

GILLES DELEUZE

NIETZSCHE E A FILOSOFIA (trechos)

TRADUÇÃO:

Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias

Editora Rio – RJ

fevereiro de 1976

3. FILOSOFIA DA VONTADE

A genealogia não interpreta simplesmente, ela avalia. Até agora apresentamos as coisas como se lutassem e se sucedessem em relação a um objeto quase inerte. Mas o próprio objeto é força, expressão de uma força. E é por isso que há mais ou menos afinidade entre o objeto e a força que dele se apodera. Não há objeto (fenômeno) que já não seja possuído, visto que, nele mesmo, ele é, não uma aparência, mas o aparecimento de uma força. Toda força está, portanto, numa relação essencial com uma outra força. O ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce. Eis o princípio da filosofia da natureza em Nietzsche: uma pluralidade de forças agindo e sofrendo à distância, em que a distância é o elemento diferencial compreendido em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com as outras. A crítica ao atomismo deve ser compreendida a partir deste princípio: consiste em mostrar que o atomismo é uma tentativa de emprestar à matéria uma pluralidade e uma distância essenciais que, de fato, só pertencem à força. Só da força se pode dizer que seu ser refere-se a uma outra força. (Como diz Marx, quando interpreta o atomismo: "Os átomos são os únicos objetos para eles mesmos e só podem se relacionar com eles próprios..."¹. Mas a questão é a seguinte: a noção de átomo, em sua essência, pode prestar contas dessa relação essencial que se lhe atribui? O conceito só se torna coerente ao pensarmos força em algum lugar de átomo. Isto porque a noção de átomo não pode conter em si mesma a diferença necessária para a afirmação de tal relação, diferença na essência e segundo a essência. Sendo assim, o atomismo seria uma máscara para o dinamismo nascente).

O conceito de força é portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com uma outra força. Sob este aspecto a força é denominada uma vontade. A vontade (vontade de poder) é o elemento diferencial da força. Daí resulta uma nova concepção da filosofia da vontade, pois a vontade não se exerce misteriosamente sobre músculos ou sobre nervos, menos ainda sobre uma matéria em geral, ela se exerce necessariamente 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. "A vontade bem compreendida só pode agir sobre uma vontade e não sobre uma matéria (os nervos, por exemplo). E preciso chegar finalmente à ideia de que em toda parte onde se constatam efeitos é porque uma vontade age sobre uma vontade."² Diz-se que uma vontade é uma coisa complexa porque, enquanto ela quer, quer ser obedecida, mas só uma vontade pode obedecer àquilo que a comanda. Assim, o pluralismo encontra sua confirmação imediata e seu terreno favorável na filosofia da vontade. E o ponto no qual se dá a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer é preciso: trata-se justamente de saber se a vontade é uma ou múltipla. Todo o resto decorre daí; com efeito, se Schopenhauer é levado a negar a vontade, é primeiramente porque acredita na unidade do querer. É porque a vontade, segundo Schopenhauer, é uma em sua essência, que compete ao carrasco compreender que ele forma uma unidade com sua

1 MARX, Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro.

2 NITZSCHE, Além do bem e do mal.

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 ascetismo³. Nietzsche descobre o que lhe parece ser a mistificação propriamente schopenhaueriana: a vontade é necessariamente negada quando se coloca sua unidade, sua identidade.

[...] já podemos marcar a progressão do sentido do valor, da interpretação à avaliação, como tarefas da genealogia: o sentido de alguma coisa é a relação desta coisa com a força que se apodera dela, o valor de alguma coisa é a hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenômeno complexo.

4. CONTRA A DIALÉTICA

Nietzsche é "dialético"? Uma relação, mesmo que seja essencial, entre o um e o outro não basta para formar uma dialética: tudo depende do papel do negativo nesta relação. Nietzsche diz que a força tem por objeto uma outra força. Todavia, é precisamente com outras forças que a força entra em relação. É com uma outra espécie de vida que a vida entra em luta. O pluralismo tem às vezes aparências dialéticas; ele é seu inimigo mais esquivo, o único inimigo profundo. Por isso devemos levar a sério o caráter resolutamente antidialético da filosofia de Nietzsche. 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. Podemos segui-lo já na teoria das forças.

