

2

A imagem do pensamento em *Nietzsche e a filosofia*

2.1

Nota inicial

O tema da “Imagem do pensamento” é exposto em *Nietzsche e a filosofia* na seção final do capítulo “A crítica”, capítulo central do livro. A leitura deleuziana de Nietzsche que aqui apresentamos converge e envolve centralmente os temas ali apresentados.

Deleuze introduz o tema da crítica em Nietzsche a partir da avaliação feita pelo filósofo alemão do estado atual das nossas ciências. Essa forma de abordagem é até certo ponto inusitada. Isso porque, como se sabe, o tema da crítica, que dá título a este capítulo central de *Nietzsche e a filosofia*, evoca, por si só, e em si mesmo, toda uma herança proveniente de Kant e do criticismo kantiano, herança essa que Nietzsche claramente não desconhece. Ao contrário, como a própria interpretação deleuziana procura evidenciar, Nietzsche compartilha ainda, em boa medida, desse mesmo legado filosófico, nem que seja para encontrar em Kant um de seus adversários maiores na determinação de sua própria concepção crítica em filosofia. Sendo assim, por que então não começar esse capítulo dedicado à exposição da crítica nietzschiana com uma avaliação direta do criticismo e da herança da filosofia crítica kantiana e da contraposição que Nietzsche estabelece em relação a ela, algo que Deleuze evita fazer e que só ocorrerá num segundo momento nesse mesmo capítulo?

Parece-nos que ao elidir, de início, a confrontação direta entre Nietzsche e Kant e suas respectivas teorias críticas, Deleuze tem em vista uma estratégia que não é apenas estilística. Retomar pura e simplesmente o kantismo e a herança pós-kantiana como linha que conduziria, enfim, até Nietzsche, sobrecarregaria de um sentido e de uma determinação histórica um processo que, na verdade, parece se marcar conceitualmente de outra maneira, de forma mais complexa: em especial, pela construção de uma *imagem*, ou de um *tipo*. É a evolução dessa “imagem” do filósofo e da filosofia em Nietzsche, e a importância que essa evolução encontra em seu pensamento para o estabelecimento de uma nova função e de uma nova

concepção críticas no seio do pensamento filosófico, o que parece de fato mais interessar a Deleuze nesse momento, e que define a estrutura desse capítulo da obra. O sentido de fundo do capítulo “A crítica”, assim, ainda que esse tema, especificamente, não seja desenvolvido ali da forma mais aprofundada, envolve a idéia de que a radicalização crítica da filosofia pressupõe uma necessária passagem por três estágios, e pela configuração, na seqüência dessa passagem, de uma nova imagem do filósofo e, por conseguinte, também da própria filosofia.

Na passagem de uma imagem a outra, vemos a sucessiva vinculação da filosofia e do filósofo a três tipos. Ele é primeiramente um sintomatologista, e é nessa condição de alguém que escuta e pesa o seu tempo que Nietzsche pensa a ciência que encontra diante de si, ao mesmo tempo como um signo e um sintoma (e talvez o principal, aliás, do sentido e da orientação da modernidade). Mas dizer que a filosofia pensa a partir de signos dá a ela um caráter de semiologia e de interpretação, de teoria interpretativa, bem como, ao mundo, um caráter expressivo. O que aparece no mundo não são fenômenos, não são “aparências ou aparições”, nem tampouco, evidentemente, númenos, mas *sentidos* (Nietzsche diria então: sentidos como expressões de forças). Por outro lado, dizer que a filosofia apreende os signos como sintomas dá a ela um caráter de avaliação. *Um signo expressa um sentido, uma avaliação qualifica essa expressão como sintoma*. Devemos ver aí uma transformação interessante: do signo, Nietzsche não aponta para qualquer significante, ele não abandona o signo, mas ao contrário o redobra e estende, o signo já é em si “algo mais”, signo de um outro signo e de um novo sentido, isto é, é nele mesmo um sintoma, o elemento inicial de uma sintomatologia.

Num segundo momento, a partir desse primeiro passo crítico, dessa atividade de interpretação e avaliação pelo filósofo, este deve se constituir já agora em um “legislador”, alguém que, no sentido que Nietzsche confere a esse termo, não apenas avalia ou se limita a avaliar, mas também *cria* os seus novos valores. Enfim, num terceiro momento, o filósofo surge afinal como “artista”, como aquele que vive os novos valores que cria, que faz da vida a experiência experimental de uma pura criação e afirmação.

Ao introduzir o problema da crítica nietzschiana a partir de sua avaliação das ciências contemporâneas, Deleuze pode então recuperar essa progressão, ou o que ele mesmo denomina de “trindade nietzschiana do ‘filósofo do futuro’”, ou seja, “[o] filósofo médico (é o médico que interpreta os sintomas), o filósofo

artista (é o artista que modela os tipos), o filósofo legislador (é o legislador que determina o nível, a genealogia)” (Deleuze, 1976, p. 62). Teríamos aí, portanto, os três momentos fundamentais da concepção nietzschiana do filósofo, a imagem plena do alcance da filosofia para Nietzsche, e do papel a ser desempenhado por um novo tipo de pensador. Nietzsche nos apresenta, com isso, da crítica, uma concepção complexa, e cuja articulação em três planos envolve nada mais nada menos do que o todo das expressões espirituais do homem: ciência, filosofia e arte.

Mas ao mesmo tempo em que se liga sucessivamente a cada uma delas, Nietzsche revela ainda a sua profunda insatisfação com a situação atual de cada uma, ele faz avançar sua própria crítica voltando-a contra as imagens reativas do pensamento que encontra em todas elas: um Nietzsche que é crítico da ciência, mas para encontrar na filosofia um instrumento crítico ainda mais amplo, e que é crítico da própria filosofia para encontrar talvez nas artes a possibilidade do devir filosófico mais próprio, ou a inspiração mais profunda de uma nova imagem do pensamento e da vida.

E assim, como cada uma dessas ligações impõe uma organização particular e uma solução nova em seu próprio pensamento, ao mesmo tempo que uma crítica total, radicalizada, é só então, realizadas essas três concepções da filosofia, na passagem entre uma e outra dessas três idades ou imagens do filósofo, que se torna clara a contribuição maior do pensamento nietzschiano.

Para Deleuze, o que se depreende, no fundo, do conjunto da filosofia nietzschiana, é a formação de uma nova configuração e de uma nova condição transcendental do pensamento, uma nova imagem transcendental do pensamento, ou o que ele chama, mais simplesmente, de uma nova imagem do pensamento. O saldo final dessa revolução crítica e dessas sucessivas passagens que a ela se seguem como seu necessário desdobramento é, assim, o de *uma completa renovação da própria imagem do pensamento*, tema que encerra o capítulo.

É esse tríplice (e grandioso) movimento que pretendemos recuperar em nossa exposição.

2.2

O filósofo sintomatologista: a ciência como sintoma e a reprodução da metafísica

2.2.1

A crítica nietzschiana à natureza reativa da ciência moderna

Para Deleuze, em sua análise das ciências modernas, em especial das ciências do homem, Nietzsche parece se valer de uma perspectiva *prática*, antes do que efetivamente abordar o problema tendo em vista apenas seu aspecto puramente teórico ou epistemológico. O que Nietzsche vê nas ciências, ou o que, no conjunto das ciências, interessa decididamente a ele? Inicialmente, não as relações científicas nelas mesmas, ou mesmo os princípios metafísicos por detrás das ciências, mas a relação semiológica entre fenômeno e sentido (“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”; Deleuze, 1976, p. 3). Ou seja, em lugar de visar à positividade e à validade das relações de causalidade, ou ao rigor das leis que a ciência estabelece, a teoria da ciência nietzschiana liga-se, sobretudo, aos *efeitos* das ciências, ao resultado e ao saldo que elas apresentam sobre nosso pensamento e nossa cultura, e Nietzsche procura investigá-las, em especial, a partir de uma avaliação crítica acerca do sentido desse resultado. Nem a física, nem a metafísica, portanto, mas seus *sintomas*, elas mesmas como sintomas.

É então na condição de *sintomatologista* que Nietzsche interpreta as ciências, e o processo de avaliação sintomatológica em Nietzsche deve ser entendido, nesse caso, mas à semelhança de outras análises que faz, pela ligação que é estabelecida entre sentido e valor, entre interpretação e avaliação. E, para Nietzsche, o balanço final das nossas ciências é muito claro: ele caracteriza-se por uma reatividade de fundo, por uma composição complexa cuja resultante é a expressão de forças de reação e de negação, antes que de forças genuinamente ativas. As ciências se mostram, em si mesmas, como um produto reativo, e como uma forma reativa de pensar.

Ativo e reativo são termos que, no pensamento nietzschiano, tipificam e qualificam forças. Em todo fenômeno, em toda coisa e em todo corpo vemos a presença desses dois tipos de força em relação, forças ativas de um lado, forças

reativas em oposição a elas. Sua distinção é até certo ponto bastante precisa e, para Deleuze, a descrição de um e outro tipo de força se mostra em geral muito clara em Nietzsche: “[...] 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” (Deleuze, 1976, p. 33).

Diríamos então, num sentido talvez ainda muito geral, que a interpretação, para Nietzsche, consiste em especial na identificação, na correta distinção entre esses diferentes tipos de força, e na relação que eles mantêm entre si. Sobretudo porque é por efeito da relação entre as forças que se produz todo *sentido*. Assim, como aponta Deleuze, “toda interpretação é determinação do sentido de um fenômeno. O sentido consiste precisamente em uma relação de forças, segundo a qual certas agem e outras reagem em um conjunto complexo e hierarquizado” (Deleuze, 1965, p. 23). Mas, se o sentido emerge dessa relação, se ele se define sempre a partir de uma relação e de uma correlação de forças, ainda assim, será sempre possível apontar a sua qualidade, a orientação que o define fundamentalmente, isto é, identificar como ativo ou reativo o sentido presente em uma força ou no jogo entre elas. Deleuze insiste: “qualquer que seja a complexidade de um fenômeno, nós distinguimos perfeitamente forças ativas, primárias, de conquista e subjugação, e forças reativas, secundárias, de adaptação e de regulação” (Deleuze, 1965, p. 23).

É, de fato, esse último aspecto aquele que mais parece interessar a Nietzsche no caso particular de sua interpretação das ciências, conforme observa Deleuze em seu comentário. Lembremos que, para Nietzsche, o sentido das ciências não emerge propriamente de uma relação tensionada entre o ativo e o passivo, a partir de uma relação entre forças divergentes, mas antes já da predominância estabilizada de uma dessas duas forças, da hegemonia imposta ou realizada da força reativa.

Talvez devêssemos considerar que essa orientação das ciências obedece, inicialmente, à sua estrita ligação com o plano da consciência. A ciência encontra em nossa consciência uma importante inspiração, um modelo até, para o tipo de pesquisa que a caracteriza; ela parece ser, em si mesma, a ciência, o produto da submissão do inconsciente pelo consciente que, por sua vez, nada mais é do que a

submissão das forças ativas no corpo pelas forças reativas: “a ciência segue os caminhos da consciência, apoiando-se sobre **outras** forças reativas” (Deleuze, 1976, p. 34). Essa orientação até certo ponto se explica facilmente, pela própria natureza das forças ativas, natureza esta que, como aponta Deleuze, torna mais difícil a sua determinação e demonstração: “[As forças ativas] por natureza escapam à consciência: ‘A grande atividade principal é inconsciente’” (Deleuze, 1976, p. 34). Pois, com efeito, a consciência parece emergir apenas através de uma enorme simplificação nas forças presentes em todo corpo. Aproximando esse ponto da teoria nietzschiana da concepção espinosista das potencialidades do corpo, Deleuze considera que é justo porque pensamos o corpo através da sua estrutura consciente que não fazemos sequer idéia do que ele pode, do que pode afinal um corpo:

Espinosa 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 do que é capaz um corpo, quais são suas forças, nem o que elas preparam (Deleuze, 1976, p. 32).

Por essa razão, Nietzsche não se cansa de repetir que todo processo de conhecimento deve começar por reassegurar um lugar mais restrito à atividade consciente, por reduzir a consciência à sua “necessária modéstia”:

‘Estamos na fase em que o consciente se torna modesto’. Chamar a consciência à modéstia necessária exige 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 (Deleuze, 1976, p. 32).

Assim, para Deleuze, a elaboração da consciência, o processo de sua formação, em Nietzsche, deve ser entendido como o produto de uma reação. Mas que reação, exatamente? Uma reação contra o corpo, uma “reação do eu”, reação a forças que o eu não pode controlar inteiramente, que escapam a ele por todos os lados, em sua incessante atividade (“A consciência nunca é consciência de si, mas consciência de um eu em relação ao si que não é consciente”; Deleuze, 1976, p. 32). A consciência aparece como um certo estado de repouso, o lugar de uma determinada pacificação da pluralidade corpórea, uma condição inferior de atividade, face a toda a atividade presente no corpo. Desse modo, “é inevitável

que a consciência veja o organismo de seu ponto de vista e o compreenda à sua maneira, isto é, de maneira reativa” (Deleuze, 1976, p. 34). Por outro lado,

a atividade das forças, necessariamente inconsciente, é o que faz do corpo algo superior a todas as reações, em particular a 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’ (Deleuze, 1976, p. 34).

Mas então, forçosamente, uma nova ciência se impõe, ciência do que é ativo, das forças ativas e da atividade nos corpos e fenômenos. Por um lado, tem-se uma clara separação: “É absurda a idéia de que a ciência deve 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” (Deleuze, 1976, p. 34). Mas, por outro, revela-se aí uma situação que, de início, parece tomar a forma de um curioso paradoxo: “A verdadeira ciência é a da atividade, mas a ciência da atividade é também a ciência do inconsciente necessário” (Deleuze, 1976, p. 34). Ou seja, teríamos uma ciência não dos *fatos*, nem dos fatos sociais, no caso das ciências do homem, mas, estritamente falando, de um puro dinamismo, de um movimento real, a ciência como processo de conhecimento de uma atividade dinâmica e incessante e que, por isso mesmo, se apresenta como necessariamente *inconsciente*. Nesse caso, o objeto ou o objetivo “científico” inicial da filosofia nietzschiana parece consistir num ultrapassamento da superficialidade reativa da consciência e do eu (e mesmo dos “fatos”, a que ambos se ligariam), para reencontrar movimentos imperceptíveis, manifestações inconscientes, ou, em uma palavra, a realidade plural, dinâmica e viva das forças (deveríamos dizer, uma ciência do intempestivo, uma ciência ela mesma intempestiva?).

A crítica nietzschiana, com efeito, deverá então passar por uma suspensão do valor do fato, da qualidade factual, ou antes, da factualidade como fundamentação do rigor científico: o que Nietzsche chama de “faisalisme”. O fato é a marca de um “positivismo moderno” ou de um humanismo erudito do livre-pensador, e o princípio contido no “faisalisme” comum a ambos, positivista e livre-pensador, é o de “querer recuperar todos os conteúdos, todo o positivo, mas sem nunca interrogar-se sobre a natureza desses conteúdos ditos positivos, nem sobre a origem ou a qualidade das forças humanas correspondentes” (Deleuze, 1976, p. 49). Assim, “o

que caracteriza essencialmente o positivismo e o humanismo do livre-pensador é o “faisalismo”, a impotência em interpretar, a ignorância das qualidades da força” (Deleuze, 1976, p. 49). Há, da parte do erudito, ou do livre-pensador, um respeito excessivo pelo fato, a quem ele reverencia conferindo-lhe um valor inconteste: “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*” (Deleuze, 1976, p. 60, grifo nosso); “‘Inclinemo-nos diante do fato consumado’. [...] Desde que algo aparece como uma força humana ou como um fato humano, o livre-pensador aplaude, sem se perguntar se essa força não é de baixa extração e esse fato o contrário de um fato elevado” (Deleuze, 1976, p. 49). Nesse sentido, o fato, as questões de fato são, como veremos, um dos principais inimigos da efetiva atividade crítica filosófica, na medida em que procuram constituir as ciências segundo uma fundamentação objetiva inquestionável, e, com isso, fazem do “fato” o esteio último dos próprios valores, a pedra-de-toque perfeitamente presente dos nossos valores, dos valores demasiado humanos: “[Reconhecemos a tarefa de Nietzsche] contra aqueles que criticam ou respeitam os valores fazendo-os derivar de simples fatos, de pretensos fatos objetivos: os utilitaristas, os ‘eruditos’” (Deleuze, 1976, p. 2).

A crítica de Nietzsche se conduz, então, numa tripla direção: ao investir contra o valor do fato, contra a factualidade objetiva, ela alcança, ao mesmo tempo, “o gosto pelo fato no positivismo, a exaltação do fato humano no humanismo, a mania de recuperar os conteúdos humanos na dialética” (Deleuze, 1976, p. 49). Mas, em especial, ela revela a inversão contida no respeito erudito ao fato. Pois este, como aponta Nietzsche, “é sempre estúpido, tendo desde sempre se assemelhado mais a um bezerro que a um deus” (Deleuze, 1976, p. 49). Ou, ponto mais decisivamente importante no que diz respeito à sua avaliação crítica, o fato é, para Nietzsche, o sintoma mesmo de uma inversão qualitativa na apreciação do jogo entre as forças e, por consequência, na definição dos próprios valores: “o fato é sempre o dos fracos contra os fortes” (Deleuze, 1976, p. 49).

A grande dificuldade apontada por Nietzsche nessas compreensões é a de que elas falham na identificação da verdadeira natureza do fato, sem perceber que o fato é ele mesmo já uma interpretação, ou até mesmo uma avaliação (daí a célebre máxima nietzschiana, “não há fatos, mas apenas interpretações”). Nesse caso, é preciso identificar a real tarefa filosófica, a verdadeira atividade crítica que

envolveria a compreensão factual. Livrar-se do fato não é livrar-se da necessidade de interpretar. Ao contrário, trata-se de mostrar a verdadeira natureza do fato constituído pela interpretação mesma, e de reassegurar sua abertura às novas interpretações que se impõem. Claramente, esse procedimento se mostra decisivo inclusive para as ciências, para uma completa reformulação das nossas ciências, da nossa concepção mesma do que seja a atividade científica.

A condição crítica pensada por Nietzsche para a ciência envolveria, assim, de modo privilegiado, uma nova concepção da natureza e do valor dos fatos, e portanto, uma nova teoria da interpretação factual. Mas de que interpretação se trata, e em que direção deve-se conduzi-la? É essa justamente a questão que talvez defina toda a ciência, todo o escopo da ciência, e Deleuze percebe claramente que é essa a verdadeira questão a ser imposta contra o factualismo científico (e não apenas a “suspensão” dos fatos em favor da sua interpretação): “o fato é uma interpretação; *mas que tipo de interpretação?*” (Deleuze, 1976, p. 60, grifo nosso). Nesse sentido, Deleuze procura determinar a condição do processo de interpretação da forma mais precisa, inclusive em seu caráter físico, e, portanto, em sua ligação direta com as ciências:

É nesse sentido, em primeiro lugar, que a interpretação é uma arte tão difícil; devemos julgar se as forças que vencem são inferiores ou superiores, reativas ou ativas; se elas vencem enquanto dominadas ou dominantes. Neste domínio não há fatos, só há interpretações. Não se deve conceber a medida das forças como um procedimento físico abstrato e sim como o ato fundamental de uma física concreta; não como uma técnica indiferente, mas como a arte de interpretar a diferença e a qualidade independentemente do estado de fato (Nietzsche diz às vezes: ‘Fora da ordem social existente’) (Deleuze, 1976, p. 48).

Vemos então que a tarefa interpretativa é, em si, bastante complexa. Ela envolve a identificação de uma pluralidade de forças, das condições de relação entre essas forças, mas também a determinação da direção e do alcance dessas mesmas forças, sua *orientação* e seus *efeitos*. Nesse caso, deveríamos entender que a concepção de reação, de força reativa define-se, no aspecto que mais interessa a Nietzsche, no caso específico da sua crítica às ciências, pelo fato de que a força reativa, em lugar de buscar sua plena afirmação, de ensejar sua própria afirmação, conforme as suas próprias qualidades diferenciais, tem para si, na verdade, uma expectativa mais baixa, operando, em especial, num sentido mais limitado,

no sentido de garantir a sua simples preservação ou a sua manutenção, segundo um princípio de mera acomodação, de conformação igualitária e de continuidade:

As forças inferiores definem-se como reativas, [e] exercem [sua força] assegurando os mecanismos e as finalidades, preenchendo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade. Este é o ponto de partida do conceito de reação [...]: as acomodações mecânicas e utilitárias, as regulações que exprimem todo o poder das forças inferiores e dominadas (Deleuze, 1976, p. 33).

A ciência parece se moldar segundo essa mesma orientação e reconhecer em seus objetos sempre esse mesmo tipo de elementos. É essa concepção, na verdade, que faz ela estabelecer seus “objetos”. O que é objeto para a ciência deve, necessariamente, envolver tais qualidades reativas; na verdade, *torna-se objeto* para uma ciência apenas aquilo que pode ser identificado, por uma ciência reativa, em sua qualidade igualmente reativa, na sua própria reatividade. Por exemplo, a noção de *organismo*. Nossa própria concepção de organismo, a forma mesma como essa concepção é construída cientificamente se caracteriza quase que absolutamente pelo estabelecimento ou pela identificação de funções e Mecanismos reativos (memória, hábitos...) e mesmo as especializações vitais orgânicas (nutrição, reprodução, conservação, adaptação) são ainda funções de reação, são “expressões de tais ou quais forças reativas” (Deleuze, 1976, p. 34). Elas prevêm invariavelmente uma condição de “bom funcionamento”, uma boa organização e organicidade, uma resultante harmoniosa (a boa “compleição física”), mas quase nunca as condições de uma diferenciação, de uma experimentação, de uma nova utilização das forças corporais, ou seja, as condições de emergência e da formação de uma nova atividade no corpo. Não forçam, nem exigem o corpo, mas simplesmente o mantêm, o preservam. No fundo, dão do corpo uma imagem apenas moral ou piedosa, compreendem a sua “atividade” como uma simples atividade de auto-regulação, como uma atividade nela mesma sempre apenas mantenedora, reguladora. Mas com isso, poderíamos definir, finalmente, tais forças reativas como *inferiores* porque, segundo Nietzsche, a despeito de nada perderem de sua natureza de forças, sua qualidade acaba por restringir-se e coincidir com as condições mais baixas de atividade, com qualidades apenas passivas, com o saldo de uma simples conservação.

A ciência é, sem dúvida, a principal responsável por essa concepção, ela acaba sempre por formar uma imagem do organismo “visto sempre pelo lado menor, pelo lado de suas reações” (Deleuze, 1976, p. 34). Mas, de fato, pode-se estender facilmente esse princípio diretor a toda a pesquisa científica de um modo geral. Tal orientação, que busca identificar em todo fenômeno, em especial, as suas qualidades reativas, as características nele presentes, que indicam, privilegiadamente, uma configuração reativa, encontra-se, ao ver de Nietzsche, completamente arraigada em nossas ciências. E trata-se, portanto, de uma orientação ela mesma também reativa, que parte de uma imagem e de valores de reação. Contra tal condição, Nietzsche aposta, justamente, na possibilidade de uma revisão crítica das ciências (em especial das ciências do homem) e numa completa reformulação de sua natureza e de seus objetivos, contando, para isso, com o restabelecimento de uma hierarquia qualitativa das forças, com o restabelecimento da primazia e da nobreza original do ativo sobre o reativo. Como observa Deleuze, o verdadeiro problema será então o da “descoberta das forças ativas, sem as quais as próprias reações não seriam forças” (Deleuze, 1976, p. 34). Pois, se devemos ter claro que o reativo, assim como o ativo, marca uma qualidade original na força, essa qualidade ainda assim só pode ser identificada, só pode ser determinada ou interpretada como tal, quando tomada “em relação com o ativo, a partir do ativo” (Deleuze, 1976, p. 35). Toda a natureza de nossas ciências irá se medir e dependerá dessa compreensão do papel e da prioridade do ativo sobre o reativo, e da hierarquia através da qual se determinam essas qualidades e as diferenças entre essas qualidades nas forças.

