dirigiu a ciência foram feitas tendo por base seu conceito mais fundamental. Entretanto, Deleuze observou que a ciência do século XIX negava as diferenças de quantidade, que a ciência, na medida em que assumia uma concepção puramente quantitativa das forças, levava-as a se igualar ou se compensar. Deleuze descobre uma explicação para esse fenômeno. E que mesmo a ciência não deixava de participar do niilismo do pensamento moderno, não deixava de ser uma ciência do ressentimento que tinha por ideal, o ideal ascético. O que significava que a ciência projetava no universo um estado final do devir, um estado de equilíbrio das forças ou algum tipo de objetivo a se alcançar. Mas, notou-se que o eterno retorno proíbe tais projeções, porque, não só pressupõe uma crítica dirigida a um estado de equilíbrio qualquer que possa envolver as forças, como também, mostra como se dão as passagens entre elas.

Segundo Deleuze, o eterno retorno deve ser entendido como síntese das forças que encontra na vontade de poder seu único princípio. A vontade de poder é

responsável pela diferença de quantidade das forças, assim como pela quantidade das mesmas. A vontade de poder é o elemento diferencial e genético das forças. Sem ela, o eterno retorno acaba incorrendo em contra-sensos. O significa descartar de uma vez por todas as idéias de que a identidade pudesse servir como princípio do eterno retorno. Princípio que era sugerido pela ciência: mecanismo e termodinâmica. Em resumo, o eterno retorno como síntese especulativa é o ser que se afirmar do devir, assim como o um que se afirmar do múltiplo.

Deleuze apresenta um sentido ético para o eterno retorno, ocorrendo uma inversão como o jogo dos princípios, pois, se o eterno retorno com o pensamento cosmológico, como a nova formulação especulativa, tinha na vontade de poder o seu princípio, agora, ocorrendo o inverso. Agora, é o eterno retorno que serve de regra para a vontade. Segundo Deleuze, o eterno retorno como pensamento ético é duplamente seletivo, já que, ele seleciona não só o que há de ativo nas forças como também há de afirmativo na vontade. Na primeira seleção, trata-se de eliminar da vontade o que deve fora de sua regra, ou seja, de querer seja o que for de modo que se queira o seu eterno retorno. Essa primeira regra visa eliminar os estados menos desenvolvidos das forças reativas. Mas, uma vez que há estados mais desenvolvidos das forças reativas torna-se necessário a formulação de uma segunda regra. Essa corresponde à condução do niilismo a um estado de perfeição ou exceção.

Conduzir o niilismo ao seu estado de exceção é vislumbrar a possibilidade da quebra da aliança existente entre as forças reativas e o princípio que as tornam possível. É entrevê que na medida em que as forças reativas como a vontade de nada, essa por sua vez passa a negar as próprias forças reativas, destruindo-as: que o elemento negativo de conservador passa a destruidor; de conservador de uma vida fraca ou reativa passa a destruidor das próprias forças reativas. Isso significa que ocorre uma

transmutação do elemento negativo, no momento em que a negação passa a negar as forças reativas. Essa nova característica adquirida pela negação, já mostra como sintoma de uma afirmação mais profunda, passa a exprimir um devir-ativo como poder de afirmar. É nesse sentido que se deve entender o eterno retorno como pensamento ético e seletivo, tratando-se de entrar no ser o que nele só pode entrar mudando de natureza. Em poucas palavras, o eterno retorno é o ser universal do devir como devir ativo. Segundo Deleuze, seria um verdadeiro contra-senso admitir o eterno retorno como devir-reactivo, já que isso implicaria assumir a contradição como parte do pensamento do eterno retorno.

Para Deleuze, o tema nietzscheano do eterno retorno não deixa de possuir relações com noções desenvolvidas por Kant. Sabe-se que o conceito de síntese é de origem kantiana, é a grande descoberta de Kant. Todavia, para os pós-kantianos, Kant comprometeu tal descoberta: primeiramente, em função do princípio que regia a síntese; em segundo, a partir da reprodução dos objetivos na própria síntese. Conforme Deleuze, desejava-se um princípio que não só servisse como condição de possibilidade para o aparecimento dos objetos, mas, um princípio, verdadeiramente, genético e produtor que estivesse apto a dar conta da reprodução dos objetos, engendrando-os de maneira interna. A partir da filosofia kantiana, isso parece impossível, porque essa permitia a sobrevivência de harmonias entre termos que se mostravam exteriores. Segundo Deleuze, exigia-se um princípio de diferença, de determinação interna que servisse não só de razão para a síntese, como igualmente, para a reprodução do diverso na própria síntese.