Em Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. Em sua relação com uma outra, a força que se faz obedecer não nega a outra ou aquilo que ela não é, ela afirma sua própria diferença e se regozija com esta diferença. O negativo não está presente na essência como aquilo de que a força tira sua atividade, pelo contrário, ele resulta desta atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença. O negativo é um produto da própria existência: a agressividade necessariamente ligada a uma existência ativa, à agressividade de uma afirmação. Quanto ao conceito negativo (isto é, a negação como conceito), "é apenas um pálido contraste, nascido tardiamente em comparação com o conceito fundamental, todo impregnado de vida e de paixão".⁴ Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, pelo elemento prático da diferença: objeto de afirmação e de gozo. É nesse sentido que existe um empirismo nietzscheano. A pergunta tão frequente em Nietzsche: o que uma vontade quer? o que quer este? aquele? não deve ser compreendida como a procura de um objetivo, de um motivo nem de um objeto para esta vontade. O que uma vontade quer é afirmar sua diferença. Em sua relação essencial com a outra, uma vontade faz de sua diferença um objeto de afirmação. "O prazer de se saber diferente", o gozo da diferença: eis o elemento conceitual novo, agressivo e aéreo pelo qual o empirismo substitui as pesadas noções da dialética e, sobretudo, como diz o dialético, o trabalho do negativo. Dizer que a dialética é um trabalho e o empirismo um gozo basta para caracterizá-los. E quem nos diz que há mais pensamento num trabalho do que num gozo? 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; a leveza, a dança, ao peso dialético; a bela irresponsabilidade, às responsabilidades dialéticas. 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.

[...] Na verdade o célebre aspecto dialético da relação senhor-escravo depende de que o

3 SCHOPENHAUER, O mundo como vontade e representação.

4 NIETZSCHE, Genealogia da moral.

poder é aí concebido não como vontade de poder, mas como representação do poder, como representação da superioridade, como reconhecimento por "um" da superioridade do "outro". O que as vontades querem, em Hegel, é fazer reconhecer seu poder, representar seu 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 depender no fim do combate, de uma simples atribuição de valores estabelecidos**⁵. Se a relação do senhor e do escravo assume facilmente a forma dialética, a ponto de se ter tornado um arquétipo ou uma figura de escola para todo jovem hegeliano, é porque o retrato que Hegel nos propõe do senhor é, desde o início, um retrato feito pelo escravo, um retrato que representa o escravo, pelo menos tal como ele se imagina, no máximo um escravo realizado. Sob a imagem hegeliana do senhor é sempre o escravo que desponta.

5. O PROBLEMA DA TRAGÉDIA

O comentador de Nietzsche deve evitar principalmente "dialetrizar" 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. Mas o que Nietzsche chama exatamente de "trágico"? Ele opõe a visão trágica do mundo a duas outras visões: dialética e cristã. Ou melhor, contando bem, a tragédia tem três maneiras de morrer: ela morre uma primeira vez pela dialética de Sócrates, é sua morte "euripedeana". Morre uma segunda vez pelo cristianismo. Uma terceira vez, sob os golpes conjugados da dialética moderna e de Wagner em pessoa. Nietzsche insiste nos seguintes pontos: o caráter fundamentalmente cristão da dialética e da filosofia alemãs; a incapacidade congênita do cristianismo e da dialética para viver, compreender, pensar o trágico. "Fui eu que descobri o trágico", até mesmo os gregos o desconheciam.

A dialética propõe uma certa concepção do trágico; liga o trágico ao negativo, à oposição, à contradição. A contradição do sofrimento e da vida, do finito e do infinito na própria vida, do destino particular e do espírito universal na ideia; o movimento da contradição e também de sua solução: assim o trágico é representado. Ora, se considerarmos a **Origem da Tragédia**, vemos sem dúvida que aí Nietzsche não é dialético, mas antes discípulo de Schopenhauer. Lembremos também que o próprio Schopenhauer apreciava pouco a dialética. Entretanto, neste primeiro livro, o esquema que Nietzsche nos propõe, sob a influência de Schopenhauer, só se distingue da dialética pela maneira pela 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."⁶ Pois a contradição e sua resolução representam ainda o papel de princípios essenciais; "vê-se aí a antítese transformar-se em unidade". Devemos seguir o movimento deste livro difícil para compreender como Nietzsche instaurará, em seguida, uma nova concepção do trágico:

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. Apoio 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 dor⁷. Dionísio, ao contrário, retoma à unidade primitiva, destrói o indivíduo, arrasta-o no grande naufrágio e absorve-o no ser original;

5 Contra a ideia de que a vontade de poder seja vontade de fazer-se "reconhecer", portanto de fazer-se atribuir valores em curso: Além do bem e do mal.

6 NIETZSCHE, *Ecce Homo*.

7 NIETZSCHE, *Origem da tragédia*.

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 de uma contradição, mas antes como duas maneiras antitéticas de resolvê-la: Apolo, mediadamente, 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 dionisíaco, 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 dionisíaco 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 dionisíacas", a objetivação de Dionísio sob uma forma e num mundo apolíneos.