Nesse processo de substituição epistêmica do reativo pelo ativo como verdadeiro objeto ou elemento a ser conhecido pelas ciências, Deleuze aponta, em primeiro lugar, para a idéia de que todo conhecimento e toda ciência devem ser entendidos, segundo Nietzsche, como uma pesquisa e uma ciência das forças. É das forças, da relação convergente ou divergente entre elas, a partir do combate e da associação entre forças que, como vimos, um fenômeno conhece o seu sentido (“Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime”; “A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a co-existência das forças que lutam para delas se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno

muda de sentido de acordo com a força que se apropria dele”; Deleuze, 1976, p. 3). Ao mesmo tempo o elemento de uma física e de uma história imanentes, o sentido, como aponta Deleuze, “é então uma noção complexa: há sempre uma pluralidade de sentidos – uma constelação, um complexo de sucessões, mas também de coexistências” (Deleuze, 1976, p. 3) das forças em uma coisa, das relações entre forças na origem e no destino de um fenômeno. Desse modo, a concepção de pesquisa científica nietzschiana se definiria, inicialmente, pelo reconhecimento de uma diversidade e de uma pluralidade de forças em relação, e mesmo em tensão, mas com a precedência, qualitativa, de início, das forças ativas. Ou seja, “o que interessa [a Nietzsche] é a diversidade das forças ativas e reativas, *a pesquisa das próprias forças ativas*” (Deleuze, 1976, p. 35, grifo nosso). Mas caberia perguntar: por que, no caso da constituição do sentido, se deveria privilegiar, como Nietzsche o faz, tais forças ativas¹? Nietzsche parece aí ter em vista sempre uma qualidade, e mesmo a condição de um *dever como qualidade* ou como *qualificativo* por excelência da força ativa (“O dever-ativo supõe a afinidade da ação com a afirmação; para tornar-se ativa, não basta que uma força vá até o fim do que ela pode, é preciso que faça daquilo que ela pode, um objeto de afirmação. O dever-ativo é afirmador e afirmativo, assim como o dever-reativo é negador e niilista”; (Deleuze, 1976, p. 55). Nesse caso, a qualidade “ativa” apresenta-se sempre como *mais real*, mais efetiva e mesmo mais promissora do que a reativa. É à força ativa, com efeito, que cabe a precedência de toda ação ou transformação, e é essa qualidade ao mesmo tempo afirmativa, diferencial e plástica que Nietzsche procura evidenciar como verdadeira qualidade formadora,

¹ Para Deleuze, essa questão só poderá ser inteiramente resolvida quando se recorre ao funcionamento seletivo do eterno retorno: é só nessa hora, quando surge como aquele que quer retornar (ou seja, como aquele que não nega sua força, mas ao contrário, quer afirmá-la segundo o princípio, e com o valor, de um retorno eterno) que o elemento ativo mostra toda sua superioridade em relação ao reativo: “É verdade que se perguntará em que sentido e por que 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. Por que a afirmação valeria mais do que a negação? Veremos que a solução só pode ser dada pela prova do eterno retorno: ‘vale mais’ e vale absolutamente o que retorna, o que agüenta retornar, o que quer retornar” (Deleuze, G., *Nietzsche e a filosofia*, p. 71). Mas, justamente, a qualidade do dever, e de um dever-ativo, além de ser um elemento fundamental para a ligação entre as filosofias de Nietzsche e Deleuze, deve de algum modo ser pressuposta pela noção do “retorno” e, nesse caso, se o eterno retorno explica e determina o ativo, o dever (e, em sua força maior, o dever é necessariamente sempre ativo) é o princípio mesmo que introduz o eterno retorno como possibilidade. Devemos entender a distinção, então, entre “entrar em dever” (que Deleuze associa propriamente ao eterno retorno) e a situação característica das forças reativas, cuja atividade aponta antes para uma estagnação, uma anulação de si mesmas, ou seja, para um niilismo como resultado da sua ação.

real em toda coisa. A originalidade, esse caráter primeiro do ativo é o que lhe parece, portanto, conferir uma precedência qualitativa da atividade na força, e do ativo sobre as forças de reação. Assim, poderíamos certamente dizer que as forças reativas são inteiramente dependentes da atividade dessas outras forças, e em relação ao que é ativo, elas têm apenas uma função segunda, que já não é mais, por conseguinte, de afirmação, mas de oposição e de resistência: de negação, de limitação, de reação.

É por efeito dessa condição que as forças ativas são privilegiadas por Nietzsche como o verdadeiro objeto das ciências, ou mesmo do pensamento enquanto tal. Pois, para Nietzsche, como aponta Deleuze, a ciência e a filosofia devem se constituir, especialmente, na pesquisa das condições primárias (ou genéticas) da ação e da afirmação. Isso não deve, todavia, ser simplesmente confundido com a idéia de uma filosofia primeira, uma ontologia em sentido tradicional. Nem tampouco com uma ciência das causas primeiras ou da primariedade das causas, ou com a concepção da atividade mesma como causalidade. Nietzsche não pensa a relação entre as forças como tendo a configuração de uma causalidade eficiente, apenas (e, nesse ponto, não podemos concordar totalmente com Michael Hardt que faz remontar a teoria das forças em Nietzsche às teorias medievais das causas eficientes, de inspiração aristotélica). A diferença da teoria nietzschiana para uma teoria da causalidade é que esta, via de regra, postula uma relação fechada para a ligação entre causa e efeito. A (mútua) determinação entre causa e efeito não é, nela mesma, criadora. Para Nietzsche, ao contrário, a relação entre as forças é definitivamente aberta, fundadora, inaugural. *Ela produz diferença*. Assim, o que Nietzsche procurará ressaltar é que, através do componente ativo das forças, apresentam-se as verdadeiras condições de transformação e de renovação, ou seja, algo cujo alcance está certamente para além da mera demarcação causal (ou seja, da distinção ou distribuição do que é causa daquilo que é efeito). A nosso ver, o aspecto primário e genético presente na força ativa deve ser entendido em Nietzsche, nesse caso, num sentido muito próximo ao da “condição de possibilidade” kantiana. E há aí, inclusive, entre uma terminologia e outra, entre *causas* e *condições*, uma importante distinção, a nosso ver, de caráter transcendental. Não se trata, em Nietzsche, como no modelo causalista, de uma relação de anterioridade ou de transitividade causal, e mesmo de atribuição e imposição de qualidades, mas uma relação que diz respeito às próprias condições (transcendentais) de

possibilidade. Ou seja, não se trata de medir apenas, em relação ao fenômeno, o que é primeiro e o que é segundo, não se trata de separar uma causa (ativa) de suas conseqüências ou das outras forças (causas) que a ela se ligam, mas, qualitativamente, de mostrar que o fenômeno, que toda coisa, *depende da atividade do que é ativo*, da força ativa.

Nesse caso, se causalidade há, temos sobretudo uma causalidade plástica, uma causalidade realmente genética que não “causa” propriamente, mas sim que sempre inaugura e instaura, ou que, pelo menos inaugura, em termos qualitativos, uma nova possibilidade, a condição de um devir e, com ele, uma efetiva transformação. Nietzsche substitui, na verdade, a nosso ver, a idéia de causalidade pela de “atividade”, e a de causa pela de “força ativa”. A relação de causalidade trabalha com elementos dados, ordenando-os segundo uma conexão causal de anterioridade empírica (física) ou lógica. O ativo, ao contrário, deve de algum modo “criar”, “moldar” os seus próprios elementos. Talvez pudéssemos fazer uma distinção, nesse caso, entre causa e princípio, mas mesmo essa não seria de todo pertinente. Pois o princípio supõe ainda sempre um destacamento, uma distância original, e uma separação em relação àquilo que ele instaura. A relação entre forças, ao contrário, não deixa jamais de ser um jogo imanente (mais do que isso, Nietzsche insiste, uma força nunca anula inteiramente a outra).

Por isso, crítica e criação são as duas faces necessárias da atividade filosófica em Nietzsche. Não se pode recorrer a uma originariedade abstrata, ou a um sentido transcendente que, em sua pureza originária, permaneceria a salvo da crítica e da avaliação. Ao contrário, sem o recurso à transcendência, nossa efetiva possibilidade especulativa será sempre a da crítica. Somos forçados a ela, a essa crítica radical porque permanente, a uma permanente avaliação do real. A transcendência é, em última análise, a condição de se escapar à crítica (em direção a um fundamento, a uma condição essencial, a um sentido teológico ou uma realidade divina, inatingível *in extremis*). O pensamento na imanência, ao contrário, faz-se sempre avaliação e interpretação, e a questão passa a ser a de como realizar a crítica, de como chegar a ser “crítico”. É a fundamentação de uma nova radicalidade da crítica o grande objetivo da filosofia nietzschiana (e um dos traços mais ressaltados por Deleuze em sua análise). E é o resultado mesmo que se aponta para essa radicalidade crítica que talvez nos indique a única resposta possível. Sabemos que somos efetivamente críticos somente quando suscitamos já a possibilida-

de de uma criação, quando a crítica aponta para um ultrapassamento ou uma reversão. Ao radicalizar-se a idéia e a atividade críticas, conseguimos impor por sobre e para além de todas as forças em presença, para além de toda condição presente (e mesmo no seu mais amplo sentido ontológico) uma força nova, uma direção inédita: o *novo* enquanto tal. É esse o sentido do ativo em Nietzsche, é essa, no fundo, também a raiz da sua nova ontologia e do pensamento que se liga a ela.

Portanto, em sentido estrito, não se faria ciência das forças reativas, porque, por sua vez, elas de fato *nada fazem* ou sequer se definiriam realmente, por si sós, como forças. Uma ciência das forças reativas talvez fosse ainda ciência e, no entanto, uma ciência mal orientada, uma ciência de segunda mão, ou que se faz apenas em sentido oblíquo e indireto, na confusão entre o que é ativo ou simplesmente reativo, entre o que é qualitativamente primeiro e o que é segundo. Com isso, vemos que para as ciências, como para o pensamento de modo geral, definem-se possibilidades de orientação cuja separação é muito clara:

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 e a partir do ativo (Deleuze, 1976, p. 35, grifo nosso).

A despeito, então, de toda a sua complexa relação, e dos inúmeros resultados possíveis de seus embates (conferir, a esse respeito, em especial, as páginas 52 a 55 de *Nietzsche e a filosofia*), Nietzsche entende que a tarefa propriamente científica está então, de início, em poder destacar a diferença entre as forças ativas e reativas, em distinguir precisamente a natureza de uma e outra. E a diferença entre os dois tipos de força teria, para ele, então uma expressão muito distinta:

A força reativa é: 1º. força utilitária, de adaptação e de limitação parcial; 2º. força que separa a força ativa do que ela pode, que nega a força ativa (triunfo dos fracos ou dos escravos); 3º. 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: 1º. força plástica, dominante e subjugadora; 2º. força que vai até o fim do que ela pode; 3º. força que afirma sua diferença, que faz de sua diferença um objeto de gozo e de afirmação. As forças só são determinadas concreta e completamente se se leva em conta esses três pares de caracteres ao mesmo tempo (Deleuze, 1976, p. 50).

A “atividade” científica, para Nietzsche, se configura, em grande parte, através da determinação dessa taxonomia das forças, ao identificar e separar o ativo do reativo, em metodologicamente saber reconhecer os seus objetos ativos, ou, por outro lado, aqueles outros que fazem da pesquisa uma pesquisa puramente reativa. Não é outra a exigência inicial de Nietzsche em relação às ciências. Contudo, a sintomatologia crítica nietzschiana parece ter então tocado um primeiro ponto crucial e bastante perturbador. As ciências, ao contrário da imagem corrente que possuem, de um modelo rigoroso de saber, de uma condição paradigmática para a consolidação dos saberes, em lugar de “conhecimento”, revelam antes um profundo desconhecimento. Elas caracterizam-se por uma desconcertante ignorância, por uma ignorância de fundo sobre todo esse importante “problema das forças”: “Em toda parte, nas ciências do homem e até mesmo nas ciências da natureza, aparece a ignorância das origens e da genealogia das forças” (Deleuze, 1976, p. 60). E tratando-se de um desconhecimento fundamental, ele interfere ou mesmo impede uma correta possibilidade interpretativa da parte das ciências. Ele está, segundo Deleuze, nas origens de uma concepção deturpada das ciências do homem, segundo duas formas: como causa de uma *interpretação reativa* e por levar à formação de um *ponto de vista passivo*.

A interpretação reativa é a marca maior do objetivismo factual das ciências. O “amor pela verdade” e o “respeito pelo fato” são os seus traços distintivos. Eles indicam o desconhecimento, ou talvez uma voluntária ocultação de que o fato, como dizíamos, já é ele próprio uma interpretação, e que, por outro lado, o verdadeiro é, acima de tudo, a expressão de uma vontade (a verdade como alguma coisa desejada, formulada, gestada por *esta* ou *aquela vontade*). A interpretação negativa ou reativa mascara, assim, por trás de um pretenso objetivismo, aquele que é seu verdadeiro princípio, sua forma de orientação, ou seja, que como produto de uma vontade, ela é *subjetiva* desde o início. Com isso, ela mascara ainda seu móvel real: sua ligação não é externa e desinteressada face ao verdadeiro, mas interna e interessada, em relação à vontade que a inspira, na condição, inclusive, de ser um “produto” de tal vontade. Como toda interpretação, a interpretação reativa não caminha objetivamente em direção ao conhecimento da verdade, mas “adapta” o verdadeiro à realização da vontade que encarna. Falso objetivismo das ciências, portanto, que perseguem e realizam, no seu “objeto”, antes um objetivo e um princípio subjetivo e utilitário.

Percebe-se muito claramente por que tal interpretação é dita reativa. Por um lado, ao vincular-se a uma pesquisa da verdade sem, contanto, estabelecer a crítica dos valores daquilo que pesquisa, tal interpretação já pressupõe a estabilidade de certos valores, “o triunfo de certas forças”, e uma condição meramente reprodutiva e estacionária dessas forças. Para Nietzsche, ao *reagir*, apenas, a determinadas forças já postas, conformando-se a elas, em lugar de buscar aferir a sua origem e o valor dessa origem, a sua natureza propriamente dita, toda interpretação científica limita-se a contemplar e interpretar reativamente os fenômenos segundo conceitos ou funções de simples reconhecimento ou reconhecimento.

Nietzsche aponta os conceitos marcantes nas diversas ciências a partir de meados do século XIX: “conservação”, “adaptação”, “regulação”, “utilidade”, e mesmo “esquecimento”... Eles claramente exprimem, a seu ver, os contornos reativos da ciência de seu tempo. São todos conceitos que denotam um sentido de mera conformação a um estado de coisas pressuposto, a uma concepção imóvel da realidade (pois se trata de conservar o quê, de adaptar-se a quê)? Conceitos, portanto, que demonstram a orientação profunda da atividade científica como sendo a do preenchimento de um ideal ou da correspondência a algum outro móvel prévio, antes que a condução de uma verdadeira pesquisa, de uma pesquisa efetivamente “livre” ou “objetiva”: numa palavra, trata-se de uma forma de interpretação que já partiria de uma valoração prévia (mesmo que inconsciente, inconfessada), e que responde passivamente a valores já postos (como diz Deleuze, “nunca como hoje se viu a ciência levar tão longe, num certo sentido, a exploração da natureza e do homem, mas também nunca se viu a ciência levar tão longe a submissão ao ideal e à ordem estabelecidos”; Deleuze, 1976, p. 60).

Essa mesma concepção conservadora explica a formação de um ponto de vista meramente paciente e espectador dentro das ciências do homem (e o postulado “objetivismo científico” no fundo não é talvez outra coisa senão a consagração desse ideal passivo...). Se, para Nietzsche, a ciência seria, acima de tudo, ciência das forças ativas, do que é ativo e de quem realiza a ação, o ponto de vista “científico”, ao contrário, passou a ser modernamente, segundo Deleuze, o ponto de vista de um *terceiro*, de alguém que apenas “considera” a ação (“O desconhecimento da ação, de tudo o que é ativo irrompe nas ciências do homem”; Deleuze, 1976, p. 60). Para Nietzsche, aponta Deleuze, quem age não “considera”, não pode, propriamente, considerar sua ação; sua “ocupação” é de fato com o

exercício de sua ação; o agente não pode ser, ao mesmo tempo, também o *intérprete* da ação que realiza. E este terceiro que considera e avalia a ação de outrem o faz, em especial, de acordo com os possíveis proveitos e benefícios que dela pode extrair para si próprio, ou seja, segundo um princípio de utilidade.

O conceito de “utilidade”, de que se vale Deleuze para mostrar a natureza da relação entre uma força ativa e sua interpretação reativa, apresenta um exemplo muito claro da inversão considerada por Nietzsche para os dois termos, ativo e reativo. Na concepção utilitária, a atividade da força e da ação dá lugar à reatividade da contemplação do que é útil. Pois, do ponto de vista da utilidade,

sempre se é levado a substituir as atividades reais (criar, falar, amar, etc...) pelo ponto de vista de um terceiro sobre essas atividades, confunde-se a essência da atividade com o lucro de um terceiro e pretende-se que este deva tirar proveito deste lucro ou que tenha direito de recolher seus efeitos (Deleuze, 1976, p. 61).

De fora, nota Deleuze, toda ação parece então só poder se apresentar àquele que a considera segundo a perspectiva da utilidade que dela se poderia extrair: “**para quem** uma ação é útil ou nociva? **Quem**, por conseguinte, considera a ação do ponto de vista de sua utilidade ou nocividade, do ponto de vista de seus motivos e de suas conseqüências? Não é aquele que age [...]. Mas um terceiro, paciente ou espectador” (Deleuze, 1976, p. 60). A avaliação reativa de uma ação se daria então, sempre desse ponto de vista passivo, do ponto de vista desse espectador (e, no caso, das ciências, de um cientista-espectador) “que considera a ação que não realiza (precisamente porque não a realiza), como algo a ser avaliado do ponto de vista da vantagem que [se] tira ou pode tirar” de tal ação (Deleuze, 1976, p. 60-61). É esse o espírito do conceito de utilidade que anima toda interpretação reativa.

Mas ainda assim, por que Deleuze insiste em atribuir a essa avaliação um caráter necessariamente utilitário? Isso parece decorrer da própria condição exterior desse espectador. A ação, a atividade daquele que age deve, de algum modo, envolver a afirmação de um valor, agir é também sempre afirmar, pela ação, certos valores próprios. Ocorre o inverso com aquele que apenas aprecia a ação. Uma vez que os critérios de que dispõe em sua avaliação não são por ele mesmo afirmados ativamente, não são objeto da sua própria atividade, mas formados tão somente a partir de uma observação passiva, a partir da condição

passiva de sua observação, tais critérios não podem ser outros senão aqueles que esse “espectador” assimila também exteriormente, provenientes das ações de outros e, sobretudo, tomando como referência e medida todo o conjunto dos valores já estabelecidos (e estabelecidos necessariamente por outrem...). A “atividade” de avaliação por esse terceiro não vai além, portanto, do paralelismo de um duplo reconhecimento: reconhecimento das ações de outrem, reconhecimento dos valores correntes nessas mesmas ações que considera.

Com isso, diríamos que quem age, no sentido mais pleno de uma ação, deve sempre instaurar novos valores; quem por outro lado, apenas reage, só pode apreciar a ação do ponto de vista de que dispõe, a partir do conjunto de valores de que dispõe e, portanto, não pode ir além de um “cálculo” sobre o valor da ação que contempla. Em outras palavras, ele só pode reter da ação certos elementos que reconhece, que ele mede então segundo seu próprio interesse, e necessariamente segundo os valores que conhece e respeita. Ou seja, só *aprecia* aquele que não cria nem age, assim como só compreende a ação a partir de um ponto de vista utilitário, aquele que não cria seus próprios valores, e que procura acompanhar, em sua avaliação, apenas os valores postos, que procura analisar um fenômeno à luz desses valores. Útil deve ser aqui entendido, em última análise, em oposição a “novo”. Aquele que nada afirma de novo, pode aspirar a e desejar tão somente o útil. Para um observador passivo, “objetivo”, em suma, não há com efeito o novo, mas tão somente o *útil*: pois quem não cria, em última análise, apenas “se utiliza”, apenas instrumentaliza algo já posto...

Ao se confundir simplesmente aos valores postos, aos ideais de mera reconhecimento, o utilitarismo científico se determina, afinal, como um sistema de compensações, de igualizações: “o que Nietzsche denuncia precisamente na ciência é a mania científica de procurar compensações, o utilitarismo e o igualitarismo propriamente científicos” (Deleuze, 1976, p. 37). Esse aspecto marca toda a interpretação reativa nas ciências. De maneira conservadora, o que a ciência acaba por fazer é extrair dos valores postos, dos ideais presentes, um sentido e uma direção, para encontrar neles, mais do que em si mesma, sua referência (é nesse sentido, sobretudo, que se poderia dizer que ela se vale de uma orientação utilitarista).

Por outro lado, a concepção que a ciência se forma do real, da relação entre as forças em disputa, é, com isso, a de uma imagem puramente exterior e,

por isso, também puramente *abstrata* ou *hipotética*. É o que Nietzsche denuncia, precisamente, como o caráter *imaginário* das ciências atuais (Nietzsche, 2008, §15). Ao colocar-se fora do correr das ações, o que o cientista pensa, ele só o pode pensar na ausência da atividade real, na condição de conceitos abstratos, ou de relações hipotéticas. A verdadeira ação acaba por ser substituída pelo critério da “medida”, e assim, “o que parece, de qualquer modo, pertencer à ciência, e também à filosofia, é o gosto por substituir as relações reais de forças por uma relação abstrata que se supõe exprimir todas elas, como uma ‘medida’” (Deleuze, 1976, p. 61). E, através dessa concepção de uma relação puramente abstrata, como aponta Nietzsche, substituem-se as atividades reais apenas por um ponto de vista sobre elas, por uma condição de *medida*, confunde-se a essência de uma atividade com o seu possível proveito para alguém. Medir e mensurar, em lugar de experimentar.

Mas entende-se, então, a tese fundamental de Nietzsche em relação à ciência e que é, portanto, a de que, se os conceitos correntes da ciência são bem sucedidos em sua interpretação do real, somente podem sê-lo, como de fato o são, ao preço de uma profunda e prolongada inversão reativa de toda a nossa concepção dos valores e do sentido do mundo (é esse, precisamente, o espírito da tese do “mundo invertido”, da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*; a esse respeito, conferir também *Crepúsculo dos Ídolos*, Como o mundo verdadeiro converteu-se em fábula. História de um erro). É só mediante a completa inversão dos valores ativos pelos reativos que os conceitos fundamentais da ciência contemporânea se tornam postuláveis e até universalmente reconhecidos e admitidos. Esse é o fundo conceitual da operação posta em curso pela ciência moderna.

Por outro lado, dizer que a ciência é meramente reativa, conservadora, implica dizer que seus grandes conceitos caminham sempre na direção da *anulação da diferença*. A ciência “tende sempre a igualar as quantidades, a compensar as desigualdades” (Deleuze, 1976, p. 37). O que a natureza reativa da ciência exige e implica, no fundo, é sempre essa mesma condição: em primeiro lugar, a negação de toda afirmação diferencial, uma reação permanente contra toda idéia de atividade criadora, a idéia, afinal, de uma *adiaphorie* universal, ou seja, a possibilidade de uma total anulação da diferença e, até mais do que isso, uma supressão voluntária, senão mesmo *natural* e *final* da diferença (a natureza que tende então à sua “morte calorífica”, a uma “indiferenciação entrópica”...). A

diferença é, nesse caso, como um simples resultado provisório, um mal a ser contornado, inclusive pela natureza do trabalho científico:

O que significa essa tendência a reduzir as diferenças de quantidade? Ela exprime, em primeiro lugar, a maneira pela qual a ciência participa do niilismo do pensamento moderno. O esforço em negar as diferenças faz parte desse empreendimento mais geral que consiste em negar a vida, e depreciar a existência, em prometer-lhe uma morte (calorífica ou outra), em que o universo precipita-se no indiferenciado. O que Nietzsche reprova nos conceitos físicos de matéria, peso, calor, é o fato deles serem também os fatores de uma igualação das quantidades, os princípios de uma ‘adiaphorie’. É nesse sentido que Nietzsche mostra que a ciência pertence ao ideal ascético e a ele serve a seu modo. Mas na ciência devemos também procurar qual é o instrumento deste pensamento niilista. A resposta é: a ciência, por vocação, compreende os fenômenos a partir das forças reativas e os interpreta deste ponto de vista. 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 (Deleuze, 1976, p. 37).

Paralelamente a isso, impõe-se também uma convergência necessária dos valores científicos, o que na ciência aparece talvez mais de modo mais claro justamente em sua crescente postulação de “objetividade” (e, nesse caso, mais uma vez, o caráter reativo das ciências é perfeitamente claro: tal postulação não é outra senão a de uma fabulosa acomodação dos diferentes propósitos e vontades a alguns poucos fins comuns, os “fins da ciência”).

Os ideais e os fins da ciência, a ciência como instrumento universal do saber, a ciência como paradigma do saber rigoroso revelam, por outro lado, uma orientação puramente negativa, na qual o valor último de identidade e de indiferenciação apontam precisamente para isso: para uma ciência aquém de qualquer vontade, e para um conjunto de saberes aquém de toda diferença. Operação de anulação da diferença, por um lado, supressão das vontades em favor de uma identidade e de um ideal forçados, de outro, enfim, uma convergência artificial, redutora, e até mesmo anti-científica: essas se tornaram as condições essenciais da atividade científica moderna. A redução ao termo comum, a anulação entrópica de um horizonte de criação ou da verdadeira novidade: são esses os grandes princípios reativos que marcam a ciência moderna.