Assim, se Nietzsche se insere em todas essas questões, foi justamente porque sobe fazer da síntese uma síntese de forças, porque compreendeu a síntese de forças como o eterno retorno, encontrando na própria síntese a reprodução do diverso. E

mais, fez da vontade de poder o princípio da síntese e determinou-a como elemento diferencial e genético das forças em presença. O que leva Deleuze a afirmar que Nietzsche transforma o kantismo, que reinventa a crítica, que a retoma a partir de novas bases e com novos conceitos: eterno retorno e vontade de poder.

Por outro lado, percebeu-se que Deleuze vincula os temas da vontade de poder e do eterno retorno com a filosofia kantiana em outro momento de sua análise: quando apresenta o eterno retorno como pensamento ético e seletivo. Para Deleuze, o eterno retorno, primeiro momento de sua seleção, oferece uma regra à vontade humana tão rigorosa quanto à regra kantiana. Seja o que for que se queira, a queira de tal modo, que, também, queira o seu eterno retorno. Isso é muito diferente da regra kantiana, pois essa exige que se possa agir de tal modo a querer que todas as ações tenham por base a regra da universalidade. Deleuze, como se pode ver, claramente, parodia Kant, usando-se de Nietzsche.

Porém, é principalmente quando Deleuze apresenta o próprio crítico nietzscheano como alternativa à crítica kantiana que todas essas questões atingem o seu limite. Para Kant, a crítica deveria situar-se a partir de três pontos: de sua totalidade, positividade e imanência. Em sua totalidade, ela não poderia permitir que nada lhe escapasse. Em sua positividade, ela impunha limites ao conhecimento, ao mesmo tempo em que liberava novos poderes. Como imanente, ela exigia a razão como juiz da própria razão. Para Deleuze, ela não se mostra nem total, positiva ou imanente. Ele conduziu todos esses pontos com extremo rigor.

Segundo Deleuze, Kant é responsável por levar as últimas conseqüências uma concepção bastante velha da crítica. Nesse sentido, é preciso vê-lo como último dos filósofos clássicos. O problema é que Kant, em momento algum, questiona o valor da verdade, ainda, põe em risco as razões de tal submissão. O que, realmente, importa a

Kant é formular condições de possibilidades para pretensões fatos: fatos do conhecimento, fato moral, ideal que possa fundamentar tais fatos. O que interessa a Kant é descobrir o que se pode conhecer, o que pode fazer e o que se pode esperar. A crítica mostra-se muito larga. Deixa escapar aquilo que mais interessa. Não pergunta sobre pelas forças que agem sobre as faculdades e nem pela vontade que regula os interesses da própria razão, embora, tenha descoberto o conceito de síntese e formulado o prodigioso domínio do transcendental, Kant, nem por isso, consegue escapar do dogmatismo.

Para Deleuze, é preciso redefinir completamente o papel da filosofia de uma forma geral, assim como retomar a autentica imagem do filósofo, pois, é inadmissível que a filosofia mantenha-se vinculada a uma idéia antiga que vê no filósofo um sábio amigo da sabedoria e da ascese. Segundo ele, designa-se o filósofo como sábio, porém, não vai além de um amigo do saber, aliás, um amigo bem estranho, quase um anti-sábio, que, no máximo, foi obrigado a assumir o porte das forças precedentes para sobreviver. Às vezes, reconhecem-no como amigo da verdade. Ele só consegue pensar seus problemas submetendo a verdade as mais duras provas.

Para Deleuze, o grande problema é ver a existência de filósofos da religião, do estado, verdadeiros protetores da ordem estabelecida ou funcionários da história, que reforçam ainda mais uma imagem dogmática da filosofia e do pensamento. Conforme esse filósofo francês, a filosofia não é eterna ou histórica, mas, sobretudo, intempestiva. Na verdade, a historicidade e a eternidade da filosofia devem se manter totalmente reboque dessa idéia.

Mas, se é indispensável construir uma nova imagem do pensamento, assim como retomar a autêntica imagem do filósofo, Deleuze acredita que se deve creditar a Nietzsche tal feito, na medida em que esse inseriu no pensamento os temas do sentido e

do valor, fazendo do pensamento ativo uma denúncia radical da tolice e da baixaza. Ele possibilitou a construção não só de uma nova imagem do pensamento, mas também, uma nova imagem para o filósofo. Para Nietzsche, o filósofo é o genealogista ponto.