6. A EVOLUÇÃO DE NIETZSCHE

É assim, então, que o trágico em seu conjunto é definido na **Origem da Tragédia**: a contradição original, sua solução dionisíaca e a expressão dramática desta solução. Reproduzir e resolver a contradição, resolvê-la reproduzindo-a, resolver a contradição original no fundo original, tal é o caráter da **cultura trágica** e de seus representantes modernos, Kant, Schopenhauer, Wagner. "Seu traço marcante é que ela substitui a ciência por uma sabedoria que fixa um olhar impassível sobre a estrutura do universo e procura apreender aí a dor eterna, onde ela reconhece com uma terna simpatia sua própria dor."⁸ Mas já na **Origem da Tragédia** afloram mil coisas que nos fazem sentir a aproximação de uma concepção nova, pouco conforme com este esquema. Inicialmente, Dionísio é apresentado com insistência como o deus **afirmativo e afirmador**. Ele não se contenta em "dissolver" a dor num prazer superior e suprapessoal, ele afirma a dor e dela faz o prazer de alguém. Por isso a **metamorfose** que Dionísio faz de si mesmo em afirmações múltiplas é mais importante do que a sua dissolução no ser original ou a absorção que ele faz do múltiplo num fundo primitivo. Ele afirma as dores **do crescimento**, mais do que reproduz os sofrimentos **da individuação**. É o deus que afirma a vida, para quem a vida deve ser afirmada, **mas não** justificada nem redimida. Entretanto, o que impede este segundo Dionísio de prevalecer sobre o primeiro é que o elemento suprapessoal sempre acompanha o elemento afirmador e, finalmente, atribui a si o que há de benefício nele. [...] Sob a influência de Schopenhauer e de Wagner, a afirmação da vida só é concebida ainda pela dissolução do sofrimento no seio do universal e de um prazer que ultrapassa o indivíduo. "O indivíduo deve ser transformado num ser impessoal, superior à pessoa. Eis o que se propõe a tragédia..."⁹

Quando Nietzsche, no fim de sua obra, interroga-se sobre a **Origem da Tragédia**, reconhece aí duas inovações essenciais que transbordam o quadro semidialético, semi-schopenhaueriano: uma é precisamente o caráter afirmador de Dionísio, afirmação da vida em lugar de sua solução superior ou de sua justificação. Por outro lado, Nietzsche se felicita por haver descoberto uma posição que deveria, em seguida, ganhar toda sua amplitude. 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. Não é Apolo que se opõe ao trágico ou pelo qual o trágico morre, é Sócrates; e Sócrates não é mais apolíneo do que dionisíaco. Sócrates é definido por uma estranha inversão: "Enquanto em todos os homens produtivos o instinto é uma força afirmativa e criadora e a

8 NIETZSCHE, Origem da tragédia.

9 NIETZSCHE, Considerações intempestivas, Schopenhauer educador.

consciência uma força crítica e negativa, em Sócrates, o instinto torna-se crítico e a consciência criadora."¹⁰ Sócrates é o primeiro gênio da decadência: ele opõe a ideia à vida, julga a vida pela ideia, coloca a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela ideia. 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.

Mas ainda aí alguma coisa impede este segundo tema de se desenvolver livremente. Para que a oposição de Sócrates e da tragédia ganhasse todo seu valor, para que se tornasse realmente a oposição do não e do sim, da negação da vida e de sua afirmação, era preciso primeiramente, que o elemento afirmativo na tragédia fosse destacado, exposto por si mesmo e liberado de toda subordinação. Ora, neste caminho, Nietzsche não poderá mais parar, será preciso também que a antítese Dionísio-Apolo pare de ocupar o primeiro lugar, que ela se atenuasse, ou mesmo desapareça, em proveito da verdadeira oposição. 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 dionisíaco no fim, "Sócrates estudando música" (41). Sócrates não dá à negação da vida toda sua força; a negação da vida não encontra ainda nele sua essência. Será preciso então que o homem trágico, ao mesmo tempo que descobre seu próprio elemento na afirmação pura, descubra seu inimigo mais profundo como aquele que conduz verdadeiramente, definitivamente, essencialmente, a tarefa de negação. Nietzsche realiza este programa com rigor. A antítese Dionísio-Apolo, deuses que se reconciliam para dissolver a dor, é substituída pela complementariedade mais misteriosa Dionísio-Ariana; pois uma mulher, uma noiva, são necessárias quando se trata de afirmar a vida. A oposição Dionísio-Sócrates é substituída pela verdadeira oposição: "Compreenderam-me? – Dionísio contra o crucificado."¹¹ A **Origem da Tragédia**, observa Nietzsche, silenciava sobre o cristianismo, não identificara o cristianismo. E é o cristianismo que não é nem apolíneo nem dionisíaco: "Ele nega os valores estéticos, os únicos que a **Origem da Tragédia** reconhece; ele é nihilista no sentido mais profundo, enquanto no símbolo dionisíaco o limite extremo da afirmação foi atingido".