Entendamos então mais claramente o espírito da crítica nietzschiana às ciências, no sentido que chamávamos inicialmente de prático, e que privilegiava em

sua abordagem das ciências os efeitos e os sintomas liberados por elas. Por essa concepção, as ciências trabalham, com efeito, em torno de uma fabulosa utopia negativa. É porque a ciência parte de um fundamento reativo, de uma concepção reativa do mundo e dos fenômenos, que ela tem a forma que tem, que ela chega onde chegou. Não é ela, na verdade, que nos aclara então acerca do real, mas antes sua concepção do real que nos esclarece sobre ela e sobre os seus reais valores. Contra essa condição reativa, Deleuze insiste, Nietzsche pretende afirmar e assumir uma ciência (e uma filosofia) que encontrem seu princípio de funcionamento na pura diferença: “[Nietzsche] *invoca os direitos da diferença de quantidade contra a igualdade, os direitos da desigualdade contra a igualação das quantidades*” (Deleuze, 1976, p. 37). Uma filosofia crítica da diferença deverá saber opor a condição ativa e criativa própria à diferença à indiferenciação que crescentemente caracteriza a atividade científica. Ela deverá impor-se como alternativa ativa e crítica às formas do indiferenciado que marcam nossas ciências: “toda a crítica [de Nietzsche] se exerce em três planos: contra a identidade lógica, contra a igualdade matemática, contra o equilíbrio físico. **Contra as três formas do indiferenciado**” (Deleuze, 1976, p. 37).

Desse modo, para Nietzsche, a ciência deve ser redefinida em seus objetos, em seu método, em sua forma de atividade própria, de modo a poder ser retomada *conforme uma nova concepção verdadeiramente ativa*, segundo três modalidades: a ciência deve ser entendida como uma *sintomatologia*, na medida em que interpreta os fenômenos como sintomas das forças que os produzem; ela deve ser uma *tipologia*, de forma a interpretar as forças quanto à sua qualidade, e determinar se estas são ativas ou reativas; e, enfim, deve ser também uma *genealogia*, avaliando a origem e o valor de origem das forças em jogo, se são altas ou baixas, nobres ou vis (Deleuze, 1976, p. 62).

Poderíamos então, sinteticamente, apresentar assim a crítica nietzschiana às ciências:

a) as ciências apresentam-se muito claramente como um signo ou um sintoma da condição atual de nossa forma de pensar. Nesse sentido, elas evidenciam, por excelência, o “gosto imoderado do pensamento moderno pelo aspecto reativo das forças. Acredita-se sempre já ter feito muito quando se compreende o organismo a partir de forças reativas” (Deleuze, 1976, p. 33);

b) o reativo, nas ciências, como aliás, também na filosofia, se explica segundo alguns aspectos precisos, em especial, por um “gosto em substituir as relações reais de forças por uma relação abstrata que se supõe exprimir todas elas, como uma ‘medida’” (Deleuze, 1976, p. 61);

c) as ciências se fundam em uma mesma imagem invertida dos valores, em um predomínio do reativo em relação ao ativo, presente também em outros campos do saber e da vida;

d) concebidas, além disso, de maneira acrítica, “em toda parte, nas ciências do homem e até mesmo nas ciências da natureza, aparece a ignorância das origens e da genealogia das forças” (Deleuze, 1976, p. 60);

e) a condição de ausência de uma crítica própria têm reflexos muito evidentes: “nunca como hoje se viu a ciência levar tão longe, num certo sentido, a exploração da natureza e do homem, mas também nunca se viu a ciência levar tão longe a submissão ao ideal e à ordem estabelecidos” (Deleuze, 1976, p. 60);

f) assim, a ciência extravia-se de uma condição verdadeiramente ativa. Ela é reprodutora dos valores postos (quando não sua legitimadora), e desconhece as verdadeiras formas e forças ativas;

g) com isso, o projeto das ciências é incompleto; ele se resume ao levantamento e à determinação daquilo que, nos fenômenos e nos corpos, caracteriza o conjunto do que Nietzsche classifica como forças de reação. E, assim, o “balanço das ciências parece a Nietzsche um triste balanço: em toda parte o esforço para interpretar os fenômenos a partir das forças reativas” (Deleuze, 1976, p. 60).

Uma ciência verdadeiramente ativa, por outro lado, deverá ser capaz:

a) de reconhecer que todo fenômeno se explica por uma determinada relação de forças, por um complexo de forças ativas e reativas que se põem em relação (Deleuze, 1976, p. 33);

b) a partir disso, de reconhecer uma dupla orientação presente nas forças (ativa ou reativa) e qual papel, exatamente, exercem as forças reativas no conjunto da relação entre as forças;

c) ela deverá ainda identificar, nesse conjunto de relações, as forças ativas e o papel que exercem. Mais do que isso, é em relação às forças ativas que se impõe toda avaliação científica: a escolha das forças ativas que lhe “convêm” e que lhe “correspondem”;

d) enfim, uma ciência verdadeiramente ativa caracteriza-se por entrar em contato com a “experiência real”, com as atividades reais: “somente uma ciência [ativa] é capaz de interpretar as atividades reais e também as relações reais entre as forças” (Deleuze, 1976, p. 61);

e) O que é então “ativo”? “Apropriar-se, apoderar-se subjugar, dominar são os caracteres da força ativa. *Apropriar-se quer dizer impor formas, criar formas explorando as circunstâncias*” (Deleuze, 1976, p. 34-35, grifo nosso). A concepção de ciência nietzschiana, como se vê, terá um caráter genético e plástico, ao mesmo tempo criação e transformação, qualidades ativas por excelência, lugares da expressão maior do que é ativo. Conhecer passa a ter então um valor menor em relação a esses dois termos, “criar” e “transformar”; conhecer é a expressão em parte exterior, derivada e reativa de uma atividade pura e primeira, ao mesmo tempo ativa, criativa, afirmativa.

Mas, em tudo isso, vemos claramente a condição revelada pela análise sintomatológica nietzschiana. Não se pode desconsiderar que as ciências são já então em sua época um modelo rigoroso para o conhecimento. Física, biologia, medicina, e mesmo a idéia positiva enquanto tal, de um novo “espírito científico”, conhecem um espetacular avanço em seu tempo. Mas de que avanço falamos, e de que ciência se trata? A que fins ela serve, quais os seus efeitos sobre a nossa civilização e cultura? É a essa torção avaliadora e interpretativa que Nietzsche submete o conjunto das ciências na análise que tece sobre elas. *Contra a idéia positiva, Nietzsche parece então buscar relançar mais uma vez o valor da idéia crítica filosófica* (mas, ainda, caberá perguntar em que sentido esta idéia recupera simplesmente os princípios do kantismo, em que ela confunde-se com o criticismo, segundo a concepção crítica kantiana anterior).

O primeiro princípio crítico voltado contra as ciências parece ser este, justamente: *o que é um conhecimento que não é também, em si mesmo, uma crítica?* Uma atividade cega, sem um verdadeiro “para quê”, em que isso poderia ainda ser chamado uma “ciência”?... A crítica constitui-se, nesse caso, como uma condição e um instrumento de orientação, e seus elementos ou procedimentos característicos são a *avaliação* e a *interpretação*. Mas a idéia de que o conhecimento é uma crítica ainda é talvez genérica demais. Ou mesmo a idéia de uma “filosofia crítica das ciências” já pareça a Nietzsche um falso objetivo, ou uma pretensão demasiado curta.

A pesquisa sintomatológica descortina, na verdade, um horizonte mais amplo, o problema identificado e levantado a partir do pensamento científico ultrapassa por inteiro o quadro mais restrito das nossas ciências. Ela diz respeito, na verdade, ao sentido filosófico e conceitual das soluções veiculadas pelas ciências, ao “conhecimento” que elas produzem e à tipologia e aos valores presentes nesses conhecimentos. Ou seja, por detrás de uma avaliação da situação atual de nossas ciências, vemos esboçar-se um segundo passo da crítica. Nietzsche apreende as ciências na verdade como signo, como sintoma de todo um funcionamento conceitual. É, com efeito, como puro sintomatologista, que ele aborda as ciências de seu tempo, e é tomando-as, sintomatológica e criticamente, como todo um *modo de pensamento* que, na verdade, ele se opõe ao conjunto das ciências, às ciências como manifestação exemplar da reatividade no pensamento:

O que separa [Nietzsche] 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 (Deleuze, 1976, p. 37, grifo nosso).

Mas, nesse caso, percebemos que a crítica se aprofunda, e na direção já da própria filosofia. Talvez a sintomatologia nietzschiana encontre ainda nesse primeiro momento, nas ciências, a condição para uma crítica apenas superficial, inicial. As ciências podem ser criticadas em seu conjunto porque, em conjunto, são ainda um objeto apenas parcial, uma derivação, uma situação de continuidade e um desdobramento. A pesquisa sintomatológica revela-se, nesse ponto, como uma estrita genealogia. Ela marca uma determinada condição, demarca um sentido, pesa um valor, mas, sobretudo, ela descortina uma posição inesperada, ela aponta para outro lugar, para uma atividade diversa, primeira, em relação à qual só então se poderá dizer que o objeto pesquisado é realmente um sintoma. E é na direção da filosofia que a sintomatologia crítica nietzschiana efetivamente aponta. Se o conjunto das ciências pôde aparecer já como um simples sintoma, se a sintomatologia apontou, por detrás das ciências, para o funcionamento de um modo de pensar convergente ou mesmo unificado, a sintomatologia conhece seu ponto cul-

minante ao revelar as condições para essa unificação. Mas com isso, ela irá abrir-se para o plano da investigação filosófica, e para a crítica da própria filosofia.

2.2.2

A transformação da questão metafísica em Nietzsche

Entende-se, nesse caso, por que um capítulo sobre a idéia crítica na filosofia inicia-se com uma reflexão sobre as ciências. Isso soaria estranho mesmo pela forma como Deleuze aborda a filosofia nietzschiana. Se a sua interpretação não converge em nada com aquelas que fazem de Nietzsche a última expressão de um tempo filosófico ultrapassado ou a se ultrapassar (Nietzsche tomado então como o *avatar* tardio da metafísica), ela também parece muito distante daquelas outras que, em lugar de metafisicizá-lo, procuram “cientificizar” o pensamento nietzschiano, considerando inclusive a presença de um período dito “positivo” ou “científico” na obra de Nietzsche.

Segundo essas interpretações, a filosofia de Nietzsche, ao menos durante um dos momentos de seu desenvolvimento, encontra um arcabouço conceitual fundamental nas ciências do seu tempo (a dinâmica e o estudo das forças, o evolucionismo darwinista, a filologia, etc.). Ela teria, então, como uma de suas maiores preocupações a de relacionar adequadamente ciência e filosofia, medir as possibilidades da filosofia pela ciência moderna (mesmo que colocando-as em uma situação de confronto). Em suma, teríamos em Nietzsche um anti-metafísico, decerto, mas agora por razões diversas das filosóficas, pelo caráter anti-metafísico da própria ciência, por razões que se ancoram e se explicam, em especial, pelos movimentos da ciência de seu tempo. Nietzsche apresentado como uma espécie de filósofo positivo, filósofo-cientista que teoriza mais, propriamente falando, no interesse da ciência do que da filosofia. Filósofo trágico, sim, que flerta com a arte e a poesia, mas cujo rigor conceitual emerge, de fato, desse seu confronto ou diálogo com o pensamento científico de seu tempo. Alguém que no fundo, à semelhança do positivismo então nascente, encontraria o valor efetivo da filosofia apenas nas condições de sua possível ligação com a ciência, e que, de algum modo, acaba por “medir” aquela através desta.

Essas análises e a idéia de um Nietzsche tomado, ao menos em um sentido amplo, como *filósofo da ciência*, não são de todo incorretas, há um interesse

evidente da parte de Nietzsche pelas diversas ciências e por suas recentes descobertas, mas elas subestimam a profunda distância crítica que Nietzsche mantém em relação a todo o conjunto da ciência de seu tempo (e, de imediato, poderíamos dizer que as ciências, na verdade, aparecem no comentário deleuziano como um elemento de semiologia e de interpretação semiológica, nada mais. A filosofia nietzschiana, no fundo, em nada depende delas, muito ao contrário).

A interpretação deleuziana, de toda sorte, parece muito distante desse tipo de solução. Além de não privilegiar nem orientar seu comentário à luz de tais periodizações do pensamento de Nietzsche, Deleuze parece querer aproximar-se, na verdade, do próprio procedimento metodológico nietzschiano, distinguindo o real sentido e valor de uma coisa ou de determinado acontecimento, daquilo que, por outro lado, em relação a ele, é mero sintoma. Começar pelas ciências, nesse caso, parece indicar essa mesma direção: as ciências são na verdade um signo, um sintoma de alguma outra coisa completamente diversa e bem mais profunda, ou seja, no caso, uma possível reprodução, ainda nas ciências do nosso tempo, de antigos valores, dos mesmos valores fundantes da metafísica antiga.

A reformulação inicial postulada por Nietzsche para as ciências deve então encontrar uma justificação em um segundo ponto. Deleuze procura evidenciar como, em Nietzsche, se compreende o profundo enraizamento da ciência moderna (e, na verdade, talvez devêssemos dizer de toda a atividade espiritual, de toda forma de pensamento moderna) ainda na metafísica clássica (daí o gosto de Nietzsche pelo retorno aos “gregos” que, como se vê, nada tem de arcaizante, mas sim um sentido genealógico, de auscultar uma proveniência). Num certo sentido, a ciência moderna e o alto valor científico contemporâneo, a cientificidade e a tecnicidade que se arraigam até ideologicamente como valores correntes para a constituição do mundo e das subjetividades modernas, para o nosso modo de ser e para a formação dos valores correntes são apenas o sintoma de um processo mais fundamental e mais antigo. A ciência moderna, e é isso o que Nietzsche pretende denunciar, reproduz contemporaneamente, segundo novas finalidades, conforme outros meios e com as categorias e conceitos deste tempo, a forma de investigação e os antigos valores metafísicos. A crítica ao nosso modo “contemporâneo” de pensar, à cientificização de nosso pensamento (para a qual Nietzsche já apontaria antes mesmo dos pensadores do século XX), envolve assim, segundo ele, a

compreensão de uma mediação de fundo ainda hoje exercida pela metafísica, e da forma mesma como ela encaminha o nosso pensamento.

O privilégio das ciências é, desse modo, apenas um privilégio de “caso”: elas são, talvez, apenas o sintoma mais visível dessa reiteração metafísica. E, em grande medida, se a ciência moderna pode ser dita reativa, é porque ela responde ainda à filosofia antiga, à reatividade tipicamente metafísica, e a crítica feita a ela permaneceria sempre insuficiente, e mesmo abstrata, enquanto genealógicamente não se recupera devidamente essa proveniência. Se o método genealógico nietzschiano caracteriza-se por buscar identificar a origem de um determinado valor, Deleuze parece nesse momento acompanhar essa mesma orientação. O efetivo sentido crítico presente na filosofia nietzschiana depende estritamente dessa atividade genealógica e, nesse caso, é através dela que se poderá apontar para bem mais longe: para além das formulações modernas da ciência, reencontramos mais uma vez as concepções dogmáticas da metafísica clássica.

Estamos diante, portanto, de uma tarefa mais ampla. Não basta que se procure proporcionar os meios para fazermos das ciências, ciências ativas. Para tanto, na verdade, impõe-se que se precise o modo de ligação das ciências com a metafísica. Por que vias esta última ainda se impõe, até os nossos dias, e como ela se transpõe para as ciências (cujo caráter “moderno”, em princípio, marcar-se-ia, justamente, e até alegadamente, por um progressivo desligamento das questões de cunho metafísico)?

Para Deleuze, o que no fundo liga uma e outra, ciência e metafísica, é a manutenção de uma mesma forma de problematização, de uma mesma orientação quanto à forma de interrogar e de conduzir-se no pensamento, e, sendo mais preciso, a manutenção de uma mesma pergunta de fundo, de uma mesma questão formular. Em linhas gerais, poderíamos dizer que a ciência “pergunta” hoje da mesma forma que a metafísica perguntara desde Platão e Sócrates, com o mesmo propósito, uma mesma destinação, e até com a mesma pergunta cunhada pela metafísica em sua origem. É preciso compreender então a natureza, o sentido e a direção da questão metafísica para compreendermos a verdadeira orientação da ciência moderna.

A questão por excelência da filosofia metafísica, questão que perguntava pela definição universal e, através desta, também por uma essência, encontra sua grande elaboração formular com Sócrates e Platão: é a questão “*que é?*” (“A

metafísica formula a questão da essência da seguinte forma: *que é?*... Talvez nos tenhamos habituado a considerar óbvia essa pergunta: de fato, nós a devemos a Sócrates e a Platão. É preciso voltar a Platão para ver até que ponto a pergunta: *que é?*... supõe um modo particular de pensar” (Deleuze, 1976, p. 62). Platão e Sócrates (ou Platão-Sócrates, segundo o binômio enunciativo que os dois de fato constituem) insistem nessa questão, distinguem-na de outras, porque dela se pode obter uma resposta essencial, uma definição puramente inteligível. Quando Sócrates a propõe, seus interlocutores mal o compreendem, respondendo sempre à pergunta “*que é?*” com um exemplo sensível, empírico, que aponta, materialmente, para uma *evidência* do que é a coisa questionada. Respondem, na verdade, como aponta Deleuze, a outra forma de pergunta, à pergunta “*o que é?*”, dando sempre o que lhes parece ser o melhor exemplo do objeto em questão (“*o que é belo?*”, “*Uma jovem*”, “*um cavalo*”...). Ou seja, ao contrário do que realmente se visa e do que se deseja como resposta, todos acreditam responder adequadamente à questão socrática com aquela que seria sua melhor exemplificação individual. Com suas respostas, os interlocutores de Sócrates, sem se dar conta, individualizam ou particularizam o sentido essencial, identificando-o e encarnando-o invariavelmente em um simples fenômeno sensível, perfeitamente presente e visível. Daí a necessidade imperativa de se distinguir a questão nessa forma mais própria, que conduz à expressão de uma definição universal e necessária. Com isso, a questão “*que é?*”, como aponta Deleuze, já caracteriza e supõe, por si mesma, em si mesma, todo um modo de pensar:

A questão *que é?* prejulga o resultado da pesquisa, supõe que a resposta é dada na simplicidade de uma essência, mesmo que seja próprio dessa essência simples desdobrar-se, contradizer-se etc. Estamos aí no movimento abstrato, não se pode mais reaver o movimento real, aquele que percorre uma multiplicidade enquanto tal (Deleuze, 2006, p. 152).

O surgimento das Formas ou das Idéias, a divisão dicotômica entre dois mundos, sensível e inteligível, enfim, todo o funcionamento absolutamente grandioso da metafísica platônica parece repousar inicialmente sobre a singeleza de uma simples questão – *ti estì*, e talvez não se possa pensá-lo em separado do redirecionamento epistêmico suscitado por essa nova questão. Essa vinculação entre a forma da questão e os sentidos por ela possibilitados são muito claramente expostos por Deleuze em um artigo posterior a *Nietzsche e a filosofia*, intitulado

“O método de dramatização”, mas certamente escrito ainda sob a influência de seus temas:

A Idéia, a descoberta da Idéia não é separável de um certo tipo de questão. A Idéia é de início uma “objetividade” que corresponde, enquanto tal, a um modo de se questionar. Ela não responde senão ao apelo de certas questões. É no platonismo que a questão da Idéia é determinada sob a forma: que é...? Considera-se que essa questão nobre concerne à essência, e se opõe a questões vulgares que remetem apenas ao exemplo ou ao acidente. Assim, não se perguntará por *aquilo que é belo*, mas o que é o Belo. Não *onde e quando* há justiça, mas que é o Justo. [...] Todo o platonismo parece, portanto, opor uma questão maior, sempre retomada e repetida por Sócrates como sendo a da essência ou da Idéia, a questões menores da opinião, que exprimem somente maneiras confusas de pensar, seja por parte dos velhos e das crianças inábeis, seja pelos sofistas e pelos mestres de retórica hábeis demais (Deleuze, 2006, p. 130, tradução modificada).

Em resumo, para Deleuze, a metafísica entroniza um tipo particular de questão no seio do pensamento, como seu vetor problemático por excelência, e é essa forma de questão, que pergunta pela definição essencial, que, dentre outros aspectos, “condiciona” o seu campo de problemas e encaminha a forma da investigação filosófica. Desse modo, a distinção e a separação entre essência e aparência em Platão já dependeria direta e estritamente de um modo de interrogar que visa precisamente a nos orientar para fora das coisas, para um segundo mundo, intemporal e imutável. É tal questão que permite a Platão operar, em consonância com a sua estrutura formular, em resposta, por exemplo, à pergunta “*que é o Belo?*”, uma distinção fundamental “entre as coisas belas, que só são belas por exemplificação, acidentalmente e segundo o devir; e o Belo que é apenas belo, necessariamente belo, que é o belo segundo o ser e a essência” (Deleuze, 1976, p. 62).

É, evidentemente, o caso de se discutir a legitimidade e mesmo a “validade” (científica, filosófica) de tal questão (e a filosofia, desde então, talvez não tenha feito outra coisa). Ao afastar-nos do jogo das forças e do sentido *deste* mundo, ela não seria, por essa razão mesma, uma questão abstrata e ilegítima? Pois talvez, como Deleuze avalia, mesmo naquilo que ela se propõe, ou seja, em dar a determinação de uma definição com valor essencial e universal concernente a toda coisa, ela demonstra ainda uma grande fragilidade, parece-nos possível indicar como o seu esforço seria profundamente incerto:

[...] Quando colocamos a pergunta: ‘Que é?’, [...] [caímos] na pior metafísica”; Não parece que o método socrático seja frutífero; precisamente porque ele domina os diálogos ditos aporéticos, nos quais reina o niilismo. Sem dúvida, é uma tolice citar o que é belo quando lhe perguntam: o que é o belo? Mas não é tão seguro que a própria pergunta: *que é o belo?* não seja uma tolice. Não é seguro que ela seja legítima e bem colocada, mesmo (e sobretudo) em função de uma essência a ser descoberta (Deleuze, 1976, p. 63, 62)².

Mas Deleuze, nesse ponto, parece procurar ressaltar um desenvolvimento crítico particularmente mais importante da filosofia de Nietzsche: ao retomar e criticar a fórmula da questão socrático-platônica, Nietzsche reivindica a via aberta por Sócrates-Platão para desenvolver então ele próprio uma nova tematização acerca do sentido e do valor da *questão* filosófica, acerca da *forma mesma* da questão como problema filosófico. Percebemos aí uma importante inversão postulada pelo método nietzschiano. É em relação à nossa concepção habitual de ‘problema’, e da equação questão-resposta que esse tema parece ser repensado criticamente por Nietzsche. E, nesse caso, é verdadeiramente a questão, antes do que a resposta, que mereceria nossa atenção e cuidado, *é a questão que, de forma rigorosa, inicialmente traz problema*. O problema não diz respeito apenas à resposta que o soluciona, mas já, e sobretudo, à questão que o exprime.

² Deleuze chama a atenção para o fato de que mesmo na Grécia, e mesmo nos diálogos platônicos, essas outras questões se apresentam, ainda que de forma fugaz, e em geral devido à insistência dos sofistas, ou à sua resistência em adequar-se à estrutura formular imposta por Sócrates: “Às vezes, nos diálogos, brilha um lampejo logo apagado, que nos indica por um instante qual era a idéia dos sofistas”. E Deleuze insiste nas diferentes formas de se apropriar ou de se investir uma questão, assim como sobre as implicações decorrentes desse uso, em especial por parte dos sofistas. Os sofistas resistem à dialetização da filosofia conforme apresentada pelo método socrático-platônico, mas sobretudo em nome de outras “qualificações” da pergunta, com vistas a outras possibilidades nela contidas: “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 comunidade 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” (Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 62-63). O traço característico dessa nova questão (ou afinal nem tão nova assim...) estaria, dessa forma, não em abandonar uma pesquisa da essência, mas em colocá-la em novos termos, em referi-la a novos valores. A essência ligava-se, na metafísica, à condição do ser que não passa, aos elementos e às qualidades do ser que não mudam. Para Nietzsche, ao contrário, a essência deve procurar dizer o ser na sua condição de singularidade: “só somos conduzidos à essência pela pergunta: o que? **Pois a essência é somente o sentido e o valor da coisa**; a essência é determinada pelas forças em afinidade com a coisa e pela vontade em afinidade com essas forças. Mais ainda, quando colocamos a pergunta: ‘que é?’ [...] de fato colocamos a pergunta: *o que?* de um modo inábil, cego, inconsciente e confuso” (Ibid., p. 63). É muito clara a proximidade entre as duas concepções, sofística e nietzschiana e, de algum modo, é Nietzsche quem faz agora retornar essa história oculta da filosofia, obliterada pela hegemonia da tradição metafísica no pensamento. Pois se pudermos assim definir a concepção sofística do sentido da questão filosófica e da forma como ela revela por detrás de si esse outro sentido diferencial da essência, a ela Nietzsche certamente adere.

A questão, de alguma forma, define o problema (e suas condições), e a crítica nietzschiana a Sócrates e Platão deve ser entendida inicialmente como uma crítica à forma de expressão de sua questão. De toda sorte, enquanto procedimento filosófico, Nietzsche assim o entende, um problema se apresenta e se configura já pela forma da questão que o introduz. É esta fórmula escolhida, afinal, que apontaria já para certas respostas possíveis, desejáveis (ou ao menos, como no caso de Sócrates, permitiria recusar as mais indesejáveis, que são de pronto descartadas...). A forma da questão faz “tender” todo o problema, e por outro lado, apresenta o modo mesmo de pensá-lo. Se a questão socrático-platônica de algum modo indicava o “prejulgamento” de um determinado resultado, se ela se tornara essa questão formular justamente por permitir um determinado encaminhamento na direção de uma resposta esperada, em Nietzsche, no entanto, esse problema parece ser tomado diversamente.