Entretanto, embora, tenha-se acompanhado Deleuze quase obsessivamente do primeiro ao terceiro capítulo do seu livro, é preciso admitir que a maioria das teses que ele apresenta-nos mesmos exigia o complemento da leitura dos dois capítulos finais do seu texto. Sabe-se que o ensaio possui essa limitação, assim como se tem consciência que essa não é a única. Todavia, é preciso sublinhar que o plano de leitura que se possui com o autor francês está apenas começando.

\*\*\*

## BIBLIOGRAFIA

ALLIEZ, **É.** *Deleuze philosophie virtuelle*. Paris. Synthélabo, 1996. Trad. bras. Heloisa B. S. Rocha, São Paulo, Ed. 34, 1996.

ANDLER, **Ch.** *Nietzsche sa vie et s pensée*. 3v. Paris, Gallimard, 1958.

ANDRÉAS, **Salomé, L.** *Frédéric Nietzsche*. Paris, Grasset, 1932, reimpr. por Gordon & Breach, 1970.

BADIOU, **A.** *Deleuze, la clameur de l'Être*. Paris, Hachette Littératures, 1997. Trad. bras. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro, Jorge Zaar editor, 1997.

DELEUZE, **G.** *Empirisme et subjectivité*. Paris, PUF, 1953. Trad. bras. Luiz Orlandi, São Paulo, Ed. 34, 2001.

\_\_\_\_\_ *La philosophie critique de Kant*. Paris, PUF, 1963. Trad. bras. Sônia Pinto Guimarães, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

\_\_\_\_\_ *Le Bergsonisme*. Paris, PUF, 1966. Trad. bras. Luiz Orlandi, São Paulo, Ed. 34, 1999.

\_\_\_\_\_ *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1962. Trad. bras. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976.

\_\_\_\_\_ *Nietzsche*. Paris, PUF, 1965. Trad. port. Alberto Campos, Lisboa, Edições 70, 1981.

\_\_\_\_\_ *Proust et les signes*. Paris, PUF, 1964. Trad. bras. Antônio Piquet e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_ *Différence et Répétition*. Paris, PUF, 1968. Trad. bras. Luiz Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1988.

\_\_\_\_\_ *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968.

\_\_\_\_\_ *Logique du Sens*. Paris, Minuit, 1969. Trad. bras. Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1982.

\_\_\_\_\_ *Spinoza*. Paris, PUF, 1970. Trad. port. Abilio Ferreira, Porto, Ed. Res. s.d.

\_\_\_\_\_ *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981.

\_\_\_\_\_ *Foucault*. Paris, Minuit, 1986. Trad. bras. Claudia Sant'Anna Martins, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_ *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Minuit, 1988. Trad. bras. Luiz Orlandi, Campinas, Ed. Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_ *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit, 1991. Trad. bras. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, São Paulo, Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_ *G. Nietzsche, sens et valeurs*. Arguments, 1960.

\_\_\_\_\_ *Mistère d'Ariane*. Bulletin de la Société française d'études nietzscheennes, n.º 2, mar. 1963; reed. em Philosophie, n.º 17, inverno 1987. Trad. bras. Peter Pál Pelbart, São Paulo, Ed. 34. 1997.

\_\_\_\_\_ *Méthode de dramatisation*. Bulletin de la société française de philosophie, 1967.

\_\_\_\_\_ *L'éclat de rire de Nietzsche*. Le nouvel observateur, 1967.

\_\_\_\_\_ *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*. Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Paris, Minuit, 1967.

\_\_\_\_\_ *Introduction générale à Nietzsche*. Com Michel Foucault, Oeuvres philosophiques complètes, tomo V, Paris, Gallimard, 1967.

\_\_\_\_\_ *Entretien seu Nietzsche*. J. N. Vuanet, Les Lettres française, 1968.

\_\_\_\_\_ *Pourparlers*. Paris, Minuit, 1972. Trad. bras. Peter Pál Pelbart, São Paulo, Ed. 34, 1990.

\_\_\_\_\_ *Pensée nomade*. In: Nietzsche aujourd'hui, Intensités, Paris, 1973. Trad. bras... Org. e apres. por Scarlett Marton, Nietzsche hoje? São Paulo, 1985, Ed. Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_ (org.) *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Paris, Synthélabo, 1998. Trad. bras. coordenada por Ana Lúcia de Oliveira, Ed. 34, 2000.

DIAS, **R. M.** *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1994.

FERRAZ, **M. C.** *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro, Ed. Relume Dumará, 1994.