7. DIONISIO E CRISTO

Em Dionísio e em Cristo o martírio é o mesmo, a paixão é a mesma. É o mesmo fenômeno, mas são dois sentidos opostos. Por um lado, a vida que justifica o sofrimento, que afirma o sofrimento; por outro, o sofrimento que acusa a vida, que testemunha contra ela, que faz da vida alguma coisa que deve ser justificada. Haver sofrimento na vida significa primeiramente, para o cristianismo, que ela não é justa, que é mesmo essencialmente injusta, que paga com sofrimento uma injustiça essencial: ela é culpada visto que sofre. Em seguida, significa que ela deve ser justificada, isto é, redimida de sua injustiça ou salva, salva por este mesmo sofrimento que há pouco a acusava: ela deve sofrer visto que é culpada. Estes dois aspectos do cristianismo formam o que Nietzsche chama "a má consciência" ou a **interiorização da dor**¹². Eles definem o nihilismo 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, máquina de multiplicar a dor, a justificação pela dor, a fábrica imunda. Mesmo quando o cristianismo canta o amor e a vida, que imprecações nesses cânticos, que ódio nesse amor! Ele ama a vida como a ave de rapina ama o cordeiro: tenra, mutilada, moribunda. O dialético coloca o amor cristão como uma antítese, por exemplo, como a antítese do ódio judaico. Estabelecer antíteses em toda parte onde há avaliações mais delicadas a serem feitas, coordenações a serem interpretadas, é o ofício e a missão do dialético. A flor é a antítese da folha, ela "refuta" a folha, eis aí uma descoberta célebre cara à dialética. É deste modo também que a flor do amor cristão "refuta" o ódio, isto é, de um modo inteiramente fictício. "Que não se imagine que o amor se desenvolveu... como antítese do ódio judaico. Não; exatamente ao contrário. O amor saiu deste ódio, expandindo-se como sua coroa, uma

10 NIETZSCHE, Origem da tragédia.

11 NIETZSCHE, Ecce Homo.

12 NIETZSCHE, Genealogia da moral.

coroa triunfante que se alegra sob os quentes raios de um sol de pureza, mas que, nesse domínio novo sob o reino da luz e do sublime, persegue sempre ainda os mesmos objetivos que o ódio: a vitória, a conquista, a sedução."¹³ A alegria cristã é a alegria de "resolver" a dor: a dor é interiorizada e, por este meio, oferecida a Deus, colocada em Deus. "Este paradoxo de um Deus crucificado, este mistério de uma inimaginável e última crueldade"¹⁴, é a mania propriamente Cristã, mania já totalmente dialética.

Quão estranho se tornou este aspecto ao verdadeiro Dionísio! O Dionísio da **Origem da Tragédia** ainda "resolvia" a dor; a alegria que ele experimentava ainda era uma alegria de resolvê-la e também de levá-la à unidade primitiva. Mas agora Dionísio captou precisamente o sentido e o valor de suas próprias metamorfoses: ele é o deus para quem a vida não é para ser justificada, para quem a vida é essencialmente justa. Mais do que isso, é ela que se encarrega de justificar, "ela afirma até mesmo o mais áspero sofrimento". Compreendamos: ela não resolve a dor interiorizando-a, afirma-a no elemento de sua exterioridade. E, a partir daí, a oposição entre Dionísio e Cristo se desenvolve ponto por ponto, como a afirmação da vida (sua extrema apreciação) e a negação da vida (sua depreciação extrema). **A mania** (em grego no original) dionisíaca se opõe à mania cristã; a embriaguez dionisíaca, a uma embriaguez cristã; a laceração dionisíaca, à crucificação; a ressurreição dionisíaca, à ressurreição cristã; a transvaloração dionisíaca, à transubstanciação cristã. Pois há duas espécies de sofrimentos e de sofredores. "Aqueles que sofrem de superabundância de vida" fazem do sofrimento uma afirmação, assim como fazem da embriaguez uma atividade; na laceração de Dionísio eles reconhecem a forma extrema da afirmação, sem possibilidade de subtração, de exceção nem de escolha. "Aqueles que sofrem, ao contrário, de empobrecimento de vida" fazem da embriaguez uma convulsão ou torpor; fazem do sofrimento um meio de acusar a vida, de contradizê-la e também um meio de justificar a vida, de resolver a contradição. Na verdade, tudo isso entra na ideia de um salvador; não há salvador mais belo do que aquele que é ao mesmo tempo carrasco, vítima e consolador, a santa Trindade o sonho prodigioso da má consciência. 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"¹⁵. A laceração dionisíaca 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. Contradição desenvolvida, resolução da contradição, reconciliação dos contraditórios: todas estas noções se tornaram estranhas a Nietzsche. É Zaratustra que grita: "**Alguma coisa mais elevada do que toda reconciliação**" – a afirmação. Alguma coisa mais elevada do que toda contradição desenvolvida, resolvida, suprimida – a transvaloração. Este é o ponto comum de Zaratustra e Dionísio: "Eu coloco em todos os abismos minha afirmação que abençoa (Zaratustra)... Mas isto, ainda uma vez, é a própria ideia de Dionísio (52)." A oposição entre Dionísio ou Zaratustra e o Cristo não é dialética e sim oposição à própria dialética: a afirmação diferencial contra a negação dialética, contra todo niilismo e contra esta forma particular do niilismo.