Entender o sentido e o alcance da crítica em Nietzsche, pelo comentário de Deleuze, envolve uma compreensão mais detida do que verdadeiramente está contido nesse passo inicial. A crítica de Nietzsche parece observar sempre um mesmo traço: ela se apresenta, inicialmente, segundo uma orientação mais geral, que visa a medir o valor de uma atividade, e das suas possibilidades ou potencialidades: em relação às ciências, num primeiro momento, em relação aos elementos metafísicos que as fundamentam, em um segundo. A crítica, nesse sentido, tem sempre um caráter genealógico, ela visa a recuperar um traço de proveniência, ela investiga uma situação de gênese e a força genética contida nesse momento inicial. Assim, torcendo genealógicamente a direção esperada para toda questão, ou seja, a direção da sua *resposta*, Nietzsche faz da questão, em primeiro lugar, uma interrogação voltada sobre si mesma e sobre o seu valor. Os termos se invertem, não é a resposta que define uma pergunta, mas a pergunta que define de antemão uma resposta possível. Trata-se, portanto, de medir genealógicamente o alcance mesmo da questão filosófica: *o que pode uma pergunta?* O que nos é dado pensar sob o regime problemático de uma determinada questão? Em que sentido se poderia dizer que a história do pensamento estaria vinculada, em seu conjunto, a uma única fórmula interrogativa, a uma única expressão problemática? Nossos problemas, e mais, nossa forma mesma de pensar se vinculam de fato ainda a essa antiga forma metafísica de perguntar, introduzida por Platão e Sócrates? E, de modo mais amplo, à exclusividade de uma única questão? Mas então, por que tamanho

empobrecimento da capacidade inquiridora da filosofia? E, por conseqüência, por que tamanho empobrecimento da sua função crítica? Enfim, por que razões, com que fins, por efeito de que descaminhos a filosofia teria se convertido a esse monismo da questão, a uma direção exclusiva, apenas, de perguntar (e, possivelmente, por conseqüência, também, em suma, a uma única forma de responder?...).

Nesse caso, a condução de uma nova atividade crítica parece estar ligada, em Nietzsche, à condição preliminar de reabertura e de redirecionamento da pergunta filosófica inicial. *Criticar não pode prescindir de uma operação renovada de questionar*. E a crítica nietzschiana, com isso, conhece um de seus primeiros pontos decisivos, no desdobramento da questão socrático-platônica: Nietzsche irá proliferá-la, irá acrescer a ela todo um conjunto de novas questões. Em seu aspecto positivo, sua crítica determina-se, assim, já de início, com um caráter pluralista, e que se marca por essa operação aparentemente simples, de acrescer à questão anterior outras questões próximas, questões que parecem igualmente ordinárias e corriqueiras, cotidianas (“por que”, “o que”, “como?”, “em que circunstâncias”?...). No entanto, esse se mostra um passo fundamental para vencer a clausura metafísica imposta pela questão original “que é?”, e para dar expressão efetiva à diferença na filosofia. A todo esse conjunto de novas questões, a ser colocado no lugar da questão “que é?”, Nietzsche as chama de questões *sintomatológicas, tipológicas, genealógicas*: em uma palavra, questões diferenciais, por conta do movimento inverso ao da unificação essencial suscitada pela questão metafísica. Caberia a essas questões, de início, definir todo um novo funcionamento diferencial da filosofia. E, com efeito, todas elas parecem trabalhar em um novo ambiente: em lugar de uma condição essencial, elas revelam os sintomas, as forças em disputa em cada coisa, bem como os seus respectivos tipos, elementos que agora estão na posição de determinar o modo de ser de uma coisa ou de um fenômeno. Em suma, de determinar o sentido e o valor presente em cada coisa ou fenômeno.

A diferença entre um e outro modelo de pensamento é muito clara. Se a questão socrático-platônica prefigura e orienta a metafísica, por outro lado, contra ela, as questões nietzschianas, em sua pluralidade, reforçam a vinculação material com o mundo, invertem a antiga imagem transcendente em favor de uma condição imanente e plural. Trata-se, sem dúvida, de uma nova direção do pensamento:

A questão não é mais de saber se a Idéia é uma ou múltipla, ou mesmo as duas coisas ao mesmo tempo; ‘multiplicidade’, empregada como substantivo, designa um domínio em que a Idéia, por ela mesma, é muito mais próxima do acidente do que da essência abstrata, e não pode ser determinada senão com as questões quem?, como?, quanto?, onde e quando?, em que caso? – todas elas formas que traçam suas verdadeiras coordenadas espaço-temporais (Deleuze, 2006, p. 131).

Assim, se de fato podemos considerar, com Deleuze, que na filosofia de Nietzsche se conferirá possivelmente um papel tão preponderante à forma da questão quanto aquele verificado em Platão, vemos qual a importância desse novo conjunto de questões. Elas são responsáveis por uma abertura ao plano real das forças, e ao plano imanente de sua expressão. Ou seja, elas reconduzem o pensamento à experiência, a uma *experiência real* reivindicada em sua incontornável pluralidade. É o que Deleuze chama de “empirismo” nietzschiano. Mas o empirismo de Nietzsche conhece um único princípio: reencontrar e dar voz à pluralidade (“Na verdade, o pluralismo (também chamado empirismo) e a filosofia são uma única coisa. O pluralismo é a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia [...]. A filosofia de Nietzsche só é compreendida quando levamos em conta seu pluralismo essencial”; Deleuze, 1976, p. 3). A pluralização da questão filosófica postulada por Nietzsche determinaria, assim, um primeiro aspecto daquilo que Deleuze nomeia como a “arte empirista e pluralista” presente em seu pensamento: “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 força e de vontade” (Deleuze, 1976, p. 63).

E em Nietzsche, a conversão ao pluralismo, a formação de um “empirismo superior” tantas vezes ressaltada por Deleuze encontra aí seu primeiro princípio: *formular uma questão, ou um conjunto delas, que dê acesso ao pluralismo da experiência real*. É esse, de saída, o caráter superior do empirismo de Nietzsche: fixar-se não nos “dados” da experiência (ou, em outras palavras, no “fato” desses dados), mas abordar criticamente a experiência real, a partir de questões, e de um novo método, que permitiria, por trás do dado e do fato, identificar sentidos e valores, interpretar genealógica e sintomatologicamente o fato empírico, ir além do dado. Como já constataria em sua interpretação do pensamento bergsoniano, no importante estudo que lhe dedicara antes ainda de escrever o livro sobre Nietzsche, Deleuze considera que no filósofo alemão encontraríamos uma linha filosófica próxima à do bergsonismo. Também se trata, então, de verificar e deter-

minar as condições de uma experiência real. E, assim como em Bergson, a ligação com a experiência real é tomada aqui igualmente como uma resposta ou como uma alternativa às exigências transcendentais de se pensar a experiência apenas sob a forma de uma experiência possível. A pesquisa nietzschiana se define então na direção de uma atividade movente, plural. Trata-se sempre de uma pesquisa diferencial, pesquisa das qualidades de “desvio” e das nuances. Nietzsche ressalta inúmeras vezes essa orientação de seu pensamento:

Preciso dizer que tenho experiência de todas as questões que dizem respeito à decadência? Eu a soletei em todos os sentidos, para frente e para trás. *Essa arte de filigrana, esse sentido do tato e da compreensão, esse instinto da nuance, essa psicologia do desvio, tudo o que me caracteriza* (Nietzsche, 1995, I, 1, grifo nosso).

Compreender não se resume, em Nietzsche, com isso, ao simples entender, mas envolve também o experimentar, e mesmo o vivenciar: é esse o aspecto finalmente prático da ligação a uma experiência real.

Nesse sentido, se a fórmula da questão “*que?*” (re)conduz à unidade e unicidade de uma essência, para avançar uma definição da coisa investigada, reabrir essa questão única e original, *proliferá-la* em outras questões, é a condição de uma variação filosófica tipicamente nietzschiana, o passo metodológico inicial, e definitivamente pluralista, da sua pesquisa filosófica.

2.2.3

Pluralidade e perspectivismo: o funcionamento do método nietzschiano

Entendamos melhor isso que Deleuze aponta na filosofia de Nietzsche como uma renovação crítica da metodologia da pesquisa filosófica. Não se trata de eleger um novo tipo de questão, e então substituir simplesmente uma questão por outra, mas de, metodologicamente, *operar a substituição da questão única por um conjunto delas*, de promover uma variação diferencial e pluralista da filosofia já a partir dessa diversificação das questões por ela colocadas. Pois todas essas perguntas configuram um modo de questionamento que, ao contrário da pergunta pela definição, irá apontar sempre para uma atividade complexa, para uma “resultante” plural e dinâmica de um jogo de forças (“*Toda coisa tem*

diversos sentidos, que exprimem as forças e o devir das forças que agem nela"; Deleuze, 2006, p. 156). Nesse sentido, de forma esclarecedora, Deleuze poderá considerar, em resposta a um questionamento feito em um debate envolvendo a sua interpretação desse tema, e a possível complementaridade entre os dois tipos de questão, qual a real situação da questão “*que é?*” em relação às demais:

Não estou seguro de que os dois tipos de questão possam ser conciliados. O senhor diz que a questão: *que é?* precede e dirige o que está em questão nas outras. E que estas outras, inversamente, permitem dar-lhe uma resposta. Antes de tudo, não seria o caso de temer que, começando-se pelo *que é?*, não mais se possa chegar às outras questões? [...] Os dois tipos de questão parecem-me implicar métodos que não são conciliáveis. Por exemplo, quando Nietzsche pergunta *quem*, ou *de qual ponto de vista*, em vez de ‘o quê’, ele não pretende completar a questão *que é?*, mas denunciar a forma dessa questão e de todas as respostas possíveis a essa questão. Quando pergunto *que é?*, suponho haver uma essência atrás das aparências, ou, pelo menos, algo último atrás das máscaras. O outro tipo de questão, ao contrário, descobre sempre outras máscaras atrás de uma máscara, deslocamentos atrás de todo local, outros ‘casos’ encaixados num caso (Deleuze, 2006, p. 152).

Como se vê, as perguntas constituem o elemento problemático inicial que aponta para a formação de toda uma nova imagem do pensamento e, em tudo isso, é o que aponta Deleuze, revela-se o funcionamento de um *procedimento metodológico sistemático*, pensado, em seus diversos aspectos, num movimento de inversão ou reversão do método monista, essencialista. A passagem a novas formas de questão deve ser entendida em Nietzsche, então, como Deleuze observa, como um verdadeiro movimento preparatório, o passo inicial para a formação de todo um novo método (“*Desta forma de pergunta deriva um método*”; Deleuze, 1976, p. 64); repousa nessas novas questões a condição inicial para se reorientar por inteiro o sentido do pensamento, reformular criticamente toda a imagem dogmática do pensamento, refundá-lo mesmo em seu método. Nietzsche chama a esse método diferencial e tipológico de *método de dramatização*.

O que quer dizer dramatizar, o que significa uma “dramatização” no pensamento? Ela implica, em primeiro lugar, uma consideração dinâmica do pensamento e das idéias, e uma apresentação “tensionada” do sentido do pensar: “Nietzsche é um pensador que ‘dramatiza’ as Ideias, ou seja, que as apresenta como acontecimentos sucessivos, em níveis diversos de tensão” (Deleuze, 1965, p. 38). O pensamento não é um acontecimento inofensivo, e nem ele mesmo se

origina numa situação de pura inocência e contemplação. Como vimos, esse aspecto dramático presente no pensamento se liga, de início, à referência a uma experiência real. Todo evento real possui, evidentemente, a sua história particular, e parte de sua carga dramática, de seu “drama” ou “pathos”, está contido nessa história, em seu desenvolvimento histórico, como também na sua presença viva, atual. Como afirma Deleuze, “o método da dramatização apresenta-se assim como o único método adequado ao projeto de Nietzsche e à forma das perguntas que coloca: método diferencial, tipológico e genealógico” (Deleuze, 1965, p. 38).

Mas se o caráter dramático coincide com a experiência real, com um sentido vital ou existencial a ser recuperado no pensamento, haveria, de fato, a possibilidade de um pensamento que não se desliga da vida nem por um momento, que coincide inteiramente com a expressão de uma vida? É o que Nietzsche chamará de *pensamento trágico*. Um pensamento puramente afirmativo e ativo, um pensamento colado à vida, um pensamento que é pura expressão do sentido e do processo existencial. E, com efeito, esses termos, *drama*, *trágico*, *pathos*, só são compreendidos plenamente dentro da filosofia nietzschiana, só fazem sentido quando pensados em referência à vida. O puramente afirmativo é o que afirma puramente a vida, que não a suspende, que não a nega, ou que a ela renuncia. O plenamente ativo é aquilo que se realiza nas condições materiais propiciadas também pela vida, que não se descola de uma atividade vital entendida como ininterrupta (a negação e a reação, nesse sentido, como aponta Nietzsche, e como Deleuze insistirá sempre, em especial quanto ao aspecto anti-dialético do pensamento nietzschiano, poderão ser ditas e definidas sempre conforme o seu caráter “abstrato”, porque elas operam um corte no fluxo vital, elas tentam estabelecer um “movimento”, que nada mais é, na verdade, do que um movimento de descolamento da vida, o afastamento característico dessas duas operações, de negação e de reação, em relação à verdadeira expressão da experiência vital).

O pensamento trágico seria talvez, em última análise, o pensamento que ao mesmo tempo exige e emerge dessa nova forma de relação com as questões, com as novas condições suscitadas pelo pluralismo das questões. Ele consiste no acompanhamento conceitual direto e singular (intempestivo) dessa experiência real e plural, a partir das questões dramáticas a ela dirigidas: “o que?”, “como?”, “por que?”, “em que condições?”, a vida aparecendo, então, como um acontecimento puro, em seu puro fluxo, e o conceito, ligando-se a ela, como a Idéia singular que

ela traria enrolada nela mesmo e que ela realiza como um desdobramento de si mesma. Ou seja, uma vida tomada, afinal, como um tipo, e não como um simples exemplo (Deleuze, 1976, p. 64), uma vida que não é simplesmente um sintoma, mas é agora, nela mesma, uma nova afirmação. E se o trágico encontra a sua essência em uma “afirmação múltipla ou pluralista”, se “o trágico está somente na multiplicidade, na diversidade da afirmação **enquanto tal**”, ou seja, se ele 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” (Deleuze, 1976, p. 14), as perguntas que ele suscita, as perguntas que expressam a tragicidade do pensamento, constituem-se nas condições de que ele dispõe para a interpretação e a avaliação disso mesmo que se afirma em sua incessante pluralidade (sentido e valor são então os elementos trágicos por excelência do pensamento). À arte empirista e pluralista como método, ou como inspiração para um novo método, corresponde, assim, uma dimensão trágica, revelada por esse funcionamento trágico e dramático das questões. Mas então diríamos que é a vida, de fato, para Nietzsche o verdadeiro elemento trágico por trás das questões e da idéia dramática filosófica.

Mas há ainda um outro aspecto apontado por Deleuze, metodologicamente mais importante para os objetivos de nosso trabalho, e que indica uma determinação ainda mais clara acerca do funcionamento pluralista das questões nietzschianas. Cada questão deve ser entendida como a expressão e a enunciação de um ponto de vista, cada pergunta aparece e é possível (ou mesmo faz sentido) a partir de uma determinada região, a partir de uma diferença de perspectiva. Ou seja, a proliferação de todo esse conjunto de novas questões, assim como, por outro lado, a pluralidade a que elas se ligam, revela que o funcionamento do método nietzschiano deverá determinar-se sempre segundo um necessário *perspectivismo*. É incerto que a simples substituição da questão, de uma questão por outra, fosse suficiente para destituir o regime metafísico da essência e do verdadeiro. A unificação essencial se faria, nesse caso, talvez apenas segundo novas exigências. É inteiramente diferente, contudo, quando as questões se multiplicam; elas devem responder então a múltiplos pontos de vista, elas forçam o pensamento a um irredutível pluralismo: “o ponto de vista é afetado por um pluralismo fundamental,

quem diz ponto de vista, diz pluralidade de pontos de vista” (Deleuze, *Curso sobre Leibniz*, 16/12/1986).

É preciso, contudo, entender o verdadeiro funcionamento da teoria perspectivista nietzschiana. O perspectivismo, em Nietzsche, não deve, de saída, ser tomado por um simples relativismo. O relativismo, de fato, conforme Deleuze o aponta ele próprio, coincide, sem dúvida, desde Leibniz, com uma certa concepção do perspectivismo. Mas diríamos que ele dá deste último, porém, não mais do que uma definição nominal: ele explica tão somente, digamos, o “sentido” desse termo. Sua definição real, do que é ou do funcionamento mesmo pensado por Nietzsche para o método perspectivista já não coincide, porém, com a concepção habitual do relativismo, no que Nietzsche se aproximaria, inclusive, de uma outra tradição filosófica, que nada tem a ver com esse definição apontada usualmente para o termo. Assim, afirma Deleuze, “em Leibniz, como também em Nietzsche, em William e Henry James e em Whitehead, o perspectivismo é certamente um relativismo, mas não é o relativismo em que comumente se pensa” (Deleuze, 1991, p. 37).

Em primeiro lugar, porque o ponto de vista não é uma condição ou mesmo uma configuração própria a um sujeito, presente em cada sujeito. O ponto de vista, ao contrário, deve ser entendido ele próprio como um “foco”, ou um lugar através do qual se definirá o próprio sujeito:

esse lugar é chamado ponto de vista, na medida em que representa a variação ou a inflexão. É esse o fundamento do perspectivismo. Esse não significa uma dependência em face de um sujeito definido previamente: ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista. Eis por que a transformação do objeto remete a uma transformação correlata do sujeito (Deleuze, 1991, p. 36).

Mas, sobretudo, porque o ponto de vista, talvez a partir de uma influência ainda leibniziana, deve ser tomado, na verdade, no sentido inverso àquele habitualmente conferido ao relativismo, de uma relativização da verdade. Ele, ao contrário, é pensado como uma verdadeira “condição” para a verdade (e isso vale certamente até mais em Nietzsche do que em Leibniz...). Só se pode conceber uma verdade e reconhecê-la como tal, *segundo uma perspectiva, na posse de um ponto de vista*: “Trata-se [em relação ao perspectivismo] não de uma variação da verdade de acordo com um sujeito, mas da condição sob a qual a verdade de uma

variação aparece ao sujeito” (Deleuze, 1991, p. 37). Ou ainda, como Deleuze expõe no curso que prepara e precede o seu livro sobre Leibniz, de 1988:

Um ponto de vista: em especial, ele não significa que tudo é relativo. [...] O ponto de vista não indica uma relatividade daquilo que é visto [...]: se o ponto de vista é verdadeiramente potência de ordenar os casos, potência de colocar em séries os fenômenos, - o ponto de vista é, por isso mesmo, condição de surgimento ou de manifestação de uma verdade nas coisas. Não se encontrará nenhuma verdade, se não se tem um ponto de vista determinado. [...] a técnica dos pontos de vista jamais significou que a verdade é relativa a cada um, mas que há um ponto de vista a partir do qual o caos se organiza, onde o segredo se descobre (Deleuze, *Curso sobre Leibniz*, 16/12/1986).

Nesse sentido, talvez devêssemos considerar que a condição que melhor caracteriza o perspectivismo (inicialmente, em Nietzsche tanto quanto em Leibniz) é a de que a ligação fundamental do ponto de vista não é com um suposto ponto fixo, em relação ao qual ele se definiria como a sua capacidade representativa ou como um poder de representar, mas, ao contrário, com a idéia de uma variação original, ou mesmo com a série de variações que ele “organiza”. O ponto de vista, por essa concepção, não se define como o ponto focal (transcendental) onde se encontra um sujeito, e como “efeito”, por assim dizer, desse sujeito, mas, ao contrário, como a condição (sempre transcendental) da variação nesse, e a partir desse ponto (não então o sujeito como foco, mas o ponto, ao contrário, onde o próprio sujeito “desvia”, ponto de variação do próprio sujeito):

Entre a variação e o ponto de vista há uma relação necessária: não simplesmente em razão da variedade dos pontos de vista, [...] mas, em primeiro lugar, porque todo ponto de vista é ponto de vista sobre uma variação. Não é o ponto de vista que varia com o sujeito, pelo menos não em primeiro lugar; ao contrário o ponto de vista é a condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação (metamorfose) ou algo = x (anamorfose) (Deleuze, 1991, p. 36-37).

Mas ainda aí, talvez o curso preliminar de Deleuze explique melhor o sentido da relação entre ponto de vista e variação:

o ponto de vista não é, de modo algum, uma perspectiva frontal que permitiria tomar uma forma nas melhores condições, o ponto de vista é fundamentalmente perspectiva barroca. Por quê? É que o ponto de vista não é jamais uma instância a partir da qual se toma uma forma, mas sim uma instância a partir da qual se toma uma série de formas, nas suas passagens umas nas outras, seja como metamorfoses de formas: passagens de uma forma a uma outra, seja como

anamorfose: passagem do caos à forma (Deleuze, *Curso sobre Leibniz*, 16/12/1986).

Ou seja, o perspectivismo é um procedimento ativo por excelência e não guarda apenas a simplicidade limitada e negativa de um relativismo (e, mais uma vez, ficam muito claras as razões pelas quais Deleuze apresenta o problema da crítica em Nietzsche a partir de sua avaliação e interpretação das ciências modernas; como vimos, elas, mais do que outras formas de atividade espiritual, se caracterizam, no momento presente, pela redução a um ponto de vista passivo; a fragilidade da ciência moderna, de início, repousa no fato da *economia* redutora de sua pesquisa: ela pergunta pouco, faz poucas questões e não perspectiva essas questões. Ela então jamais dramatiza seu método e suas questões, porque acredita, ao contrário, poder reduzi-las a uma unificação última, sob a forma de lei ou de um regime de causalidade; são as ciências, por essa razão, que metodologicamente melhor permitem evidenciar, por contraste, o sentido preciso do alcance e dos movimentos dramáticos e pluralistas da crítica perspectivista nietzschiana).

Diríamos, então, que no desdobramento do passo inicial que envolveu as novas questões dramáticas ou trágicas, se trata em especial, para Deleuze, de descrever o modo de funcionamento do método nietzschiano. E como funcionaria esse método? Por definição, o método perspectivista coloca movimento dentro da filosofia. Uma filosofia das variações é, necessariamente, uma filosofia da diferença real e Deleuze concebe toda uma teoria diferencial para explicar o funcionamento do método perspectivista: é a diferença, apenas, que pode explicar o perspectivismo, o perspectivismo pressupõe a diferença como seu fio condutor, desde Leibniz, mas já sobretudo com Nietzsche, e nessa expressão da variação e da diferença, Deleuze identifica a mais profunda função crítica do método nietzschiano.

O perspectivismo define, em si, o pleno funcionamento crítico do método de Nietzsche. E, justamente, é tal caráter crítico do perspectivismo que deve ser ressaltado como sua característica principal, o perspectivismo representa a própria possibilidade de uma nova crítica: “[...] Nietzsche, nesse domínio como em outros, pensa ter encontrado no que chama seu ‘perspectivismo’ o único princípio possível de uma crítica total” (Deleuze, 1976, p. 74).

Mas caberia precisar ainda um aspecto fundamental do perspectivismo, ou precisar o sentido da sua condição de determinação e de funcionamento. O

perspectivismo, enquanto método, é tomado como um método crítico. Mas um método crítico voltado contra o que, ou quem, exatamente? Se a crítica nietzschiana é para Deleuze um projeto positivo, ou seja, se ela envolve um efetivo projeto constituinte, esse projeto deve, de algum modo, aparecer como o resultado do método, como o saldo final e como termo do “caminho” e da crítica. Contudo, o projeto filosófico nietzschiano, no momento em que se projeta para além da crítica, encontra sempre seus desdobramentos em uma ordem de coisas que parece diferir grandemente daquilo que habitualmente se apresenta como o *pars construens* de um projeto filosófico. Pois, por um lado, como vimos tentando evidenciar desde o início deste trabalho, a filosofia de Nietzsche revela-se de forma muito evidente em sua função crítica, no seu *pars destruens*. Um exemplo talvez nos bastasse para demonstrá-lo: a célebre expressão nietzschiana de realizar uma “filosofia a marteladas” parece causar bem menos dúvidas ou incertezas interpretativas do que temas como “eterno retorno”, “super-homem”, etc. A idéia de uma crítica levada ao paroxismo, “até o fim do que ela pode” é então algo que se compreende de uma forma clara, talvez até imediata. Mas por outro lado, o que “constrói” de fato a filosofia nietzschiana? Em que sentido se poderia dizer que esses termos mesmos, “eterno retorno”, “super-homem”, “grande política”, que igualmente consagram o pensamento de Nietzsche, constituiriam um verdadeiro *pars construens*? Nossa compreensão sobre eles de fato nos permitiria dizer que eles afirmam algo novo? Sim, sem dúvida, mas o que exatamente?...