FINK, **E.** *A filosofia de Nietzsche*. Trad. port. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto, Lisboa, Ed. Presença, s.d.

GIACOIA JUNIOR, **O.** *Entrevista*. Cadernos de Subjetividade, v.2, n.º 1 e 2, 1994.

HALÉVY, **D.** *Nietzsche. Uma biografia*. Trad. bras. Roberto Cortes de Lacerda e  
HARDT, **M.** *Gilles Deleuze - an apprenticeship in philosophy*. Minnesota, Regents of the University, 1993. Trad. bras. Sueli Cavendish, São Paulo, Ed. 34, 1996.

HÉBER-SUFFRIN, **P.** *O Zaratustra de Nietzsche*. Trad. bras. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar editor, 1991.

HEIDEGGER, **M.** *Nietzsche*. Trad. fr. Pierre Klossowski, Paris, Éd. Gallimard, 1971, 2vls.

KLOSSOWSKI, **P.** *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Trad. bras. Hortencia S. Lencastre, Rio de Janeiro, Ed. Pazulin, 2000.

\_\_\_\_\_**L.** *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo, Ed. Ática, 1979.

LEBRUN, **G.** *O transcendental e sua imagem*. In: Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*, org. por Éric Alliez, trad. bras. coordenada por Ana Lúcia de Oliveira, Ed. 34, 1996.

MACHADO, **R.** *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1990.

\_\_\_\_\_, **R.** *Zaratustra tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar editor, 1997.

MARTON, **S.** *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_*Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Discurso Editorial - Ed. Unijai, 2000.

MÜLLER-LAUTER, **W.** *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. bras. Oswaldo Giacoia Junior, São Paulo, Ed. Annablume, 1997.

ORLANDI, **L.** *Nietzsche na univocidade deleuzeana*. In: *Nietzsche e Deleuze - Intensidade e Paixão*. Org. Daniel Lins. Rio de Janeiro, Ed. Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_*Linhas de ação da diferença*. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Org. Éric Alliez. Trad. coord. por Ana Lúcia de Oliveira, São Paulo, Ed. 34, 2000.

\_\_\_\_\_ *Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche*. São Paulo, prelo, 2001.

PRADO JR., **Bento**. *Hume, Freud, Skinner (Em torno de um parágrafo de G. Deleuze)*, in: *Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura, Psicanálise*, São Paulo, Ed. Paz e Terra, 2.<sup>a</sup> ed., 2000.

\_\_\_\_\_ *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo, Ed. Edusp, 1988.

\_\_\_\_\_ *A Idéia de Plano de Imanência*. In: Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*, org. por Éric Alliez, trad. bras. Coordenada por Ana Lúcia de Oliveira, Ed. 34, 1996.

NIETZSCHE, **F.** *Sämtliche Werke. Edição crítica organizada por G. Colli e M. Montinari*.

BERLIM/NOVA YORK, Walter de Gruyter, 1967-77; tr. fr. *Oeuvres philosophiques complètes. Écrits posthumes*. Paris, Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_ *Obras incompletas*. Trad. bras. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, col. Os Pensadores.

\_\_\_\_\_ *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. bras. J. Guinsburg, São Paulo, Ed. Cia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_ *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*. Trad. bras. Pedro Sússekind, Rio de Janeiro, Ed. 7 letras, 1996.

\_\_\_\_\_ *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. port. Maria Inês Madeira de Andrade, Rio de Janeiro, Elfos Ed., 1995.

\_\_\_\_\_ *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres.* Trad. bras. Paulo César de Souza, São Paulo, Ed. Cia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_ *A Gaia Ciência.* Trad. bras. Paulo César de Souza, São Paulo, Ed. Cia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_ *Assim Falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém.* Trad. bras. Mário da Silva, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1998.

\_\_\_\_\_ *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro.* Trad. bras. Paulo César de Souza, São Paulo, Ed. Cia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_ *Genealogia da Moral. Uma polêmica.* Trad. bras. Paulo César de Souza, São Paulo, Ed. Cia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_ *O Caso Wagner. Um problema*

\_\_\_\_\_ *Crepúsculo dos Ídolos. Ou como filosofar com o martelo.* Trad. bras. Marco Antonio Casa Nova, Rio de Janeiro, Ed. Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_ *Ecce Homo. Com alguém se torna o que é.* Trad. bras. Paulo César de Souza, São Paulo, Ed. Cia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_ *Nietzsche contra Wagner. Dossiê de um psicólogo.* Trad. bras. Paulo César de Souza, São Paulo, Ed. Cia das Letras, 1995.