13 Já era a crítica, em geral, que Feuerbach, dirigia à dialética hegeliana: o gosto pelas antíteses fictícias em detrimento das coordenações reais (cf. FEUERBACH, Contribution à la critique de la philosophie hegelienne, tradução de ALTHUSSER, Manifestes Philosophiques, Presses Universitaires de France). Nietzsche dirá igualmente: "A coordenação: no lugar da causa e do efeito" (VP, II, 346).

14 NIETZSCHE, Genealogia da moral.

15 NIETZSCHE, Vontade de potência.

[...]

1. O CORPO

Spinoza abriu um caminho novo para as ciências e para a filosofia. Nem mesmo sabemos o que pode um corpo, dizia ele; falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso mas não sabemos de que é capaz um corpo, quais são suas forças nem o que elas preparam¹⁶. Nietzsche sabe que chegou a hora: "Estamos na fase em que o consciente se torna modesto." Chamar a consciência à modéstia necessária, é tomá-la pelo 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. "Talvez se trate unicamente do corpo em todo desenvolvimento do espírito." O que é a consciência? [...]

O que é o corpo? Nós não o definimos dizendo que é um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não há "meio", não há campo de forças ou de batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais do que quantidades de força "em relação de tensão" umas com as outras. Toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo desde que entrem em relação; por isso o corpo é sempre o fruto do acaso, no sentido nietzscheano, e aparece como a coisa mais "surpreendente", muito mais surpreendente na verdade do que a consciência e o espírito. Mas o acaso, relação da força com a força, é também a essência da força; não se perguntará então como nasce um corpo vivo, posto que todo corpo é vivo como produto "arbitrário" das forças que o compõem. O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, "unidade de dominação". Em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. 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.

2. A DISTINÇÃO DAS FORÇAS

As forças inferiores, apesar de obedecerem, não deixam de ser forças, distintas das que comandam. Obedecer é uma qualidade da força enquanto tal e refere-se ao poder tanto quanto comandar: "Nenhuma força renuncia ao seu próprio poder. Do mesmo modo que o comando supõe uma concessão, admite-se que a força absoluta do adversário não é vencida, assimilada, dissolvida. Obedecer e comandar são as duas formas de um torneio."¹⁷ As forças inferiores definem-se como reativas, nada perdem de sua força, de sua quantidade de força, exercem-na assegurando os mecanismos e as finalidades, preenchendo as condições de vida, as funções, as tarefas de conservação de adaptação e de utilidade. 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. É verdade,

16 SPINOZA. Ética, III, 2 escólio "Já mostrei que não se sabe o que o corpo pode, nem o que pode deduzir-se apenas da consideração de sua natureza e que, constata-se por experiência, apenas das leis da natureza provém um grande número de coisas que nunca se acreditaria poder produzir-se sem a direção do espírito .. ,"

17 NIETZSCHE, Vontade de potência.

pelo menos, que compreendemos o organismo a partir de forças. Mas é verdade também que se podemos captar as forças reativas naquilo que são, isto é, como forças e não como mecanismos ou finalidades, se as referimos àquela que as domina e não é reativa. "Fecha-se os olhos para a preeminência fundamental das forças 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." ¹⁸

Sem dúvida é mais difícil caracterizar essas forças ativas. Por natureza elas escapam à consciência: "A grande atividade principal é inconsciente."¹⁹ 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. E a ciência segue os caminhos da consciência, apoiando-se sobre outras forças reativas; sempre o organismo visto pelo lado menor, pelo lado de suas reações. Segundo Nietzsche, o problema do organismo não pertence ao debate entre o mecanismo e o vitalismo. O que vale o vitalismo enquanto crê descobrir a especificidade da vida em forças reativas, aquelas mesmas que o mecanicismo interpreta de um outro modo? O verdadeiro problema é a descoberta das forças ativas, sem as quais as próprias reações não seriam forças. A atividade das forças, necessariamente inconsciente, é o que faz do corpo algo superior a todas as reações, em particular, esta reação do eu que é chamada de consciência: "Todo esse fenômeno do corpo é, do ponto de vista intelectual, tão superior a nossa consciência, a nosso espírito, a nossas maneiras conscientes de pensar, de sentir e de querer, quanto a álgebra é superior à tabuada."²⁰ As forças ativas do corpo fazem do corpo um si e definem o si como superior e surpreendente. "... Um ser mais poderoso, um sábio desconhecido – que se chama si. Ele habita teu corpo, ele é teu corpo."²¹ A verdadeira ciência é a da atividade, mas a ciência da atividade é também a ciência do inconsciente necessário. É absurda a ideia de que a ciência deva caminhar passo a passo com a consciência e nas mesmas direções. Sente-se nesta a ideia moral que aflora. De fato, só existe ciência onde não há e não pode haver consciência.