Nesse caso, o perspectivismo nietzschiano é, possivelmente, o elemento em sua filosofia que melhor ilumina o sentido último do método filosófico nietzschiano e que nos permite ver com maior clareza a direção positiva de seu projeto. Pelo perspectivismo, vemos que a idéia construtiva, a condição de uma nova criação em filosofia, não se destina, talvez, a levar mais longe a filosofia, a fazê-la “progredir”, mas apenas, talvez, a deslocá-la para uma nova região (e é a isso, precisamente, que Deleuze irá chamar de “nova imagem do pensamento” que resulta do pensamento nietzschiano como seu ponto culminante e sua contribuição mais profunda). A diferença é ao mesmo tempo um devir dos pontos de vista, mas também um deslocamento diferencial das perspectivas. Com isso, um método diferencial encontra sua possibilidade de construção, seu construtivismo particular antes em uma solução topológica, tectônica do que numa simples progressividade evolutiva ou numa acumulação mais propriamente histórica do que filosófica. Não

se trata de ir mais longe, mas talvez, de início, de ir a outro lugar. Como considera Deleuze, em uma das suas aulas, “em nenhum momento se pode ir mais longe, mas se pode ir para outra parte” (Deleuze, *Curso sobre cinema*, 17/05/1983).

A perspectiva tampouco encontra sua condição de pluralização por oposição ou por contradição. Mesmo o seu sentido negativo, como veremos mais adiante, em relação a outros aspectos do funcionamento crítico do método, serve ainda aos propósitos de uma afirmação primeira. Nesse caso, devemos entender o funcionamento do método perspectivista nas antípodas do método dialético e de suas sínteses restritas demais, pobres demais. Não se trata de ir mais longe à força de oposições e de contradições, mas simplesmente de se ir a outro lugar: princípio diferencial, divergente e transformador característico da perspectiva e do método a ela vinculado. E não seria essa a lição mais profunda da interpretação perspectivista, o lugar de uma nova perspectiva, precisamente, como o lugar de onde se vêem diferentemente os novos problemas? Mas também mesmo os antigos, transmutados, *tornados novos*, o movimento caracteristicamente filosófico sendo o de descobrir e de se deslocar até essas regiões a partir das quais se erguem os novos problemas e as novas questões e as novas formas de questionar? Temos aí, então, um segundo aspecto metodológico do perspectivismo nietzschiano: criticar é reinterpretar, reabrir, reavaliar, mas também deslocar e mover-se, não há novas questões que não sejam o resultado de novas posições, de uma absoluta variação das perspectivas e toda nova questão será absolutamente dependente de uma “mudança de elemento” (“*somente mudando o elemento dos valores destróem-se todos aqueles que dependem do velho elemento*”; Deleuze, 1976, p. 144). Assim, devemos dizer que, se as novas perguntas nietzschianas permitem apontar um novo funcionamento para a filosofia, se elas permitem dar, do pensamento, uma compreensão tipológica, genealógica e perspectivística, isso se faz, porque, por outro lado, elas reivindicam já uma potência (dinâmica e plural) de deslocamento e de metamorfose. As próprias questões só fazem sentido se postulamos e acreditamos em tal pluralismo.

Mas, nesse caso, devemos considerar que mesmo as abordagens que dão do pensamento de Nietzsche uma interpretação anti-metafísica, e que acreditam, com isso, exprimir toda a radicalidade contida em seu pensamento, são ainda insuficientes para demarcar sua verdadeira originalidade. A diferença do pensamento de Nietzsche não está na recusa e na negação dos antigos problemas,

mas em operar a sua variação, ou seja, sempre em uma operação de *inversão*, de *reversão* e de *conversão*: na sua formulação mais própria, de *transmutação*. A filosofia de Nietzsche se revela como uma crítica da metafísica? Certamente que sim. Mas o funcionamento diferencial da filosofia nietzschiana não prevê, talvez, a anulação de antigos problemas, o “ultrapassamento” da filosofia enquanto tal, ou de suas diversas regiões e temas. Não se trata de ultrapassar a metafísica, como postula equivocadamente Heidegger, e daí boa parte do seu mal-entendido a respeito do pensamento nietzschiano, mas antes de revertê-la ou de transmutá-la. Fazê-la *variar*: pensar as essências à luz da diferença; fazer o Mesmo e o Semelhante dependerem fundamentalmente da Diferença e não o contrário.

A questão fundamental acerca do funcionamento crítico e diferencial do método nietzschiano diz respeito, evidentemente, menos a uma possível refutação da metafísica, mas à necessária determinação do funcionamento de um método diferencial que a renove. Assim, mesmo naqueles pontos e termos em que a filosofia de Nietzsche parece preservar as categorizações metafísicas, ou, saltando inesperadamente por cima da modernidade filosófica, para então se religar diretamente com os temas e problemas da filosofia antiga, é sempre, porém, segundo uma nova imagem do pensamento. O conceito de essência é talvez o melhor exemplo disso. Ele reaparece em Nietzsche, mas definido como um *tipo*, reformulado segundo a concepção de uma tipologia. É evidente que essa noção, assim como outras, serão retomadas agora já em um sentido bastante diverso daquele anteriormente pensado pela filosofia de inspiração socrático-platônica. Um sentido pensado, a partir de agora, através da noção de devir, ou ainda como uma espécie de princípio de deslocamento, um princípio movente, princípio da “*continuidade dos objetos concretos tomados em seu devir*”. Nesse caso, como aponta Deleuze, deve-se entender que a essência não é outra coisa senão o “*sentido e o valor da coisa*” e só é possível determiná-la “*pelos forças em afinidade com a coisa e pela vontade em afinidade com essas forças*” (Deleuze, 1976, p. 63), segundo sua conjugação ou disputa num momento dado:

A noção de essência não se perde aí, mas ganha uma nova significação, pois nem todos os sentidos se equivalem. Uma coisa tem tantos sentidos quantos forem as 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 uma coisa dando-lhe um sentido restritivo e um valor negativo. Ao contrário, chamar-se-á essência, entre todos os sentidos de

uma coisa, aquele que lhe dá a força que apresenta mais afinidade com ela (Deleuze, 1976, p. 4).

O sentido mais positivo do perspectivismo nietzschiano define-se, enfim, mais propriamente, não como sendo o das variações de pontos de vista, apenas, mas, sobretudo, como o das *variações de sentido e de valor*, esses dois elementos que marcam profundamente o caráter pluralista do pensamento nietzschiano. Pois o que o sentido e o valor determinam é justamente a condição de uma compreensão perspectivista da própria “essência” de uma determinada coisa. A essência, portanto, enquanto *modo de ser*, apresentada agora a partir de uma lógica de determinação pluralista. *Sentido e valor*, ao contrário da condição essencial pensada por Platão, não exprimem a realidade puramente formal ou ideal, absolutamente permanente de uma coisa ou de um fenômeno, mas um registro temporário, instantâneo, da presença súbita de uma qualidade que se destaca. Sentido e valor são termos que envolvem jogos de forças, apropriações e reapropriações, afirmação e negação, combates e que, no final aparecem como uma resultante fugaz desse mesmo jogo, dessas mesmas lutas:

A essência, o ser, é uma realidade perspectiva e supõe uma pluralidade. [...] Quando perguntamos o que é o belo, perguntamos de que ponto de vista as coisas aparecem como belas; e o que assim não nos aparece como belo, de que outro ponto de vista tornar-se-ia belo? E, com respeito a determinada coisa, quais são as forças que a tornam ou torná-la-iam bela ao se apropriarem dela [...]? 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 força 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 (Deleuze, 1976, p. 63).

Mas qual a origem, ou a fonte dessa diferença? Ou, nos termos em que Deleuze descreve esse ponto, qual a efetiva gênese dessa diferença no seio do funcionamento metodológico perspectivista? A essência, ao assumir em Nietzsche o que Deleuze define como um caráter perspectivista, revela, por sua vez, uma presença oculta, a de um eu e de uma vontade que quer e a frase que citávamos acima, “A essência, o ser é uma realidade perspectiva e supõe uma pluralidade”, assim se completa no comentário deleuziano: “No fundo, está sempre a pergunta: Que é para mim?” (Nietzsche, *Volonté de puissance*, I, 204, *apud* Deleuze, 1976, p. 63). Como indica Deleuze, a perspectiva é fruto e expressão de uma vontade, e

o perspectivismo só se determina plenamente em seu funcionamento se alcançamos a vontade que anima e inspira todo ponto de vista.

Estamos em condições de entender perfeitamente, então, a ligação de uma dramatização metodológica com a crítica filosófica. A operação de dramatização consiste em levantar novas questões, em fazer proliferar as questões, mas sobretudo em levar as questões até o fim do que elas podem, em forçá-las a um uso inédito, plural, que suscite agora respostas que só podem pertencer a um modelo de pensamento diverso do da metafísica. Questões em suma que não perguntem mais pela simples definição, ou que dêem da essência uma imagem completamente renovada, ligada às categorias do sentido e do valor. Criticar, por outro lado, consiste então em reabrir, pela pergunta, mesmo aquilo que se poderia tomar como fundamento, como axioma, ou como uma verdade apodítica (os valores postos, a naturalidade do pensamento, e mesmo o conceito de verdade). A crítica deve fazer tremer essas posições aparentemente sólidas. Mas essa intensa variação está sempre ligada à afirmação de uma vontade. É a vontade o elemento de fundo por trás da condição pluralista e diferencial reivindicada para o pensamento. Mesmo a mudança da forma da questão em Nietzsche visa fazer atentar para *o que se quer* quando se pergunta, e *quem quer*, e mostrar que toda pergunta é o signo e o sintoma de uma vontade: a pergunta traz consigo um querer, só se pergunta quando se “quer” algo.

A grande transformação metodológica nietzschiana apontada por Deleuze será então, de início, a da reversão, ou antes, a da conversão do especulativo no prático. O especulativo só se resolve ou só se explica inteiramente pelo recurso ao prático. É uma *vontade* que questiona e que faz questionar, é essa vontade o princípio ativo (prático) e explicativo de uma filosofia crítica e afirmativa, e de um método diferencial e perspectivista. Uma nova filosofia da vontade é o que Nietzsche, de fato, propõe como projeto crítico filosófico. Mas uma nova filosofia da vontade só se mostra possível quando se pensa e se concebe o sujeito da vontade já como um legislador. Nem o cientista, nem tampouco o filósofo-operário do conhecimento, mas, em seu lugar, o filósofo verdadeiramente legislador. A sintomatologia encontra aí o seu termo final. A avaliação se realiza plenamente quando ela define um tipo, mas também, a partir disso, quando aponta para seu desenvolvimento e o seu desdobramento em um novo tipo, em uma nova imagem. Uma nova necessidade, uma nova tarefa, uma nova imagem: essa é a verdadeira

síntese sintomatológica entre avaliação e interpretação, ou mais amplamente a idéia enquanto tal da síntese em Nietzsche. Um elemento e ainda a sua conversão em outro: *transmutação* (é sempre essa a direção do método crítico nietzschiano).

Nesse caso, diremos que uma nova imagem do filósofo estará também ligada à expressão da vontade e a uma filosofia da vontade. A essência da vontade é, com efeito, a de um querer, mas mais do que simplesmente um querer, o que uma vontade busca é poder afirmar-se e, portanto, criar seus valores. Esse é o seu poder mais pleno. O filósofo, nesse caso, deve ser compreendido segundo uma nova qualidade, conforme uma segunda imagem: a do *legislador*.

2.3

O Filósofo legislador: vontade, valor e criação de valores

2.3.1

Filosofia e vontade: o pensamento como um *querer*

“Que?, gritei com curiosidade. – Quem, deverias perguntar! Assim falou Dioniso, depois calou-se da maneira que lhe é peculiar, isto é, como sedutor”
(Nietzsche, Projeto de prefácio ao *Viandante e sua sombra*, apud Deleuze, 1976, p. 63).

Como afirma Deleuze, em Nietzsche todo pensamento e toda ação deverão encontrar seu verdadeiro sentido (ou sua “essência”) em um querer e uma vontade, na vontade de poder que os inspira: “Querer não é um ato como os demais. Querer é a instância ao mesmo tempo genética e crítica de todas as nossas ações, sentimentos, pensamentos” (Deleuze, 1976, p. 64). Com isso, é também através do querer presente na vontade que se explica o próprio funcionamento do método filosófico nietzschiano: “o método consiste no seguinte: referir um conceito à vontade de poder para dele fazer o sintoma de uma vontade sem a qual ele não poderia nem mesmo ser pensado (nem o sentimento ser experimentado, nem a ação ser empreendida)” (Deleuze, 1976, p. 64).

Por detrás da expressão de um pensamento acha-se sempre um *querer*, sempre, incontornavelmente, a expressão de um desejo que quer se afirmar, e essa é, afinal, a verdadeira natureza trágica ou dramática contida na investigação filosófica. *O que quer este pensamento ou o que quer aquele que pensa tal coisa? E quem é esse que quer?* É a essas questões que se deve responder, em última análise, quando se quer determinar o sentido mais próprio de todo pensamento. Pois, se não se retraça um pensamento à vontade que o define resta-lhe apenas um funcionamento abstrato, ele permanece em uma situação ideal, ou meramente possível, que o toma em separado das forças que efetivamente o animam. Ao impor as questões dramáticas como o elemento em que se desenvolve sua própria crítica, Nietzsche procura suscitar então uma determinação e uma condição de avaliação completamente diversa daquela pretendida pela antiga concepção dogmática. São essas questões que, metodologicamente manejadas, passam a

definir, em última análise, o sentido e valor do pensamento, que o ligam, genealógicamente, a uma vontade e permitem determiná-lo como a expressão dessa vontade. O sentido de um método trágico, de um método de dramatização está então em referir pensamento e ação sempre a uma vontade, em apontar *naquilo que se pensa, e naquilo que se faz, aquilo que se quer* (e, paralelamente, em avaliar o valor disso mesmo que se quer, os efeitos daquilo que se quer):

Sendo dados um conceito, um sentimento, uma crença, eles 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 ele 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, que cria? E, inversamente, o que quer aquele que pretende o lucro de uma ação que não faz, que apela para o ‘desinteresse’? E mesmo o homem ascético? [...] O que querem, enfim, os procuradores da verdade, aqueles que dizem: eu procuro a verdade? (Deleuze, 1976, p. 64)

Assim, devemos considerar que o método de dramatização organiza nossa forma de pensar na direção inversa daquela propugnada pela pergunta metafísica. A pergunta *que é...?* apontava para um necessário desligamento dos exemplos sensíveis, e mesmo de todo sujeito sensível, cuja capacidade cognitiva seria sempre perturbada pelos seus sentidos e pelas suas paixões. Essa seria a condição para se descobrir o eterno e o verdadeiro, o universal e o necessário, para descobrir, enfim, a essência da coisa inquirida numa forma fixa, imutável, necessariamente para além da coisa mesma. A pergunta trágica inverte por completo essa orientação. Ela, ao contrário, parte de um pensamento apresentado como “desinteressado” e “objetivo”, para revelar, por detrás dessa condição idealizada e desse funcionamento abstrato, o seu sentido verdadeiro, que se encontra, com efeito, no desejo que o inspira, na necessidade que o lança, na vontade que o quer. E a pergunta mais puramente nietzschiana, que melhor define o espírito e a direção de seu método, será nesse caso a questão “**quem?**”. A questão “quem?” é a questão dramática, a questão genealógica por excelência e cabe a ela determinar a vontade ao mesmo tempo como condição de gênese do pensamento e do sentido no pensamento: “a filosofia ativa de Nietzsche só tem um princípio: um termo só quer dizer alguma coisa na medida em que aquele que o diz **quer** alguma coisa ao dizê-lo” (Deleuze, 1976, p. 61). *Quem quer? e O que quer essa vontade em seu querer?* (que se expressa através de um pensamento, de

uma ação, etc): é essa, em resumo, a direção última do método de dramatização nietzschiano, é esse, em suma, o verdadeiro aspecto genético, genealógico de seu método. E a genealogia deve ser entendida, então, menos como uma *teoria da origem*, do que como uma *teoria da vontade na origem*.

2.3.2

A teoria da vontade de poder nietzschiana em relação à dicotomia sujeito-objeto

Mas, com isso, deveríamos entender que a filosofia de Nietzsche indicaria apenas uma última reversão sempre dentro do modelo metafísico? Uma reorientação do plano do objeto, mais uma vez em direção ao do sujeito? Nietzsche instauraria, afinal, como sustenta, por exemplo, Heidegger, o momento supremo da metafísica, ao descartar em definitivo um realismo objetivista, para se concentrar num idealismo subjetivista radicalizado (ou, ainda, para encontrar no sujeito, a partir da nuclearidade da vontade, a “objetificação” técnica final empreendida pela metafísica)? Ou seja, o que Nietzsche operaria não seria outra coisa, na esteira do pensamento moderno de Descartes, Kant e Hegel, do que uma hiper-antropologização do pensamento? Só existiria, afinal, aquilo que o sujeito constitui e impõe a partir de si, mesmo que agora não já enquanto representação ou ideado, mas como objeto (técnico, tecnicizado) reconhecido por sua vontade? A realidade enquanto tal se constituiria agora segundo um aspecto volitivo, de uma objetivação volitiva e interessada, em lugar de um caráter fenomênico a ser representado? Seria então apenas a centralidade ou a hierarquia das faculdades que se alteraria em Nietzsche, segundo uma nova “doutrina das faculdades” na qual a vontade assumiria o lugar central do entendimento ou da razão?

Esse conjunto de questões é certamente relevante para a compreensão da natureza da vontade em Nietzsche, mas não nos estenderemos na sua apresentação. De toda sorte, é importante frisar que o tema nietzschiano da vontade de poder, bem como as ligações que se possam fazer entre ele e outros pontos fundamentais do pensamento nietzschiano (sobretudo o do super-homem) parecem sempre se definir sem um cunho personalista, e tampouco, portanto, com vistas à formulação de uma nova concepção antropológica ou psicológica fundada na vontade. Para Deleuze, atento a essa linha de interpretação, será sempre o caso

de se exorcizá-la. A concepção subjetiva, antropológica da vontade em Nietzsche é apontada por ele como um dos piores contra-sensos a respeito do pensamento nietzschiano. Sobretudo, considera ele, a vontade de poder não deve ser tomada como uma “faculdade” do sujeito. Nesse caso, a unidade psicológica, antropológica de um eu, de um “ego” aparece, então, como um recorte reduzido, um arranjo abstrato e artificial, mas sempre inferior ao ser da vontade: “De fato, o egoísmo não é uma boa interpretação da vontade. [...] Para que haja egoísmo ainda é necessário que haja um **ego**” (Deleuze, 1976, p. 6). Procurando, então, sempre contornar esses possíveis mal-entendidos ligados à questão “quem?”, Deleuze insiste:

É preciso, ainda, se desfazer de qualquer referência ‘personalista’. ‘Quem é que...’ não remete a um indivíduo, a uma pessoa, mas antes a um acontecimento, ou seja, às forças em relação em uma proposição ou um fenômeno, e à relação genética que determina essas forças (potência) (Deleuze, 2003, p. 189-190).

Ou seja, “quem?”, enquanto questão diferencial, genealógica e tipológica não aponta para um sujeito, mas para determinadas qualidades. Para qualidades constitutivas da vontade de poder. O que se quer, através da questão “quem?” é, em especial, identificar essas *qualidades*, antes que o *sujeito* que as exprime. Em outras palavras, o que Nietzsche pretende, através da questão “quem?”, como veremos, é estabelecer um *tipo* e uma *tipologia*.

Esse aparente contra-senso de se negar uma característica subjetiva na resposta à pergunta “quem?” e, ao contrário, tomá-la como um elemento absolutamente a-subjetivo e mesmo dessubjetivante da pesquisa filosófica, fica ainda mais claro no trecho da célebre carta a Michel Cressole em que Deleuze apresenta as transformações sofridas por seu próprio pensamento após o contato com Nietzsche:

[Nietzsche dá] o gosto a cada um de dizer coisas simples em nome próprio [...]. [Mas] dizer coisas em seu próprio nome é muito curioso; pois não é de modo algum no momento em que nos tomamos por um eu, uma pessoa ou um sujeito, que falamos em nome próprio. Ao contrário, um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando ele se abre às multiplicidades que o atravessam de parte a parte, às intensidades que o percorrem. O nome como apreensão instantânea de uma tal multiplicidade

intensiva é o oposto da despersonalização operada pela história da filosofia, uma despersonalização de amor, e não de submissão (Deleuze, 1990, p. 15-16)³.

Na verdade, a crítica da concepção de sujeito, em especial a do sujeito “moderno”, de Descartes a Kant, é já muito clara em Nietzsche. Como Deleuze bem o aponta, o sujeito, para ele, não é senão uma ficção: “Nietzsche não para de denunciar no “sujeito” uma ficção ou uma função gramaticais” (Deleuze, 1976, p. 102). A natureza do sujeito é então a de um substrato fictício, ele se constitui como o lugar (imaginário, artificial) de uma neutralização da atividade das forças (“Quer seja o átomo dos epicuristas, a substância de Descartes, a coisa em si de Kant, todos esses sujeitos são a projeção de ‘pequenos íncubos imaginários’”; Deleuze, 1976, p. 102). Nesse caso, o processo de substancialização do sujeito não é de todo diverso da operação que destacava a consciência do corpo. Trata-se de um mesmo caráter reativo e moral, no fundo: é preciso criar as condições para recalcar a atividade real das forças, é preciso abafar a manifestação plural, projetar, através do sujeito, “uma imagem abstrata e neutralizada da força” (Deleuze, 1976, p. 102). É essa imagem que caracteriza o sujeito e que se decalca de sua condição reduzida. Em essência, a atividade plural conflita e contradita com a estrutura subjetiva.

Na natureza do sujeito destaca-se a condição da sua alienação: o sujeito, em especial, é aquele que não pode fazer ou, segundo uma formulação mais sutil e mais precisa de sua condição, é aquele que pode “não fazer”. A condição substancializada do sujeito é, dessa forma, o índice de sua própria manifestação alienada e reativa, é a condição pela qual ele se torna *alheio a si* ou, em termos mais nietzschianos, tem anulada a sua força. Enquanto substrato, substância, ou *subjectum*, o sujeito é marcado então por uma privação de qualidades. É o lugar de uma manifestação alienada, a condição de parada de uma atividade que, a partir dele, pode ou não se fazer. Mas, nesse caso, a condição de escolha não é um bom atestado de atividade, visto que ela pressupõe, na verdade, a interrupção arbitrária do jogo de forças. A força é definida então como a manifestação segunda, é ela mesma efeito de um poder discreto, que pode ou não ser ativado, que pode ou não realizar-se pelo sujeito, quando, ao contrário, é o sujeito, para Nietzsche, que é a

³ Sobre a leitura deleuziana da obra de Nietzsche como sendo fundamentalmente anti-anropológica, conferir ainda Hardt, M. *Gilles Deleuze – Um aprendizado em Filosofia*, capítulo II, “A ética nietzschiana: do poder eficiente a uma ética da afirmação”, sobretudo a nota “A seleção de Deleuze do Nietzsche impessoal”, às páginas 67 e 68.

manifestação ou efeito de uma força anulada, de uma anulação ou da parada do jogo das forças. Forma-se, portanto, com a estrutura subjetiva, a concepção puramente abstrata de uma força não-ativa, separa-se a força de seus efeitos e emprega-se a ela a condição (inteiramente abstrata ou fictícia) de “poder não agir”. Ou, por outro lado, uma condição causal, de causa eficiente, interpretando-se a força como algo que se determina de modo apenas discreto, conforme a realidade da relação causal, isto é, ela não é uma força em si ativa, mas é ativa apenas em relação a determinados fatos ou coisas, em relação aos quais ela se define como causa.

Antes do que ocupar-se com a estrutura do sujeito, ou mesmo com as categorias do entendimento que estariam fundadas numa subjetividade transcendental, o pensamento de Nietzsche tem para Deleuze uma natureza inteiramente diversa. Deleuze procura entender as linhas transcendentais da filosofia nietzschiana como estando ligadas, em especial, à determinação da vontade de poder e das qualificações da vontade na vontade de poder, segundo uma concepção que é, na verdade, dessubjetivante, pois são essas qualidades plásticas e diferenciais presentes na vontade de poder, que, ao contrário, permitem explicar a emergência de um sujeito, em lugar de encontrar nele o vetor originário de sua expressão. Esse *subjectum*, esse substrato subjetivo, sob a forma que for, é precisamente aquilo que a vontade de poder e sua atividade alteram fundamentalmente, aquilo que a vontade de poder desaliena fundamentalmente, ou aquilo em que ela não se deixa jamais alienar: “Só a vontade de poder é quem quer, *ela não se deixa delegar nem alienar num outro sujeito...*” (Deleuze, 1976, p. 41, grifo nosso). É a vontade, portanto, em sua qualidade e realidade puramente ativas, e não qualquer outro substrato essencial de caráter metafísico ou mesmo antropológico, o verdadeiro conteúdo latente presente em toda coisa. Como observa Deleuze, “o que quer uma vontade, eis o conteúdo latente da coisa correspondente” (Deleuze, 1976, p. 64).

Mas se não ao sujeito, talvez tampouco se possa retrair a vontade a um *objeto*. A vontade, se não é simplesmente a vontade de alguém, seria então, talvez ainda mais simplesmente, a vontade de algo? É preciso identificar, de início, qual a natureza do querer próprio a uma vontade, o que, com efeito, a vontade quer. E a interpretação deleuziana é igualmente veemente nesse ponto, ao desvincular a vontade de poder de uma simples orientação ou repleção por objetos (e ao evitar, em especial, como veremos, identificar o próprio poder a partir de uma concepção reificada, o “poder” sendo entendido então como um “objeto puro”, objeto maxi-

mal de toda vontade, mas em um sentido, na verdade, que mal se vê em que não seria apenas tautológico, de mera identificação entre um e outro, poder e vontade).

A questão a ser vencida, de início, parece dizer respeito ao tema clássico dos “móveis” da vontade e ao caráter negativo que ele parece incontornavelmente emprestar à natureza da vontade. Determinar positivamente a atividade da vontade exige que se dirima um primeiro contra-senso envolvendo a natureza do seu objeto próprio. Pelas concepções mais tradicionais, toda vontade quer algo, a vontade é sempre *vontade de algo*. A vontade é, então, nesse caso, como que *movida* por um objeto e, num certo sentido, é necessariamente segunda em relação a ele (há de todo modo, nessa concepção, um paradoxo na origem da vontade: é a vontade que reconhece e “assinala” objetos, ou os objetos que solicitam e definem uma vontade?). Em lugar de fonte do querer, a vontade parece mais propriamente, nesses casos, ser despertada por um objeto que a solicita, e que funciona como seu móvel. A vontade não existiria sem tal situação de solicitação e, portanto, ela menos *quer*, num sentido ativo, do que *requer* ou *é requerida*, conforme uma condição acima de tudo passiva. Nessa passividade da vontade se encontraria, assim, uma primeira forma de sua *negação* e de sua *anulação*. Uma *reatividade* originária, de uma vontade que poderia não querer...

A grande correção nietzschiana estaria, portanto, de início, em negar um objeto particular à vontade, mas sem com isso, mais uma vez, metafisicizá-la, sem torná-la simplesmente exterior ou superior aos objetos, sem dar a ela uma condição ainda mais negativa do que a subjetiva, condição infinitamente negativa de uma *vontade-para-objetos*, pela qual a vontade seria movida apenas pelo que lhe falta ou por um objeto permanentemente ausente (a vontade encarnaria, nesse caso, como que a pura forma da falta). Ou seja, se a vontade nietzschiana, num certo sentido, “não quer” (ou, mais precisamente, não quer *algo*, não quer, de saída, um objeto), é para que, com isso, se possa escapar à condição negativa concebida habitualmente como sendo a da origem do querer (pela qual a vontade acabaria por originar-se inevitavelmente fora de si mesma, apenas nesse objeto que *não* possui, na *falta* que a instaura).

Como devemos então entender a vontade? O que ela “quer” propriamente? Deleuze delimita esse problema opondo sempre a possível confusão entre a concepção usual da vontade e daquilo que para ela teria valor de “objeto”, em

relação a uma segunda concepção pela qual a vontade realmente expressa e afirma o seu verdadeiro “móvel, ou seja, ela mesma, na “sua *diferença*”:

A pergunta tão freqüente 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 outra, uma vontade faz de sua diferença um objeto de afirmação (Deleuze, 1976, p. 7).

Ou ainda, segundo uma formulação mais precisa:

Não nos devemos enganar com a expressão: **o que** a vontade quer. O que uma vontade quer não é um objeto, um objetivo, um fim. Os fins e os objetos, até mesmo os motivos, são ainda sintomas. O que uma vontade quer, segundo sua qualidade, é afirmar sua diferença ou negar o que difere. [...] O que uma vontade quer é sempre sua própria qualidade e a qualidade das forças correspondentes (Deleuze, 1976, p. 64).

Deleuze apresenta então três possibilidades acerca da efetiva expressão da vontade de poder nietzschiana. Para ele, a verdadeira estrutura da vontade de poder nietzschiana não prevê, propriamente, uma relação com “objetos”. A vontade terá sem dúvida um caráter ativo, objetivo, mas não objetal. Nesse sentido, ela deve se definir de outra maneira que não por essa relação, e o seu “funcionamento” só pode ser compreendido com exatidão nas seguintes situações: a) se definimos seus “objetos” como “objetos intensos”, b) quando “querer” é identificado a “criar”, ou ainda, enfim, c) quando a vontade de poder é descrita como um processo de afirmação pura. Em todos esses casos, o que pode parecer-nos paradoxal é que a vontade, em princípio, “não quer”, ou antes, não vincula seu querer a algo externo, senão a ela mesma, à sua plena afirmação. Devemos entender que, para Nietzsche, em essência, a realidade objetiva, a parte do objeto revela-se igualmente insuficiente para definir o sentido e o alcance da vontade de poder tal como ele a concebe, e o seu cuidado está então em evitar que a vontade encontre o seu “móvel” próprio na relação com o objeto, mesmo que este seja o poder, o que circunscreveria sua atividade dentro ainda de um quadro antropológico ou psicológico (“A vontade de poder não deve ser interpretada psicologicamente, como se a vontade quisesse o poder em virtude de um móvel; a genealogia também não deve ser interpretada como uma simples gênese psicológica”; (Deleuze, 1976, p. 122).

Nesse caso, de início, a vontade deveria ser compreendida segundo um *caráter intenso* ou *intensivo*, e não extensivo. Literalmente, ela não se *estende* a um objeto, sua compreensão não envolve a extensão, mas a *intensão*, a amplificação de si mesma. O “poder” na vontade de poder, nesse caso, só pode ser tomado com um “objeto”, só e somente se o entendemos sob a condição de um objeto intenso. O poder é então uma pulsão, um desejo, uma inclinação ou, sobretudo, um “forçamento”. Deleuze, na evolução de sua obra, e nas reinterpretações que fará ele mesmo, seguidamente, da obra de Nietzsche e desse seu livro inicial sobre o filósofo alemão, não cessará de precisar esse sentido, e de ligar a natureza dos conceitos nietzchianos e, particularmente, a estrutura da vontade a um aspecto intensivo, de diferenciação, de afirmação e circulação intensas:

O Ser é um predicado, não é algo de mais e de menos e, sobretudo, não é ele mesmo *um mais e um menos*? Esse mais e esse menos, que é preciso compreender como diferença de intensidade no ser, e do ser, como diferença de nível, é o objeto de um problema fundamental em Nietzsche. Uma ou outra vez causou espanto o gosto de Nietzsche pelas ciências físicas e pela energética. Na verdade, Nietzsche interessava-se pela física como ciência das quantidades intensivas e visava, mais além, à Vontade de potência como princípio “intensivo”, como princípio de intensidade pura. Pois a vontade de potência não quer dizer querer a potência, mas, ao contrário, desde que se queira, elevar o que se quer à última potência, à *enésima* potência. Em suma, desprender a *forma superior* de tudo aquilo que é (a forma da intensidade) (Deleuze, 2006, p. 161-162, tradução modificada)⁴.

Mas mesmo essa condição talvez ainda guarde alguma ambigüidade. Pois se ela diz respeito propriamente à estrutura intrínseca da vontade, de certo modo talvez ainda não permita desvinculá-la inteiramente da necessidade, mesmo que *ideal*, de um objeto para a vontade, ou pelo menos não esclarece de todo a natureza não dicotomizante da vontade de poder. Querer “algo”, ainda que seja um “objeto intenso”, ainda se presta, possivelmente, à confusão com uma psicologização ou uma antropologização da vontade. Uma segunda direção parece-nos mais interessante nesse aspecto. Essa possibilidade se apresenta quando Deleuze considera que Nietzsche procura identificar, conforme o que Deleuze denomina então de uma “grande equação”, o *querer ao criar*. De fato, talvez só possamos considerar que a vontade não se liga nem a categorias subjetivas, nem a uma realização meramente repletiva e objetal, quando ela escapa

⁴ Sobre o caráter intensivo da vontade e a questão da “intensidade”, de forma geral, no pensamento de Nietzsche, conferir ainda Deleuze, G. *A Ilha deserta*, p. 158-160, e também p. 324-328.

por completo aos condicionantes de uma e de outra possibilidade, à lateralidade de cada um desses pólos, ou seja, quando ela se apresenta como uma atividade de criação, para além de sujeito e objeto, quando, justamente, “querer = criar”. A recusa de Nietzsche em ligar a vontade de poder ao sujeito ou ao objeto está então no fato de que em nenhum destes se encontra uma verdadeira força de criação, mas de mera representação. A relação sujeito-objeto é sempre uma relação marcadamente representativa. Ligada a um ou outro desses dois elementos, a vontade estaria, por outro lado, desligada das efetivas condições de criação. A natureza e o alcance da vontade de poder nietzschiana só podem então ser compreendidos verdadeiramente, a vontade de poder só se exerce efetivamente quando querer = criar. É só a criação que “faz do querer algo completo” (Deleuze, 1976, p. 56).

É pela relação, ainda, entre os dois termos “querer = criar”, que melhor se explica a relação entre vontade de poder e eterno retorno. Essa equação exprime a forma mesma como o eterno retorno operaria o que Deleuze denomina uma “seleção”, ou seja, a realização última de um querer, a coincidência do querer com a sua plena afirmação, com a sua afirmação enquanto puro e eterno retorno: “É o **pensamento** do eterno retorno que seleciona. [...] O pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo o que cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação, efetua a equação querer = criar” (Deleuze, 1976, p. 56). Nessa fórmula, nessa “equação”, portanto, como aponta Deleuze, residirá a essência mesma de um pensamento trágico:

A mensagem feliz é o pensamento trágico, pois o trágico 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. Nunca se compreendeu, segundo Nietzsche, o que era o trágico: trágico = alegre. Outra maneira de colocar a grande equação: querer = criar. Não se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. 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 (Deleuze, 1976, p. 30).

Assim, dirá Nietzsche, o sentido pleno da vontade só é de fato alcançado quando ela se determina como uma atividade de criação. Como aponta Deleuze, esse é ao mesmo tempo o resultado último do processo de liberação da vontade

(da forma da falta, ou de um móvel externo), mas também a forma pela qual a própria vontade se torna *liberadora*:

Tal como a concebe, a filosofia da vontade tem dois princípios que formam a alegre mensagem: querer = criar, vontade = alegria. [...] 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 (Deleuze, 1976, p. 69).

2.3.3

Caráter afirmativo da vontade

A concepção de uma vontade criadora se desenvolve naturalmente na direção do caráter afirmativo da vontade. Mais do que isso, a concepção de uma natureza afirmativa da vontade vincula-se ainda à sua própria redefinição ontológica. Uma teoria afirmativa da vontade deverá envolver centralmente o próprio caráter ontológico da afirmação. A afirmação, a teoria afirmativa enquanto tal é, em si, portadora de uma nova ontologia, não pode ser pensada em separado de suas implicações ontológicas e genéticas, o que revelará, por outro lado, a nova possibilidade contida na vontade, a sua “nova face”:

A outra face da vontade de poder, a face desconhecida, a outra qualidade da vontade de poder, a qualidade desconhecida: a afirmação. Esta, por sua vez, não é apenas uma vontade de poder, ela é **ratio essendi da vontade de poder em geral**. Ela é **ratio essendi** de toda a vontade de poder, portanto razão que expulsa o negativo (Deleuze, 1976, p. 144-145).

Mas, evidentemente, está implicada aí, na revelação dessa qualidade ainda “desconhecida”, a condição de uma grande mudança, de uma grande conversão. A alteração da natureza da vontade não pode ser pensada em separado da afirmação, mas a afirmação não pode ser ela mesma desvinculada de uma necessária transmutação, a afirmação só pode aparecer como tal, ela só se apresenta em seu caráter efetivamente afirmativo, e como uma qualidade superior ao negativo, quando é o resultado de uma transvaloração, de uma transmutação ativa:

Sabe-se o que Nietzsche chama de transmutação, transvaloração: não é uma mudança de valores, mas uma mudança no elemento do qual deriva o valor dos

valores. A apreciação em lugar da depreciação, a afirmação como vontade de poder, a vontade como vontade afirmativa (Deleuze, 1976, p. 143).

A afirmação é, portanto, esse novo elemento, a condição ativa afirmada através da vontade de poder, condição de fundo para um efetivo devir-ativo das forças (“O devir-ativo só existe por uma e numa vontade que afirma”; Deleuze, 1976, p. 141). Mas, em especial, como dizíamos, é uma nova condição ontológica que ressalta da afirmação, que faz da afirmação a natureza mesma do ser, que faz do ser o objeto mesmo da afirmação. E, no entanto, essa ligação entre ser e afirmação do ser não é simples. Como Deleuze bem o indica repousa aí uma das principais questões do pensamento nietzschiano: “[...] toda a questão está em saber em que sentido a própria afirmação é ser” (Deleuze, 1976, p. 155). Assim, continua ele:

O que é a afirmação em todo o seu poder? Nietzsche não suprime o conceito de ser. Propõe uma nova concepção de ser. A afirmação é ser. O ser não é o objeto da afirmação, também não é um elemento que se ofereceria, que se daria como encargo à afirmação. A afirmação não é, ao contrário, o poder do ser. A própria afirmação é o ser, o ser é apenas a afirmação em todo o seu poder. Portanto, não nos espantaremos de não haver em Nietzsche nem a análise do ser por si mesmo, nem a análise do nada por si mesmo (Deleuze, 1976, p. 155).

Ao considerar, portanto, que a “afirmação é ser”, que ela é agora o próprio nome do ser e o sentido central da ontologia, Deleuze mostra como a afirmação nietzschiana supera a condição de uma relatividade, da afirmação como a simples atividade genérica, afirmação entendida como identificação e corroboração do que está posto (“Nietzsche dirige a crítica contra toda concepção da afirmação que dela faz uma simples função, função do ser ou do que é. De qualquer modo que esse ser seja concebido: como verdadeiro ou real, como númeno ou fenômeno. E de qualquer modo que essa função seja concebida: como desenvolvimento, exposição, desvelamento, revelação, realização, tomada de consciência ou conhecimento”; Deleuze, 1976, p. 153). E isso vale também para desvincular a afirmação da simples relação predicativa, e da estrutura do juízo. Quando se diz que o sentido ontológico da afirmação é o de uma *afirmação pura*, ou de uma pura afirmação, com isso se quer dizer que “a afirmação não tem outro objeto a não ser ela mesma. Mas, precisamente, ela é o ser enquanto ela é o seu próprio objeto. A afirmação como objeto da afirmação: este é o ser” (Deleuze, 1976, p. 155). E, como procura

evidenciar ainda Deleuze, a afirmação da afirmação, a dupla afirmação, é o poder de determinação ao mesmo tempo especulativo e prático, diametralmente oposto ao trabalho negativo presente na concepção dialética da “dupla negação”, da negação da negação. A afirmação em todo o seu poder, e em seu poder de devir é o sentido mais próprio da atividade da vontade de poder contra as concepções reativas e negativas:

Nela mesma e como afirmação primeira, [a afirmação] é devir. Mas ela é o ser enquanto é o objeto de uma outra afirmação que eleva o devir ao ser ou que extrai o ser do devir. Por isso, em todo seu poder, a afirmação é dupla: afirma-se a afirmação. É a afirmação primeira (o devir) que é ser, mas ela só é como objeto da segunda afirmação. As duas afirmações constituem o poder de afirmar em seu conjunto (Deleuze, 1976, p. 155).

Portanto, a positividade primeira da vontade de poder é a de sua própria afirmação, e não a de uma condição ou posição subjetivamente negativa (derivada da falta constatada no sujeito do querer) ou objetivamente derivada (do objeto que confere uma simples repleção a essa falta). Desse modo, a vontade parece dever encontrar seu princípio em si mesma. É ela mesma um princípio (e mesmo do nascimento do sujeito e do objeto), ou seja, é ela mesma sempre uma afirmação e, de início o sentido da sua própria afirmação.

2.3.4

Vontade de poder e dialética

Qual o saldo final dessa tripla reorientação do sentido da vontade? Na verdade, deve-se ver nessa crítica nietzschiana à concepção negativa ou reativa da vontade uma crítica de caráter global, à forma de pensar filosófica enquanto tal, aos seus elementos de fundo, enfim, ao que Deleuze chamará de “imagem do pensamento”. A teoria da vontade em Nietzsche alcança, fundamentalmente, esses elementos fundantes da estrutura do pensar, e do sentido pensado para o próprio pensamento. A dicotomia sujeito-objeto será então apenas a instanciação mais recente de uma antiga lógica dicotômica ou binária, uma forma muito antiga de fazer do pensamento um vetor de abstrações e de ficção. Essa condução dialética do pensamento, sempre buscando destacar uma oposição, sempre fixando-se num par original de contrários, ou de elementos opostos, começa já na origem da

filosofia, com o par “ser-não ser”, ou mesmo antes. E desde então, boa parte do pensamento filosófico procurou realizar dessa idéia originária apenas a sua determinação mais contemporânea, a sua atualização necessária. A filosofia moderna, filosofia do sujeito e do eu, acaba por necessariamente também caminhar na direção do estabelecimento dessa antiga polarização. “Eu e outro”, “sujeito e objeto” são, para Nietzsche, as categorias de uma renovada dialética, de uma continuidade sub-reptícia de uma história muito antiga.

A tendência arquetípica do pensamento em pensar por oposições encontrará na dialética hegeliana uma importante recuperação, e é por essa razão, por ser agora a dialética a forma presente e atualizada dessa reiterada e invencível orientação abstrata que ela se tornará, como o demonstra Deleuze, um dos alvos preferenciais do pensamento nietzschiano. A dialética do sujeito e objeto acabou por fraudar mais uma vez a relação entre um e outro, entre o sujeito e o objeto, ela envenenou-a essencialmente, ao fazer dela uma relação entre representados, e portanto, uma relação fundada na negação, na determinação pela negação. A dialética é, com isso, profundamente metafísica na sua forma. Pois o sujeito do desejo devia encontrar no seu objeto de querer ao mesmo tempo também a sua negação, a sua determinação negativa. Essa seria a sua contradição incontornável, o núcleo contraditório e debilitado da concepção negativa da vontade (“Uma força esgotada, que não tem força para afirmar sua diferença; [...] só uma força assim faz passar o elemento negativo para o primeiro plano em sua relação com o outro, ela nega tudo que ela não é e faz, desta negação, sua própria essência e o princípio de sua existência”; Deleuze, 1976, p. 8). Com isso, ao mesmo tempo, o objeto nega o sujeito, e o sujeito se nega em sua vontade do objeto. A dialética acaba por operar então no sentido de fazer da relação entre sujeito e objeto apenas um jogo abstrato e não a relação material e afirmativa da vontade. É por essa razão, por de algum modo antes negar do que afirmar a vontade, que Deleuze identifica a crítica nietzschiana à dialética à crítica que é feita ao próprio niilismo: a dialética é, afinal, o método e a atividade material do niilismo (“[...] parece que toda a dialética se move nos limites das forças reativas, que evolui inteiramente na perspectiva niilista” (Deleuze, 1976, p. 133); “O sentido da história e da dialética reunidas não é a realização da razão, da liberdade, nem do homem enquanto espécie, mas o niilismo, nada além do niilismo” (Deleuze, 1976, p. 135)).

Na substituição indiferenciada e indiferente do sujeito pelo objeto, em seu processo reativo de sucessivas negações (e mesmo de infinita contradição), o método dialético não chega jamais sequer a uma efetiva determinação, “toda a dialética opera e se move no elemento da ficção” (Deleuze, 1976, p. 132). Nesse caso, em lugar da afirmação diferencial e qualitativa pela vontade, a determinação pela negação indica apenas a situação organizada de uma repetição, da repetição de uma “permutação abstrata”:

Universal e singular, imutável e particular, infinito e finito, o que é tudo isso? Nada além de sintomas. Quem é esse particular, esse singular, esse finito? E o que é esse universal, esse imutável, esse infinito? Um é sujeito, mas **quem** é esse sujeito, que forças? O outro é predicado ou objeto, mas **de que vontade** ele é “objeto”? A dialética nem mesmo aflora a interpretação, nunca ultrapassa o domínio dos sintomas. Confunde a interpretação com o desenvolvimento do sintoma não interpretado. Por isso, em matéria de desenvolvimento e de mudança ela não concebe nada mais profundo do que uma permutação abstrata na qual o sujeito se torna predicado e o predicado, sujeito (Deleuze, 1976, p. 131).

O caráter “abstrato” ou “fictício” apontado por Deleuze no funcionamento da dialética se define assim tanto pela sua parca condição de determinação (a dialética determina apenas “logicamente” seus termos, mas não “realmente”, ou seja, se move sempre em torno de “possíveis”, e não de uma experiência real), como também, a partir disso, pela separação que se dá, nesse processo de permutações abstratas, entre o “trabalho” dialético e o jogo real das forças:

[...] aquele que é sujeito e aquilo que é o predicado não mudaram, permanecem no fim tão pouco determinados quanto no início, tão pouco interpretados quanto possível; tudo se passou nas regiões intermediárias. Não é espantoso que a dialética proceda por oposição, desenvolvimento da oposição ou contradição, resolução da contradição. Ela ignora o elemento real do qual derivam as forças, suas qualidades e suas relações; conhece apenas a imagem invertida desse elemento, a qual se reflete nos sintomas abstratamente considerados (Deleuze, 1976, p. 131).

Nesse caso,

o ser da lógica hegeliana é o ser apenas pensado, puro e vazio, que se afirma passando para o seu próprio contrário. Mas esse ser nunca foi diferente desse contrário, nunca teve que passar para o que já era. O ser hegeliano é o nada puro e simples; e o devir que esse ser forma com o nada, isto é, consigo mesmo, é um devir perfeitamente niilista; a afirmação passa aqui pela negação porque é somente a afirmação do negativo e de seus produtos (Deleuze, 1976, p. 153).

Isso revela os dois erros fundamentais do movimento conceitual dialético: por um lado, a afirmação encontra ali um caráter apenas relativo, ela se constitui apenas em um elemento de reconhecimento, ou uma função de assunção do real. Esse é, para Nietzsche, o sentido asinino da afirmação, a afirmação como “sim do asno”, segundo a imagem do Zarathustra: “O real compreendido como objeto, objetivo e termo da afirmação; a afirmação compreendida como adesão ou aquiescência do real, como assunção do real, este é o sentido do zorro” (Deleuze, 1976, p. 152). Trata-se, é óbvio, do sentido mais baixo da afirmação e, nesse sentido, em especial, “é a dialética que confunde a afirmação com a veracidade do verdadeiro ou a positividade do real; e essa veracidade, essa positividade, é inicialmente a dialética quem as fabrica com os produtos do negativo” (Deleuze, 1976, p. 153). Por outro lado, dirá Deleuze, a dialética, com isso, “encontra seu sentido nas relações diferenciais de forças que se ocultam sob oposições fingidas” (Deleuze, 1976, p. 132), e, portanto,

destituída de todas as suas ambições, a oposição deixa de ser informadora, motriz e coordenadora: um sintoma, nada mais do que um sintoma a ser interpretado. Destituída de sua pretensão a prestar contas da diferença, a contradição aparece tal qual é: perpétuo contra-senso sobre a própria diferença, inversão confusa da genealogia. Na verdade, para o olho do genealogista, o trabalho do negativo é apenas uma grosseira aproximação dos jogos da vontade de poder (Deleuze, 1976, p. 132).

Eis então o que Nietzsche denuncia fundamentalmente em sua crítica à dialética: o caráter fictício de seus problemas, a impossibilidade da dialética em superar as determinações puramente abstratas, sua impossibilidade em positivar o que quer que seja, senão apenas a partir da sua imagem negativa, de seu filtro negativo. Em suma, em tudo isso, trata-se sempre de uma pálida imagem do que Nietzsche concebe para o seu conceito de vontade de poder:

Ao considerar abstratamente os sintomas, ao fazer do movimento da aparência a lei genética das coisas, ao reter do princípio apenas uma imagem invertida, toda a dialética opera e se move no elemento da ficção. Como suas soluções não seriam fictícias se seus próprios problemas são fictícios? Não há sequer uma ficção da qual ela não faça um momento do espírito, um de seus próprios momentos (Deleuze, 1976, p. 132).

Deleuze desvela aí a forma pela qual Nietzsche se oporá à dialética e às filosofias negativas. Nietzsche procura evidenciar que essas concepções negativas

têm origem, todas elas, em más compreensões da natureza da vontade, de uma atribuição à própria vontade de um caráter negativo. Se a afirmação constitui o núcleo da vontade e, em si mesma, é sempre afirmação da diferença, por outro lado, a negação, a concepção negativa da vontade é a pior forma para se compreender a diferença. Na verdade, em relação à diferença e ao caráter afirmativo da diferença, a negação, está claro, mantém uma distância antipódica. Mais do que isso: ela é a forma ou a força invertida que só pode dar, da diferença, uma imagem abstrata:

Se a dialética encontra seu elemento especulativo na oposição e na contradição é inicialmente porque reflete uma falsa imagem da diferença [...], [porque] ela reflete uma imagem invertida da diferença. A dialética hegeliana é reflexão sobre a diferença, mas inverte a sua imagem. Substitui a afirmação da diferença enquanto tal pela negação do que difere; a afirmação de si pela negação do outro; a afirmação da afirmação pela famosa negação da negação.