"O que é ativo? Tender ao poder."²² Apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar são os caracteres da força ativa. Apropriar-se quer dizer impor formas, criar formas explorando as circunstâncias. 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. Mas cada vez que marcamos assim a nobreza da ação e sua superioridade sobre a reação, não devemos esquecer que a reação designa um tipo de forças tanto quanto a ação, com a ressalva de que as reações não podem ser captadas nem compreendidas cientificamente como forças se não as relacionarmos com as forças superiores que são precisamente de um outro tipo. Reativo é uma qualidade original da força mas que só pode ser interpretada como tal em relação com o ativo, a partir do ativo.

18 NIETZSCHE, Genealogia da moral.

19 NIETZSCHE, Vontade de potência;

20 Idem;

21 NIETZSCHE, Assim falava Zaratustra: dos que desprezam o corpo.

22 NIETZSCHE, Vontade de potência.

[...]

6. PRINCÍPIOS PARA A FILOSOFIA DA VONTADE

A filosofia da vontade, segundo Nietzsche, deve substituir a antiga metafísica: ela a destrói e a ultrapassa. Nietzsche acredita ter feito a primeira filosofia da vontade; todas as outras eram os últimos avatares da metafísica. Tal como a concebe, a filosofia da vontade tem dois princípios que formam a alegre mensagem: querer = criar, vontade = alegria. "Minha vontade sempre sobrevém como liberadora e mensageira da alegria. Querer liberta: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade, é assim que Zaratustra a ensina a vocês". "Vontade, assim se chama o liberador e o mensageiro da alegria. É o que lhes ensino, meus amigos. Mas aprendam isso também: a própria vontade ainda é prisioneira. Querer liberta...".²³ – "A menos que o querer se torne não-querer; entretanto, meus irmãos, vocês conhecem essa fábula da loucura! eu os conduzi para longe dessas cantigas quando lhes ensinei: a vontade é criadora". "Criar valores é o verdadeiro direito do senhor."²⁴ Porque Nietzsche apresenta esses dois princípios, criação e alegria, como o essencial no ensino de Zaratustra, como os dois lados de um martelo que deve cravar e arrancar? Esses princípios podem parecer vagos ou indeterminados, adquirem uma significação extremamente precisa se compreendemos seu aspecto crítico, isto é, a maneira pela qual se opõem às concepções anteriores sobre a vontade. Nietzsche diz: concebeu-se a vontade de poder como se a vontade quisesse o poder, como se o poder fosse o que a vontade queria; conseqüentemente fazia-se do poder algo representado, fazia-se do poder uma ideia de escravo e de impotente, julgava-se o poder de acordo com a atribuição de valores estabelecidos já prontos, não se concebia a vontade de poder independentemente de um combate no qual o que se arriscava eram esses valores estabelecidos, identificava-se a vontade de poder com a contradição e com a dor da contradição. Contra esse acorrentamento da vontade, Nietzsche anuncia que querer libera; 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.

Vontade de poder não quer dizer que a vontade queira o poder. Vontade de poder não implica nenhum antropomorfismo nem em sua origem, nem em sua significação, nem em sua essência. Vontade de poder deve interpretar-se de modo totalmente diverso: o poder é quem quer na vontade: o poder é o elemento genético e diferencial na vontade. Por isso a vontade de poder é essencialmente criadora. Por isso também o poder jamais se proporciona com a representação: ele nunca é representado, não é sequer interpretado ou avaliado, ele é "quem" interpreta, "quem" avalia, "quem" quer. Mas o que ele quer? Ele quer precisamente o que deriva do elemento genético. 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 que determina e se qualifica ao mesmo tempo 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. Esse complexo, variável em cada caso, forma um tipo ao qual correspondem fenômenos dados. Todo fenômeno exprime relações de forças, qualidades de força e de poder, nuances dessas qualidades, em suma, um tipo de forças e de querer. Devemos dizer de acordo com a terminologia de Nietzsche: todo fenômeno remete a um tipo que constitui seu sentido e seu valor, mas também remete à vontade de poder como ao elemento do qual derivam a significação de seu sentido e o valor de seu valor. 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. A questão de saber se a vontade de poder, afinal de contas, é uma ou múltipla não deve ser colocada; ela testemunharia um contrassenso geral sobre a filosofia de Nietzsche. A vontade de poder é plástica, inseparável de cada caso no qual se determina; assim como o eterno retorno é o

23 NIETZSCHE, Assim falava Zaratustra II: "Sobre as ilhas bem-aventuradas"; II "Da redenção"

24 NIETZSCHE, Assim falava Zaratustra II; "Da redenção"; Além do bem e do mal.

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.