Mas, justamente, a condição e o papel da diferença são, na filosofia de Nietzsche, inteiramente outros:

[se] a oposição pode ser a lei da relação entre os produtos abstratos, a diferença é o único princípio de gênese ou de produção que produz a oposição como simples aparência. A dialética alimenta-se de oposições porque ignora os mecanismos diferenciais diversamente sutis e subterrâneos: os deslocamentos topológicos, as variações tipológicas (Deleuze, 1976, p. 131-132).

Por essa razão, Deleuze poderá dizer a respeito da crítica nietzschiana à dialética que esta será sempre um processo e um procedimento de simples substituição, e nunca, na verdade, de uma conversão ou de efetiva síntese. Substituição do eu pelo outro, e vice-versa, do sujeito pelo objeto, e vice-versa, substituição de Deus pelo homem, e vice-versa (Deleuze, 1976, p. 132-133)... É por isso que Nietzsche define a dialética como uma “arte das conciliações”, não mais do que isso. Uma atividade de reconciliações, em lugar de uma verdadeira filosofia das sínteses: a dialética repõe um novo termo no mesmo lugar antes ocupado por outro, mas o “lugar” permanece sendo fundamentalmente o mesmo (“Em Hegel, tratava-se de uma reconciliação: a dialética estava pronta a se reconciliar com a religião, com a Igreja, com o Estado, com todas as forças que alimentavam a sua. Sabemos o que significam as famosas transformações hegelianas: elas não esquecem de conservar piedosamente”; Deleuze, 1976, p. 134 e 143). Nesse caso, a dialética é ainda, para Nietzsche, um “avatar” do criticismo kantiano; isso porque ela falha

em resolver o mesmo problema que se frustrara na crítica de Kant, o problema da diferença, ou mais precisamente, o da natureza e determinação genética das sínteses: “Para Nietzsche os avatares dialéticos não vêm de fora e têm, como causa primeira, as insuficiências da crítica” (Deleuze, 1976, p. 43). Por outro lado, é isso então, é essa completa insuficiência em determinar a diferença e as sínteses da diferença que melhor explicam o ponto de vista fictício, característico da dialética:

Existe um ponto de vista a partir do qual a oposição aparece como o elemento genético da força; é o ponto de vista das forças reativas. Visto do lado das forças reativas, o elemento diferencial é invertido, refletido ao contrário, tornado oposição. Existe uma perspectiva que opõe a ficção ao real, que desenvolve a ficção como o meio pelo qual as forças reativas triunfam: é o niilismo, a perspectiva niilista. O trabalho do negativo está a serviço de uma vontade. Basta perguntar: qual é essa vontade?, para pressentir a essência da dialética. A descoberta cara à dialética é a consciência infeliz, sua resolução, sua glorificação e a de seus recursos. São as forças reativas que se exprimem na oposição, é a vontade de nada que se exprime no trabalho do negativo. A dialética é a ideologia natural do ressentimento, da má consciência. É o pensamento da perspectiva do niilismo e do ponto de vista das forças reativas (Deleuze, 1976, p. 133).

Ou seja, o conjunto das permutações realizadas, ou as sucessivas oposições não produziram mais do que a “ilusão de uma negação”, em outras palavras, a ilusão da produção da diferença como negação. Aludindo à obra de Merleau-Ponty, *As aventuras da dialética*, Deleuze poderá considerar então que não há diferença fundamental entre as diversas expressões da dialética quanto a um mesmo caráter reativo de fundo, presente em todas elas: mesmo quando se quer “manter a dialética sobre o terreno de uma subjetividade e de uma intersubjetividade moventes, é duvidoso que se escape a esse niilismo organizado” (do qual, como vimos, o funcionamento da própria dialética apresenta-se, certamente, como uma das expressões maiores). Nesse caso, a dialética tem então “menos aventuras do que avatares: naturalista ou ontológica, objetiva ou subjetiva, ela é, diria Nietzsche, niilista por princípio; a imagem que dá da positividade é sempre uma imagem negativa ou invertida” (Deleuze, 1976, p. 135, nota).

Em suma, ao afirmar a lógica dialética da oposição e da contradição, o pensamento dialético elide, por princípio, a questão fundamental da vontade de poder (o sentido da questão “quem?”) e, por isso, tanto quanto a dialética permanece um dos avatares da metafísica, as filosofias negativas da vontade

permanecem também simples avatares da dialética. Isso se explica porque falta à dialética um princípio crítico mais efetivo, um princípio crítico que ao mesmo tempo revele as vontades que comandam as permutações reais e os reais valores envolvidos na oposição e na contradição. Deleuze entende que a condição fictícia (e, portanto, em última análise, reativa) da dialética, tem uma causa muito clara, a da ausência de uma compreensão da vontade nos processos de oposição dialética: “Todas essas insuficiências têm uma mesma origem: a ignorância da pergunta ‘Quem?’” (Deleuze, 1976, p. 132); “Basta-lhe colocar [à dialética] a pergunta: Quem? O eu único devolve ao nada tudo o que não é ele e este nada é precisamente seu próprio nada, o próprio nada do eu” (Deleuze, 1976, p. 135). A obra de Nietzsche dirige-se contra a dialética então de três maneiras: a dialética

desconhece o sentido porque ignora a natureza das forças que se apropriam concretamente dos fenômenos; desconhece a essência porque ignora o elemento real do qual derivam as forças, suas qualidades e suas relações; desconhece a mudança e a transformação porque se contenta em operar permutações entre termos abstratos e irreais (*ou simplesmente ‘possíveis’*) (Deleuze, 1976, p. 132).

Mas, em especial, a crítica nietzschiana visa a alcançar as duas num só golpe, metafísica e dialética. A afirmação é, por um lado, afirmação dirigida contra a negação, contra os processos de oposição e de contradição, ou seja, a afirmação é anti-dialética em essência. Mas, por outro, a afirmação é afirmação da experiência real, da relação real entre forças em disputa, contra os processos de abstração e de ficção caracteristicamente metafísicos. A afirmação, portanto, é também fundamentalmente anti-metafísica. Se, de um lado, Deleuze poderá dizer que a afirmação, enquanto poder original e primeiro, é uma das principais descobertas anti-dialéticas de Nietzsche, por outro, de forma mais geral, ele verá nessa nova teoria da vontade nietzschiana a reunião das condições requeridas para a verdadeira superação da metafísica: “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” (Deleuze, 1976, p. 69). Trata-se aí, então, de dois passos que se fazem concomitantemente: a teoria da afirmação na vontade permite superar a dialética negativa; e a concepção de uma teoria afirmativa da vontade faz ultrapassar a metafísica e o seu poder de abstração e ficção.

2.3.5

Caráter transcendental da vontade de poder

A filosofia da vontade, portanto, ao mesmo tempo em que se pretende uma crítica profunda da concepção dialética, é também, pelas mesmas razões, a grande empresa crítica contra a metafísica, a metafísica só vêm a ser efetivamente superada, segundo Nietzsche, através de uma concepção renovada da filosofia da vontade. Mas nesse caso devemos entender qual o real papel da vontade de poder, qual o real alcance pensado por Nietzsche para a vontade de poder e como seu funcionamento permitiria a consecução desse projeto.

Para Nietzsche, a crítica deve envolver sempre “o elemento genealógico de **nosso** pensamento, o princípio transcendental de **nossa** maneira de pensar” (Deleuze, 1976, p. 29). Avaliação e interpretação, em seu sentido crítico, são processos que, em última análise, não envolvem apenas a verificação de um determinado estado de coisas, uma situação presente, mas também, e sobretudo, a determinação das categorias de pensamento, dos pressupostos e, de forma mais geral, de todo um modo de pensar que condiciona as possibilidades do próprio pensamento e os seus resultados. Quando considera que a dialética é ainda um avatar da metafísica, o que Nietzsche quer dizer, com isso, é que a dialética ainda não é uma crítica suficiente, que ela se esgota numa atividade genérica, sem apresentar a perspectiva de uma crítica filosófica real. Nesse caso, ela não avança em relação ao kantismo, ao contrário, no fundo ela apenas o reproduz: “para Nietzsche, os avatares dialéticos não vêm de fora e têm, como causa primeira, as insuficiências da crítica [kantiana]” (Deleuze, 1976, p. 43).

Deleuze identifica um mesmo eixo, uma mesma orientação, portanto, no sentido da crítica nietzschiana à dialética e ao kantismo. Mas qual exatamente a sua inovação em relação a essas filosofias? Ao contrário de Schopenhauer, quando Nietzsche define uma dimensão crítica em seu próprio pensamento, ele não dá a ela o caráter apenas de um novo poder de interpretação, poder este “que se proporia arrancar o kantismo de seus avatares dialéticos e abrir-lhe novas saídas”. Mais do que isso, seu objetivo profundo é o 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” (Deleuze, 1976, p. 43). É essa condição, enfim, como aponta Deleuze, que

Nietzsche “parece ter procurado (e ter encontrado no ‘eterno retorno’ e na ‘vontade de poder’” (Deleuze, 1976, p. 43).

Mas é preciso considerar que problema realmente está envolvido aí. O que ao mesmo tempo liga Nietzsche ainda ao criticismo kantiano, o que Kant teria apresentado como uma novidade a merecer essa nova interpretação, e, por outro lado, por que sua crítica não pode ser dita ainda “suficiente”? O problema que mais interessa a Nietzsche e que define sua relação tanto com o kantismo como com os desdobramentos pós-kantianos da filosofia crítica parece ser o da condição transcendental das sínteses. Nas palavras de Deleuze:

[...] a existência deste problema revela um aspecto historicamente importante da filosofia de Nietzsche: sua situação complexa em relação ao kantismo. O conceito de síntese está no centro do kantismo, é a sua descoberta. Ora, sabe-se que os pós-kantianos reprovaram Kant por ter comprometido esta descoberta a partir de dois pontos de vista: do ponto de vista do princípio que regia a síntese e do ponto de vista da reprodução dos objetos na própria síntese. Exigia-se um princípio que não fosse somente condicionante em relação aos objetos, mas verdadeiramente genético e produtor (princípio de diferença ou de determinação interna); denunciava-se em Kant a sobrevivência de harmonias miraculosas entre termos que permaneciam exteriores. A um princípio de diferença ou de determinação interna pedia-se uma razão não somente para a síntese, mas para a reprodução do diverso na síntese enquanto tal (Deleuze, 1976, p. 42).

Para Nietzsche, o problema kantiano das sínteses envolve, como destaca o comentário deleuziano, o próprio problema da diferença. Qual a origem da diferença e como ela pode ser afirmada sem o recurso a um apriorismo categorial arbitrário ou mesmo fictício, ou ainda, por outro lado, como determiná-la sem recair na concepção da diferença meramente negativa que marcara toda a filosofia e, modernamente, em especial a dialética hegeliana? Nietzsche acredita ter encontrado na vontade de poder a melhor resposta para esse problema das sínteses, é na vontade de poder que se poderá encontrar um novo princípio da diferença:

Ora, se Nietzsche se insere na história do kantismo, é pela maneira original pela qual participa dessas 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 (Deleuze, 1976, p. 42-43).

A vontade de poder tem então, para Nietzsche, o valor de um verdadeiro *princípio*, um princípio inovador, ao mesmo tempo interno e puramente afirmativo, de produção da diferença. É o que Nietzsche irá denominar um “princípio genealógico”, um princípio que se apresenta, ao mesmo tempo, como *diferencial* e *genético*: “[As] qualidades da vontade de poder se referem, pois, imediatamente ao elemento genético ou genealógico, esses elementos qualitativos fluentes, primordiais, seminais...” (Deleuze, 1976, p. 44). Ou, como descreve ainda Deleuze:

Nietzsche chama vontade de poder o elemento genealógico da força. Genealógico quer dizer diferencial e genético. A vontade de poder é o elemento diferencial das forças, isto é, o elemento de produção da diferença de quantidade entre duas ou várias forças que se supõe em relação. A vontade de poder é o elemento genético da força, isto é, o elemento de produção da qualidade que cabe a cada força nessa relação (Deleuze, 1976, p. 43).

Para Deleuze, dizer que a vontade de poder é “princípio” significa dizer que ela responde antes de tudo a uma questão transcendental (e, nesse caso, segundo a interpretação deleuziana de Nietzsche, deve-se entender que não há propriamente diferença entre a condição diferencial ou transcendental no pensamento; o funcionamento transcendental é o próprio funcionamento diferencial do pensamento, transcendental = determinação da diferença no pensamento, determinação de uma atividade diferencial no pensamento). Mas, com isso, a vontade de poder é ela mesma, em si mesma, um elemento sempre qualitativo e, ainda, sempre também um princípio de diferenciação e de devir. Ela representa a tentativa mais clara de, ao mesmo tempo, responder adequadamente ao programa crítico kantiano, de retomar e desenvolver a questão transcendental na filosofia, mas, talvez, o momento da sua superação definitiva. Pois, para Nietzsche, a equação transcendental se alterou fundamentalmente, o problema da gênese das sínteses = o problema da produção da diferença no pensamento.

Estamos em condições de entender o procedimento característico do método de Nietzsche, avançando, então, na delimitação de sua possível orientação transcendental. Se Nietzsche parece buscar refazer a seu modo uma analítica própria do pensamento, ele acaba assim por encontrar em um novo lugar as condições transcendentais que levam o pensamento a se realizar. Para ele, o núcleo do pensamento, da atividade do pensamento flutua com essa vontade que o

move (em lugar, por exemplo, de orientar-se segundo a condição estanque de uma forma lógica, de condicionantes pré-estabelecidos, de conceitos puros e categorias que organizam *a priori* as condições do nosso entendimento). O que quer um pensamento que pensa determinada coisa, ou mais exatamente, o que quer essa vontade que se apresenta através desse pensamento? Para Nietzsche, isso aponta para um processo dinâmico, plástico mas, mais do que isso, para um processo em que o pensamento não é jamais uma atividade desinteressada, o instrumento objetivo de uma eterna e indefinida pesquisa da verdade, alguma coisa que vem piedosamente se colocar na linha do tempo de uma pesquisa imemorial que o transcende e o ultrapassa, para trás e para frente. Toda filosofia é sempre, em última análise, um rompimento e um forçamento, isto é, propriamente uma *filosofia da vontade*, e ela só começa com essa vontade.

O caráter transcendental do pensamento nietzschiano está então, em especial, na interposição que ele promove, entre o par tradicional “ser-conhecer”, de um terceiro termo, o *querer*. Todo pensamento indica assim, por trás de si, a condição de uma dinâmica singular e a presença de uma vontade. O pensamento é entendido ele mesmo como uma força, mas sobretudo como a expressão de um jogo de forças e de uma vontade de poder. Essa seria, talvez, a grande reversão e também a grande lição nietzschiana acerca da estrutura do pensamento e da teoria do conhecimento, a de *equiparar, e mesmo explicar, a ontologia e a teoria do conhecimento por uma teoria da vontade*, de dar concretude e positividade ao *ser* e ao *conhecer* a partir de um *querer*. Face à distribuição dicotômica habitualmente encontrada na história da filosofia e que busca precisar sempre a vinculação e a articulação entre uma *ratio essendi* e uma *ratio cognoscendi*, Nietzsche interpõe então o terceiro termo de uma *ratio volendi*, forçando *pensamento* e *ser* a uma nova triangulação, sob os auspícios de uma nova concepção de vontade, da vontade como *vontade de poder*. Ser e conhecer explicam-se, em última análise, por um poder e um querer, encontram nele seu elemento propriamente transcendental, digamos, sua “condição de possibilidade”. É essa, talvez, a sua mais inovadora contribuição ao problema do pensamento, o seu deslocamento transcendental próprio.

Tal orientação parece inspirar toda a interpretação de Nietzsche por Deleuze (e, por outro lado, a influência e o legado nietzschiano que mais iluminarão seu próprio pensamento, de uma profunda renovação do problema transcendental, ao mesmo tempo que uma nova imagem, plástica, dinâmica, criativa e mo-

vente de todo esse tema, uma doutrina “plástica” das faculdades...). Sua intenção parece ser a de mostrar como os conceitos nietzschianos resolvem sempre um problema que, ligado a essa renovação da crítica e a esta nova concepção da vontade, no fundo, se reveste de contornos claramente transcendentais, que irão dizer respeito a nossa forma mesma de pensar e às condições que se apresentam para tanto, segundo uma condição genética e plástica (diferencial). A vontade, nesse caso, é o elemento que ativa o pensamento, que o faz pensar dessa ou daquela maneira, que o liga a qualidades ativas ou reativas, que o insere em um jogo de forças, que faz, possivelmente, do próprio pensamento também uma força entre outras, e que confere a ele uma atividade afirmativa e um devir-ativo, ou simplesmente uma condição reativa, segundo seus valores próprios.

E, se a constituição de uma tipologia com valor crítico depende de que se determine a natureza *daquela que quer* e *daquilo que se quer*, ou seja, em última análise, que se evidencie uma vontade como elemento genético de fundo, o que está em jogo para a crítica nietzschiana, aquilo para o que ela aponta é sempre a necessidade de que a crítica seja uma crítica da vontade, de que a crítica alcance e possibilite uma nova teoria da vontade. Pois a própria crítica reflete e se realiza como vontade, ela não se separa e mesmo se confunde com a expressão de uma vontade. A necessidade de uma investigação crítica e genealógica da vontade, uma nova “analítica” da vontade: esse parece ser o objetivo visado, afinal, por toda a crítica nietzschiana, como desdobramento dessa “triangulação” pela vontade que impõe-se como nova imagem do pensamento.

Considerando com mais atenção essa concepção, entendemos que a vontade em Nietzsche, enquanto faculdade, tem um valor inaugural. Deleuze insiste: *a vontade é princípio*. Mas o que caracteriza nesse caso a vontade de poder como princípio é a sua condição plástica e absolutamente diferencial, para além, certamente, do modelo de transcendentalidade descrito por Kant. A condição transcendental em Nietzsche é a de uma transcendentalidade plástica, ou o que Deleuze chamará seu *empirismo superior*. Para Nietzsche, trata-se de pensar categorias e conceitos moventes, originados ao mesmo tempo das necessidades imanentes e presentes de um jogo real e material de forças (a “experiência real”) e da organização que se pretende impor a elas a partir das qualidades da própria vontade de poder. É toda essa condição plástica de devir e de transformação, segundo a variação e flutuação peculiar a toda vontade, que cumpre determinar como novo regi-

me transcendental do pensamento. O “empirismo superior” de Nietzsche caracterizar-se-á como sendo um tipo de pensamento que encontra agora na vontade seu efetivo princípio, princípio de produção da diferença como “querer” e “poder”:

Ninguém se espantará com a palavra ‘vontade’. **Quem**, senão a vontade, é capaz de servir de princípio a uma síntese de forças determinando a relação da força com a força? Mas em que sentido é preciso considerar “princípio”? Nietzsche reprova os princípios por serem sempre muito gerais em relação ao que condicionam, por terem sempre as malhas muito abertas em relação com o que pretendem capturar ou regular. [...] 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. A vontade de poder nunca é, na verdade, separável de tais ou quais forças determinadas, de suas quantidades, de suas qualidades, de suas direções; nunca é superior às determinações que ela opera numa relação de forças, sempre plástica e em metamorfose (Deleuze, 1976, p. 41).

2.3.6

Uma nova axiologia: sentido e valor no pensamento nietzschiano

No entanto, a radicalização crítica que entendemos ser o princípio de orientação da leitura deleuziana de Nietzsche não encontra seu termo na associação entre pensamento e vontade. Há ainda algo de absolutamente essencial, que qualifica e define superiormente (e, portanto, criticamente) essa ligação, e que diz respeito aos contornos éticos ou práticos de que se reveste a concepção da vontade em Nietzsche. Dizíamos que a crítica em Nietzsche, enquanto necessidade de determinação da diferença no pensamento, é o que o leva à formulação do conceito de vontade de poder. Mas o método genealógico que descortinara uma vontade na origem deve se completar, no momento seguinte, já com um segundo desenvolvimento, com uma segunda questão decorrente da primeira: a vontade é “o que quer” no pensamento, mas, justamente, qual a natureza, qual a qualidade disso que se quer, e dessa vontade que quer? Para Nietzsche, a vontade de poder só poderá ser determinada por inteiro se conseguirmos classificá-la quanto ao seu querer, quanto à qualidade do que ela quer: é essa qualidade presente no querer que atestará, por extensão, a qualidade da própria vontade em tudo “o que ela quer”. É isso, por outro lado, o que impede a sua simples identificação a “objetos”: a natureza do querer não se mede, nem pode se explicar inteiramente pelo objeto do que-

rer, porque, justamente, ela já encontra neles uma outra coisa, a realização exterior de sua própria qualidade, ou mesmo um “algo mais”, um acréscimo a essa qualidade. A completa reversão da metafísica, seja na sua forma antiga, de uma filosofia essencialista e transcendente, seja na moderna forma de uma filosofia da representação, se faz segundo essa passagem que não é, ao final, exatamente, a passagem do especulativo ao plano da vontade, mas do especulativo ao axiológico, do especulativo aos valores da vontade e a uma nova filosofia dos valores, portanto, do especulativo ao prático. Assim, à ligação do pensamento com a vontade, deverá sobrevir a determinação desta última por uma “axiologia” própria, pois, para Nietzsche, a teoria da vontade é inseparável dos valores por ela veiculados.

Em outras palavras, o resultado visado por Nietzsche com a aplicação de seu método crítico é sempre algo que está para além de uma simples operação de reconhecimento exercida através da vontade. A avaliação da vontade envolve, na verdade, não um processo de reconhecimento ou representação, mas a constituição do que ele chama de *tipos*, de *tipologias*. Estabelecer uma tipologia é o resultado sempre visado pela pergunta trágica e pelo método de dramatização de Nietzsche: é o “tipo” que deve ser entendido como a verdadeira essência de uma coisa, ou de um fenômeno, a expressão da “qualidade da vontade de poder” na coisa ou no fenômeno. Ou, por outro lado, aquilo que, nessa coisa ou fenômeno, se expressa com mais evidência, a partir da vontade que o qualifica (“O que uma vontade quer não é um objeto, mas um tipo, o tipo daquele que fala, daquele que pensa, que age, que não age, que reage, etc. *Só se define um tipo determinando o que quer a vontade nos exemplares desse tipo*”; Deleuze, 1976, p. 64, grifo nosso). Diremos então que a vontade, de forma característica, em relação a fatos e fenômenos, a forças e mesmo a outras vontades não se relaciona nem subjetiva nem objetivamente, mas sempre *tipologicamente*, constituindo tipos. Nesse sentido, como considera Deleuze, “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” ((Deleuze, 1976, p. 64). O conceito de “tipo” é então definido por Deleuze da seguinte forma:

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 (Deleuze, 1976, p. 70).

Mas já de início, o comentário deleuziano apontava nessa direção. A filosofia crítica de Nietzsche caracterizava-se, segundo ele, por referir a condição de uma nova crítica a duas instâncias, do *sentido* e do *valor*. Nas palavras que abriam *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze já podia afirmar: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor” (Deleuze, 1976, p. 1). É esse, de fato, o aspecto que define, para ele, todo o projeto nietzschiano, e dá a ele seu o seu verdadeiro alcance crítico (“Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica”; Deleuze, 1976, p. 1). Conduzir a atividade crítica filosófica a termo, colocá-la, afinal, em termos de “valores”, eis aí, ao ver de Deleuze, “um dos principais móveis da obra de Nietzsche”: “Quando se trata de Nietzsche, devemos partir do seguinte fato: 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, isto é, de fazer a filosofia a marteladas” (Deleuze, 1976, p. 1). Mas o escopo da filosofia crítica nietzschiana só se determina inteiramente nesse ponto em que se esclarece a passagem do terreno especulativo ao plano da vontade, e deste ao plano axiológico. Nessa dupla conversão, o pensamento irá encontrar na vontade de poder o seu efetivo princípio transcendental, e a vontade de poder, por sua vez, nos valores que encarnam seus próprios critérios de avaliação e de interpretação, também os seus princípios axiológicos (plásticos e genéticos).

Para Deleuze, o traço marcante da noção de valor é que, justamente, ela “permite, num certo sentido, ‘jugular’ a verdade, descobrir por trás do verdadeiro e do falso uma instância mais profunda” (Deleuze, 2006, p. 157). Como observa Deleuze, é a noção de “valor” que permitirá a Nietzsche reformular as bases mesmas, assim como a tarefa de uma verdadeira filosofia crítica. E essa consistirá e terá como seu saldo uma absoluta radicalização da idéia e da atividade da crítica. Na verdade, essa radicalização se determina como uma verdadeira reversão crítica, apontando ao mesmo tempo na direção da criação do novo e da transmutação de todos os valores. Estender, como diz Deleuze, a crítica “até o fim do que ela pode”, ou seja, fazer a crítica investir sobre o valor dos próprios

valores é o momento culminante do método, o sentido final da genealogia nietzschiana:

Com efeito, a noção de valor implica uma inversão **crítica**. Por um lado, os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém, por outro lado, e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, “pontos de vista de apreciação” dos quais deriva seu próprio valor. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema de sua **criação**. A avaliação se define como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo. As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam (Deleuze, 1976, p. 1).