O elemento criador do sentido e dos valores define-se necessariamente também como o elemento crítico. Um tipo de forças não significa somente uma qualidade de forças, mas também uma relação entre forças qualificadas. O tipo ativo não designa somente forças ativas, mas um conjunto hierarquizado no qual as forças ativas preponderam sobre as forças reativas e no qual as forças reativas são acionadas; inversamente, o tipo reativo designa um conjunto no qual as forças reativas triunfam e separam as forças ativas do que elas podem. É nesse sentido que o tipo implica a qualidade de poder pela qual certas forças preponderam sobre outras. 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. Ora, muitos fenômenos só podem ser interpretados como exprimindo esse triunfo pesado das forças reativas. Não seria o caso do fenômeno humano em seu conjunto? Há coisas que só podem ser ditas, sentidas, pensadas, há valores nos quais só pode crer quem for animado pelas forças reativas. Nietzsche precisa: se se tem a alma pesada e baixa. Para além do erro, para além da própria tolice, uma certa baixa da alma²⁵. É nisto que a tipologia das forças e a doutrina da vontade de poder, por sua vez, não são separáveis de uma crítica apta a determinar a genealogia dos valores, sua nobreza ou sua baixa. É verdade que se perguntará em que sentido e porque o nobre "vale mais" do que o vil, ou o alto mais do que o baixo. Com que direito? Nada permite responder essa questão enquanto consideramos a vontade de poder nela mesma, ou abstratamente, como dotada apenas de duas qualidades contrárias – afirmação e negação. Porque a afirmação valeria mais do que a negação?²⁶ Veremos que a solução só pode ser dada pela prova do eterno retorno: "vale mais" e vale absolutamente o que retoma, o que aguenta retomar, o que quer retomar. Ora, a prova do eterno retorno não deixa subsistirem as forças reativas nem o poder de negar. O eterno retorno transmuda 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. A crítica é a destruição como alegria a agressividade do criador. O criador de valores não é separável de um destruidor, de um criminoso e de um crítico: crítico dos valores estabelecidos, crítico dos valores reativos, crítico da baixa.

13. O PENSAMENTO E A VIDA

Nietzsche frequentemente censura o conhecimento por sua pretensão a se opor à vida, a medir e a julgar a vida, a considerar-se como fim. É já sob essa forma que a inversão socrática aparece na Origem da Tragédia. E Nietzsche não cessará de dizer: simples meio subordinado à vida, o conhecimento erigiu-se em fim, em juiz, em instância suprema. Mas devemos avaliar a importância desses textos; a oposição entre conhecimento e vida, a operação pela qual o, conhecimento se faz juiz da vida, são sintomas e apenas sintomas. O conhecimento opõe-se à vida porque exprime uma vida que contradiz a vida, uma vida reativa que encontra no próprio conhecimento um meio de conservar e de fazer triunfar o seu tipo. (Assim, o conhecimento dá à vida leis que a separam do que ela pode, que a poupam de agir e proibem-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.) – Não será, portanto, de espantar, que outros textos de Nietzsche sejam mais complexos, não se atendo aos sintomas e penetrando na interpretação. Então Nietzsche censura o conhecimento não mais por tomar a si mesmo como fim, e

25 As apreciações de Nietzsche sobre Flaubert: ele descobriu a tolice, mas não a baixa da alma que a tolice supõe.

26 Não pode haver valores preestabelecidos que decidam quanto ao que vale mais; cf. Vontade de potência II, 530: "distingo um tipo de vida ascendente e um tipo de decadência, de decomposição, de fraqueza. Acreditariamos que a questão da primazia entre esses dois tipos ainda está na balança."

sim por fazer do pensamento um simples meio a serviço da vida. Nietzsche censura então Sócrates não mais por ter posto a vida a serviço do conhecimento, mas, ao contrário, por ter posto o conhecimento a serviço da vida. "Em Sócrates o pensamento serve à vida enquanto que em todos os filósofos anteriores a vida servia ao pensamento."²⁷ Não vemos nenhuma contradição entre esses dois tipos de textos se, inicialmente, somos sensíveis às diferentes nuanças da palavra vida. Quando Sócrates põe a vida a serviço do conhecimento, é preciso compreender a vida inteira, a qual, conseqüentemente, torna-se reativa; mas quando põe o pensamento a serviço da vida, é preciso entender essa vida reativa em particular, a qual torna-se o modelo de toda a vida e do próprio pensamento. E vemos ainda menos contradição entre os dois tipos de textos se somos sensíveis à diferença entre "conhecimento" e "pensamento". (Não haverá de novo, aí, um tema kantiano profundamente transformado, voltado contra Kant?)

Quando o conhecimento se faz legislador é o pensamento que é o grande submisso. O conhecimento é o próprio pensamento, mas o pensamento submisso à razão bem como a tudo o que se exprime na razão. 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. De todo modo a razão ora nos dissuade ora nos proíbe de ultrapassar certos limites, porque é inútil (o conhecimento está aí para prever), porque seria mau (a vida está aí para ser virtuosa), porque é impossível (nada há para ser visto nem para ser pensado atrás do verdadeiro). – Mas então a crítica, concebida como crítica do próprio conhecimento, não exprimiria novas forças capazes de dar um outro sentido ao pensamento? Um pensamento que iria até o fim do que a vida pode, um pensamento que conduziria a vida até o fim do que ela pode. 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 no 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. "Existem vidas nas quais as dificuldades atingem ao prodígio; são as vidas dos pensadores. E é preciso prestar atenção ao que nos é narrado a seu respeito, pois aí descobrimos possibilidades de vida e sua simples narrativa dá-nos alegria e força e derrama uma luz sobre a vida de seus sucessores. Há aí tanta invenção, reflexão, audácia, desespero e esperança quanto nas viagens dos grandes navegadores; e, na verdade, são também viagens de exploração nos domínios mais longínquos e mais perigosos da vida. O que essas vidas têm de surpreendente é que dois instintos inimigos, que puxam em sentidos opostos, parecem ser forçados a andar sob o mesmo jugo: o instinto que tende ao conhecimento é incessantemente coagido a abandonar o solo em que o homem costuma viver e a lançar-se à incerteza, e o instinto que quer a vida se vê forçado a procurar continuamente, tateando, um novo lugar onde se estabelecer."²⁸ Em outras palavras a vida ultrapassa os limites que o conhecimento lhe fixa, mas o pensamento ultrapassa os limites que a vida lhe fixa. O pensamento deixa de ser uma **ratio**, a vida deixa de ser uma reação. O pensador exprime assim a bela 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.

14. A ARTE

A concepção nietzscheana da arte é uma concepção trágica. Repousa em dois princípios que é preciso conceber como princípios muito antigos, mas também como princípios do futuro. Em primeiro lugar, a arte é o oposto de uma operação "desinteressada", ela não cura, não acalma, não sublima, não compensa, não "suspende" o desejo, o instinto e a vontade. A arte, ao contrário, é "estimulante da vontade de poder", "excitante do querer". Compreende-se facilmente o sentido

27 NIETZSCHE, Nascimento da filosofia.

28 Idem.

crítico desse princípio: ele denuncia toda concepção reativa da arte. Quando Aristóteles compreendia a tragédia como uma purgação médica ou como uma sublimação moral, dava-lhe um interesse, mas um interesse que se confundia com o das forças reativas. Quando Kant distingue o belo de todo interesse, mesmo moral, ainda se coloca do ponto de vista das reações de um espectador, mas de um espectador cada vez menos dotado, que só tem para o belo um olhar desinteressado. Quando Schopenhauer elabora sua teoria do desinteresse, ele próprio confessa que generaliza uma experiência pessoal, a experiência do jovem para o qual a arte (como o esporte para outros) tem o efeito de um calmante sexual. Mais do que nunca a questão de Nietzsche se impõe: Quem olha o belo de maneira desinteressada? A arte é sempre julgada do ponto de vista do espectador e de um espectador cada vez menos artista. Nietzsche exige uma estética da criação, a estética de Pigmalão. 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? É porque ela só pode colocar-se como afirmativa em relação com forças ativas, com uma vida ativa. A afirmação é o produto de um pensamento que supõe uma vida ativa como sua condição e o que lhe é concomitante. 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.

O segundo princípio da arte consiste no seguinte: a arte é o mais alto poder do falso, ela magnifica "o mundo enquanto erro", santifica a mentira, faz da vontade de enganar um ideal superior²⁹. Esse segundo princípio traz, de algum modo, a recíproca do primeiro; o que é ativo na vida só pode ser efetuado em relação com uma afirmação mais profunda. A atividade da vida é como um poder do falso, enganar, dissimular; ofuscar, seduzir. Mas para ser efetuado, esse poder do falso deve ser selecionado, reduplicado, ou repetido, portanto, elevado a um poder mais alto. O poder do falso deve ser elevado até uma vontade de enganar, vontade artística que é a única capaz de rivalizar com o ideal ascético e a ele opor-se com sucesso. A arte precisamente inventa mentiras que elevam o falso a esse poder afirmativo mais alto, ela faz da vontade de enganar algo que se afirma no poder do falso. Aparência, para o artista, não significa mais a negação do real nesse mundo, e sim seleção, correção, reduplicação, formação. Então, verdade adquire talvez 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.

29 [...] NIETZSCHE, Vontade de potência I: "a arte nos é dada para nos impedir de morrer por causa da verdade" - Genealogia da moral, III: "A arte, santificando precisamente a mentira e colocando a vontade de enganar do lado da boa consciência, opõe-se, por princípio, mais ao ideal ascético do que à ciência."