Assim, seguindo ainda Deleuze, diríamos que, em Nietzsche, “a filosofia crítica tem dois movimentos inseparáveis: referir todas as coisas e toda origem de alguma coisa a valores; mas também referir esses valores a algo que seja sua origem e que decida sobre o seu valor” (Deleuze, 1976, p. 1). É nesse ponto que Nietzsche difere substancialmente de Kant e seus pósteros, que se sobrepõe àqueles que fizeram da atividade crítica uma atividade mitigada e piedosa, a simples obra do “operário”, em lugar da criação do legislador:

Reconhecemos a dupla tarefa de Nietzsche. Contra aqueles que subtraem os valores à crítica contentando-se em inventariar os valores existentes ou em criticar as coisas em nome de valores estabelecidos: os “operários da filosofia”, Kant, Schopenhauer. Mas também contra aqueles que criticam ou respeitam os valores fazendo-os derivar de simples fatos, de pretensos fatos objetivos: os utilitaristas, os “eruditos”. Nos dois casos, a filosofia flutua no elemento **indiferente** daquilo que vale em si ou daquilo que vale para todos. 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. [...] Nietzsche substitui o princípio da universalidade kantiana, bem como o princípio da semelhança, caro aos utilitaristas, pelo sentimento de diferença ou de distância (elemento diferencial) (Deleuze, 1976, p. 1-2).

Uma nova filosofia da vontade não pode, portanto, ser pensada em separado de uma nova teoria dos valores. Os conceitos de valor e de sentido, ou antes, as figuras filosóficas da interpretação e da avaliação, viriam definir, em Nietzsche, as novas bases de uma crítica real (material e imanente), cujo caráter último, ao contrário da crítica kantiana, não se esgotava em medir de direito uma pretensão, segundo valores postos e não criticados. Ao contrário, quando, no

pensamento de Nietzsche, investe-se sobre o nível “mais profundo” dos próprios valores, radicalizando com isso a idéia crítica enquanto tal, impõe-se a esta um segundo movimento, faz-se com que ela venha a se “resolver”, efetivamente, apenas quando se abre já para um processo de criação, entendida esta, em especial, como a criação de novos valores:

Mas assim compreendida, a crítica é ao mesmo tempo o que há de mais positivo. O elemento diferencial não é a crítica do valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação. Por isso, a crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma reação, mas sim como uma ação. [...] A crítica não é uma re-ação do re-sentimento, mas a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição (Deleuze, 1976, p. 1-2).

2.3.7

Poder e vontade: a condição de sua ligação em Nietzsche

A Deleuze parece, nesse caso, que a questão central está na forma de compreensão do elemento de poder na vontade, da ligação entre vontade e poder. O traço diferencial da filosofia da vontade nietzschiana está em propor justamente essa nova síntese, entre vontade e poder. Pois mesmo a vontade de poder, nela mesma, nessa associação entre esses dois termos, não pode ser entendida de outra maneira que sinteticamente (e não tautologicamente, como um simples redobro do primeiro termo no segundo). Assim, se a vontade é aquilo que permite a síntese das forças, o poder, na vontade, é aquilo que permite a própria síntese da diferença, a produção da diferença na própria vontade. O poder é o elemento hierárquico e diferencial que define a vontade de poder em sua qualidade transcendental, de princípio: “é a verdadeira diferença ou tipologia transcendental – a diferença genealógica e hierárquica” (Deleuze, 1976, p. 29). Ou, como dirá Deleuze, em “vontade de poder” não se deve entender “poder como aquilo que a vontade quer: “a vontade de poder não é uma vontade que quer o poder ou que deseja dominar” (Deleuze, 2006, p. 157). É justo o contrário o que verificamos no funcionamento desse conceito: “O poder não é o que a vontade quer, mas quem quer na vontade” (Deleuze, 2006, p. 158). Nesse caso, devemos entender que um dos principais equívocos na interpretação desse conceito está em tomar o poder

como um complemento com valor de genitivo. O poder, ao contrário, não é o que a vontade *quer*, seu fim ou seu móvel, mas a sua estrutura mesma, a vontade de poder em seu caráter sintético:

Vontade de poder não quer dizer que a vontade queira o poder. Vontade de poder não implica qualquer 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, 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 (Deleuze, 1976, p. 69-70).

Com tudo isso, portanto, estaríamos em condições de dizer que a vontade aparece como um qualificativo, que é ela mesma uma qualidade ou um princípio de qualificação. Mas o que qualifica a vontade é o poder, ou antes, ela se qualifica ela mesma, enquanto tal, nesse sentido sintético de que falávamos, como vontade de poder. O poder é pensado como um elemento intrínseco a ela, o elemento plástico e genético de que ela se vale para determinar a forma de suas relações e qualificá-las.

Talvez devêssemos considerar, com isso, que, mais do que substantivar a vontade, para então encontrar nos seus objetos os elementos que a qualificam, Nietzsche fará, antes, da própria vontade, uma qualidade e um qualificativo (“O que uma vontade quer, segundo sua qualidade, é afirmar sua diferença ou negar aquilo que difere. O que se quer são sempre qualidades: o pesado, o leve... O que uma vontade quer é sempre a sua qualidade e a qualidade das forças correspondentes”; Deleuze, 1976, p. 64). É a vontade que é alta ou baixa, segundo o que ela quer ou pode. O poder parece ser, então, em especial, a qualidade tipológica ou genealógica própria a cada vontade, o que ela *pode*. E se o poder torna-se o qualificativo por excelência do conceito de vontade em Nietzsche, a tipologia genealógica da vontade define-se, em última instância, para Nietzsche, através do poder, por aquilo que se *pode* realizar. Temos, então, um novo efeito fundamental da conversão trágica (ou prática) de Nietzsche: não se trata de determinar o que *é* uma idéia, o que *é* uma forma ou uma essência, e mesmo o que *é* a vontade. A vontade, sobretudo, não se determina pelo que ela *é*, mas pelo que ela *pode*; de fato, ela *é* o que ela *pode*. A separação entre o ativo e o reativo, entre o afirmativo e o negativo encontra aí também um ponto de clivagem, pois a

qualificação da vontade envolve também o seu grau de poder, a sua condição de potência: o que pode uma vontade quando ela quer...

Trata-se de uma nova concepção ontológica pela qual o ser já não se mede pelo que ele *é*, mas, a rigor, pelo que ele *pode*, e o sentido e a qualidade própria ao ser deverão se dizer não a partir de sua *essência*, mas de sua *potência*. Assim, se a concepção ontológica antiga, por conta mesmo de seu caráter essencialista, era obrigada a evocar uma transcendência que pudesse suplantar ou suprir a movência de um ser cuja existência era marcada pela transitoriedade e pelo devir, devendo fazer apelo a um plano ulterior que, ele sim, *era* propriamente, porque eterno e imutável, e estava, portanto, na condição de *dizer*, enquanto paradigma, um sentido essencial, e o sentido próprio de tudo o que *é*, o sentido ontológico moderno, em Nietzsche, decerto, mas antes dele já em Spinoza, Marx e, talvez também em Maquiavel, liga-se claramente ao plano de imanência onde se efetuam as diferentes potências como expressão da qualidade singular de todo ser: *ser como poder*, ser = poder. O ser como aquilo que se está, a cada momento, em condições de se realizar.

2.3.8

As más interpretações do poder na estrutura da vontade

Se o poder não é, portanto, um objeto para uma vontade, se o poder não é, em suma, “o que a vontade de poder quer”, Deleuze considera que é preciso superar ao menos três tipos de contra-senso habituais nas concepções correntes do poder nas diversas teorias da vontade.

Em primeiro lugar, *é preciso não interpretar o poder como um objeto de representação*. Em relação a essa questão, Deleuze tem, na verdade, uma posição mais geral muito clara, e que, como se sabe, não diz respeito apenas à representação do poder como um objeto. Sua filosofia, na verdade, constitui-se num esforço de superar em definitivo o quadro herdado das filosofias da representação, em superar em definitivo a idéia de representação enquanto tal, sendo a representação, para Deleuze, uma idéia nociva entre todas na filosofia: “a noção de representação envenena a filosofia” (Deleuze, 1976, p. 66). É através da superação da noção de representação que se possibilita uma nova imagem para a filosofia, que se descortina a possibilidade de uma filosofia da diferença. Nesse

sentido, Nietzsche é responsável, talvez em primeiro lugar, por uma “revolução que explode a representação”. A partir de Nietzsche, com efeito, “é o mesmo que deve se dizer do Diferente, e não mais a diferença se subordinar ao mesmo”. Esta é “a revolução de Nietzsche” (Deleuze, 2006, p. 125). E a relação da vontade com o poder, então, é talvez a que melhor explicita essa nova concepção.

Via de regra, a filosofia e, por extensão, também toda filosofia da vontade definem como condição para se apresentar alguma coisa, a de se poder representá-la. Assim, só posso desejar e aspirar àquilo que, de antemão, sou capaz de representar para mim. Um objeto da minha vontade só pode ser, necessariamente, algo que se me represento para minha vontade. Nesse caso, toma-se, equivocadamente, segundo Deleuze, o poder como um objeto de representação e a vontade de poder como vontade de representar e, em última análise, também de se fazer representar, a vontade de poder como mera vontade de reconhecimento e de reconhecimento, vontade de fazer-se reconhecer e de ser reconhecido segundo seu poder. Essa idéia dá, do poder, sua interpretação mais baixa, a partir de uma necessidade e de um ponto de vista servil, assujeitado, uma vez que pensa o poder simplesmente como um processo de determinação, de representação e de auto-representação, e sobretudo, de uma inter-representação, inteiramente a partir dos valores postos. Deleuze dá como exemplo dessa compreensão representacional do poder na vontade as teorias de Hobbes, Hegel e Adler. Em todos eles, diz Deleuze,

o poder é sempre objeto de uma representação, de uma reconhecimento, que supõe materialmente uma comparação das consciências. Portanto, é necessário que à vontade de poder corresponda um motivo que sirva também de motor à comparação: a vaidade, o orgulho, o amor-próprio, a ostentação, ou mesmo um sentimento de inferioridade (Deleuze, 1976, p. 66).

Mas, para Nietzsche, é a dialética, em especial, que se constitui como o sistema da representação mais evidente, mais bem acabado, a forma “moderna” por excelência do sistema da representação. É a representação, na verdade, que explica a própria dialética, a lógica de permutações que descrevíamos acima nada mais é do que o sistema da representação particularmente característico do funcionamento da dialética:

Quem é dialético? Quem dialetiza a relação? [...] O célebre aspecto dialético da relação senhor-escravo depende de que o 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 (Deleuze, 1976, p. 8).

Mas, com isso, a concepção do poder representado não é outra senão a do próprio escravo: “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” (Deleuze, 1976, p. 66). Como aponta Deleuze, quem dialetiza a relação é sempre “o escravo, o ponto de vista do escravo, o pensamento do ponto de vista do escravo”: “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” (Deleuze, 1976, p. 8).

É então sempre *um* escravo (mesmo que sob a forma e a condição social de “senhor”) que quer e necessita se fazer representar como superior, que precisa e aspira a ser objeto de uma reconhecimento. Trata-se, sem dúvida, acima de tudo de uma imagem impotente do poder: “Querer a potência é a imagem que os impotentes constróem para si da vontade de potência” (Deleuze, 2006, p. 158). Com isso,

o que nos é apresentado como o próprio poder é apenas a representação do poder que o escravo faz para si mesmo. O que nos é apresentado como o senhor é a idéia que dele faz o escravo, é a idéia que o escravo faz de si mesmo quando se imagina no lugar do senhor, é o escravo tal qual é, quando triunfa efetivamente (Deleuze, 1976, p. 66).

Triunfo de uma concepção envenenada da vontade, portanto, que generaliza os processos de reconhecimento, que confunde o pensamento e a reconhecimento e que deforma a vontade de poder como máxima expressão de um sistema da representação ou da reprodução dos valores (ou seja, da representação, enfim, de sua forma mesma, da sua forma enquanto tal, vontade como representação da representação, “reconhecimento do reconhecimento”...).

Desdobrando-se esse primeiro contra-senso, podemos ter uma compreensão mais precisa do modo como se dá a ligação da vontade a um objeto, dos mecanismos através dos quais se torna possível estabelecer a representação ou o reconhecimento classicamente atribuído à natureza da vontade e por ela efetuado. Quando tomamos o poder simplesmente como um objeto representado

pela vontade, tal representação depende, necessariamente, de elementos já bem conhecidos, de valores em curso. Como reconhecer, como operar uma reconhecimento, e, especialmente, um processo de *mútua reconhecimento*, senão a partir de valores estabelecidos comumente para todos, de valores correntes amplamente aceitos? Assim, como aponta Deleuze, só “*os valores já em curso, os valores admitidos dão critérios para a reconhecimento*” (Deleuze, 1976, p. 66). E fica claro ainda que, para validar e chancelar a reconhecimento é preciso, por outro lado, mesmo que de forma inconsciente ou inconfessada, celebrar e pactuar com o conjunto dos valores estabelecidos. As filosofias da vontade que precedem ou mesmo as que sucedem Nietzsche operam, no fundo, com essa exigência comum, a de como moldar a vontade aos valores em circulação; são todas elas funcionárias dos valores postos. A vontade é assim, ao mesmo tempo, pela sua atividade mesma, ainda o instrumento por excelência da reprodução e da amplificação dos valores correntes. Pois é de sua manutenção ativa, da manutenção desses valores e da sua reprodução que depende diretamente a possibilidade do reconhecimento; é da sua conservação, por outro lado, que se inspira o desejo de reconhecimento e o exercício da vontade, enquanto processo de representação. A tal ponto que, como Nietzsche constata com tristeza, o conceito de vontade parece se esvaziar inteiramente nesse caso: deveríamos falar em vontade ou mais propriamente apenas em cobiça, em solicitação, em aspiração ou apetites?

É possível que nem em Hobbes, nem em Hegel, e mesmo talvez nem em Rousseau, em nenhum dos grandes teóricos da vontade que antecedem a Nietzsche, em nenhum deles jamais se tenha feito presente uma verdadeira concepção de uma vontade livre. Ao contrário, a diferença entre suas concepções diz respeito apenas ao modo como a vontade aparece fixada ao seu objeto próprio e à imagem que ela se faz do poder como objeto. Por outro lado, em todos eles, a forma mesma de ligar sempre a vontade a um objeto, a um móvel externo e, sobretudo, o traço comum de se representar o poder como o objeto supremo para a vontade, demonstra à perfeição uma mesma permanência no ambiente dos valores correntes e o verdadeiro sentido e propósito de suas filosofias em relação a eles. Compreendida, então, como “vontade de fazer-se reconhecer, a vontade de poder é necessariamente vontade de fazer-se atribuir valores em curso numa sociedade dada (dinheiro, honras, poder, reputação)” (Deleuze, 1976, p. 66-67): um

conformismo, um conservadorismo, ou, em termos nietzschianos, jamais, talvez, propriamente uma vontade.

Em terceiro lugar, enfim, por essa concepção atributiva da vontade, é-se levado a fazer do processo da sua afirmação e do processo de conquista dos seus objetos sempre uma forma de *disputa*, de *combate*. É o resultado inevitável da vontade de dominar ou da vontade de ser reconhecido. No entanto, a agonística presente nessas disputas é de baixa extração. A luta, então, antes do que apresentar-se como um elemento de renovação ou de aportar uma mudança ou uma efetiva transformação no plano vivo da experiência, sentido mais esperado para sua atividade, apenas dá seguimento a um mesmo conformismo, ela de fato faz oporem-se as diferentes vontades, mas sempre em torno aos mesmos valores estabelecidos: em lugar da criação de valores novos, condição mais plena de todo poder para Nietzsche, a luta pelo poder simplesmente reconduz aos valores postos: “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” (Deleuze, 1976, p. 67). A luta, nesse caso, jamais afirma ou cria o que quer que seja, ela é, ao contrário, um acontecimento pobre de valor, tão somente a cumulação desse esquema da repre-sentação, dos representantes e representados, o estágio final em que a situação de insuperabilidade dos valores postos é já conflituosa: luta-se porque não se pode criar, porque não se consegue sequer perceber diferentemente, porque os valores postos já determinam absolutamente até mesmo nossas próprias lutas... O combate, então, revela-se como a ausência de novos possíveis e deve ser entendido simplesmente como a forma pela qual se “*determina aqueles que receberão os benefícios dos valores em curso*” (Deleuze, 1976, p. 67), a forma última e violenta pela qual a vontade de reconhecimento se impõe como poder e força (a agonística e a agressividade propriamente nietzschianas terão uma função e uma destinação evidentemente muito diversas).

Como observa Deleuze, como saldo final e impositivo desse quadro, as teorias da vontade até Nietzsche esmeraram-se em denunciar a vontade em seus efeitos nocivos. Elas parecem guardar alguns traços comuns: a) face à essência negativa que concebem para a vontade, elas, ao mesmo tempo tanto lamentam tal estrutura, quanto procuram, a partir disso, esvaziar a vontade da sua efetiva condição de poder (“Todos os que descobrem a essência da vontade numa vontade

de poder, ou em alguma coisa análoga, não param de gemer sobre sua descoberta, como se dela devessem tirar a estranha resolução de evitá-lo ou de conjurar-lhe o efeito”; Deleuze, 1976, p. 68); “Nenhum filósofo, ao descobrir aqui e ali a essência da vontade, deixou de gemer sobre sua própria descoberta e deixou de ver, como o adivinho temeroso, ao mesmo tempo o mau presságio para o futuro e a fonte dos males no passado” (Deleuze, 1976, p. 29); b) para fundamentar a “resolução” da estrutura volitiva, evidencia-se a contradição intrínseca da vontade, em especial segundo três aspectos: a vontade é infinita, eternamente irrealizável; a vontade almeja objetos por natureza inatingíveis; a vontade marca-se sempre pelo caráter irreal e conflituoso dos objetos que se representa, em especial, o poder; c) elas demonstram a virtual impossibilidade de se fazerem valer as diversas vontades individuais sem que isso resulte num conflito absoluto, em uma completa desestabilização ou mesmo a inviabilização de um plano social, de vida em comum, com cada vontade particular buscando se sobrepor às outras, e com todas as vontades particulares em disputa, sobrepondo-se, enfim, e por necessidade, ao interesse coletivo como um todo. Por uma dessas razões, ou pelo conjunto delas, a vontade é descrita, invariavelmente, como uma inescapável fonte de sofrimento. Exercer seu desejo é, assim, sofrer, litigar, condenar-se.

Face a esses contra-sensos a respeito da vontade e do poder, coube à filosofia, naturalmente, ao mesmo tempo em que demonstrava o seu caráter eminentemente negativo e violento, reivindicar-se a condição de determinar as condições da pacificação da natureza conflitante do querer, definindo as condições para um serenamento sublimador das paixões e das vontades individuais. Com efeito, se a vontade ou a vontade de poder é, então, entendida como um sinônimo de “desejar dominar”, não resta, de fato, outra alternativa a não ser conjurá-la (por medo da morte ou para que se evite outro mal maior qualquer do que o bem, em princípio, pretendido). Negar a vontade é a forma encontrada para se superar tal contradição perturbadora intrínseca a sua própria natureza. Em outras palavras, a vontade só pode ser exercida ao preço de seu refreamento, de sua limitação, uma “limitação racional ou contratual é a única que poderá torná-la possível de ser vivida e resolver [a sua] contradição” (Deleuze, 1976, p. 68).

2.3.9

A vontade em Schopenhauer

Para Nietzsche, é Schopenhauer o primeiro a dar um importante passo na direção da formulação de uma nova teoria da vontade. Seu pensamento fazia supor a possibilidade de um desenvolvimento efetivamente novo desse problema, em especial em relação à negatividade dialética. Esta condição decorria, de início, do que Nietzsche identificava como o “ateísmo” schopenhaueriano: “Schopenhauer, como filósofo, foi o primeiro ateu convicto e inflexível que tivemos na Alemanha: é o segredo de sua hostilidade para com Hegel. A não divindade da existência era para ele uma verdade dada, uma coisa tangível, indiscutível...” (Nietzsche, *A gaia ciência*, 357, *apud* Deleuze, 1976, p. 15). Mas, como acrescenta Nietzsche, essa nova configuração puramente imanente da vida traz consigo um problema fundamental:

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 simplesmente compreendida de modo exaustivo nas dobras de suas profundezas** (Nietzsche, *A gaia ciência*, 357, *apud* Deleuze, 1976, p. 15-16).

Era esse caráter decididamente imanente de seu pensamento, revelado em especial pela questão acerca do sentido da existência a condição verdadeiramente inovadora em que se inscrevia e era enfrentado o problema da vontade. Pois é na estrutura da vontade, então, que Schopenhauer acredita poder encontrar o efetivo “sentido” da existência.

O que faz Schopenhauer? Ele realiza dois movimentos importantes. Em primeiro lugar, ele associa os planos especulativo e prático, movimento que Nietzsche, como vimos, irá por sua vez também retomar e aprofundar. E, mais importante, prenunciando Nietzsche também nesse aspecto, ele inscreverá na vontade um princípio ativo e explicativo do mundo. Como aponta Deleuze, sua inovação consiste então, em comparação com Nietzsche, em levar já as teorias da vontade que o antecederam às suas últimas conseqüências e, nesse sentido, o traço diferencial da vontade em Schopenhauer define-se pelo fato de que “Schopenhauer não se contenta com uma essência da vontade”, mas, segundo seu pensamento, ao contrário, “a vontade tornou-se a essência em geral” (Deleuze,

1976, p. 68). Em lugar de projetar a vontade sobre as coisas, em lugar de fazer da vontade o instrumento ou o meio pelo qual o sujeito projeta-se sobre o objeto, o meio por excelência da relação entre um e outro, sujeito e objeto, Schopenhauer inscreve a vontade nas coisas mesmas, faz da vontade a essência das próprias coisas, “o mundo visto de dentro” (“[Schopenhauer] faz da vontade a essência das coisas”; Deleuze, 1976, p. 68). A vontade refunde-se então segundo um caráter essencial, sendo ela mesma a essência geral, o elemento essencial presente em todas as coisas.

Essência em geral, essência comum a todas as coisas, num mundo agora visto “de dentro”: poderíamos com isso dizer que a vontade, antes de Schopenhauer, talvez jamais tenha conhecido um sentido tão plenamente positivo. Ou só com ele, enfim, ela chegava a conhecer seu aspecto positivo. Trata-se de uma concepção que certamente explica o fascínio inicial de Nietzsche por sua filosofia, pois ela nos dá, em princípio, a condição de uma imediata superação da dialética hegeliana: em lugar do negativo das oposições e das contradições, a positividade de uma vontade una, de um mundo unificado já de início, na e pela vontade.

Além disso, se a vontade é, agora, “o mundo visto de dentro”, seu caráter volitivo confunde-se com esse mundo que é ela própria, e se confunde com a sua própria existência, que ela então se representa, mas desta vez não mais como um objeto. A vontade, no mundo, surge então, segundo Schopenhauer, em sua expressão imanente, como uma *vontade de vida* ou como um *querer viver*, expressões com um evidente valor tautológico em sua filosofia como, aliás, o próprio Schopenhauer pôde reconhecer: “o que a vontade sempre quer é a vida, justamente porque esta é apenas o manifestar-se da vontade na representação, e é simples pleonasma dizer vontade de viver em lugar de vontade” (Schopenhauer, 2007, I, § 54).

Essa grande renovação da teoria da vontade, por um lado, parece dar a Schopenhauer as condições para a realização de uma verdadeira crítica, um sobre-lanço para além do kantismo (o que seria, com efeito, confessadamente, em grande medida o objetivo maior de seu programa filosófico). E não há como negar que trata-se sempre de temas e elementos muito próximos aos do próprio Nietzsche esses que marcam o seu pensamento. A centralidade que se confere à vontade, bem como a sua definição como uma vontade de vida permitem ainda a

Schopenhauer, mesmo antes de Nietzsche, estabelecer uma importante crítica do valor do conhecimento, da qual este último irá em grande medida se apropriar. Para Schopenhauer, assim como para Nietzsche, na esteira dos desenvolvimentos que decorrem de sua nova concepção da vontade,

não há ilusões do conhecimento, mas o próprio conhecimento é uma ilusão: o conhecimento é um erro, pior ainda, uma falsificação. Nietzsche deve essa última proposição a Schopenhauer. (Era assim que Schopenhauer interpretava o kantismo, transformando-se radicalmente, num sentido oposto ao dos dialéticos. Schopenhauer soube, portanto, preparar o princípio da crítica, mas tropeçou na moral, seu ponto fraco) (Deleuze, 1976, p. 74).

No entanto, Schopenhauer tropeça também em um segundo ponto, que na verdade talvez explique este primeiro: ao dar da vontade e da sua relação com a vida uma determinação apenas genérica, quase tautológica, tal determinação acaba por comprometer e achatar sua própria teoria da vontade (Deleuze, 1976, p. 41). Nietzsche é muito explícito a esse respeito, ao se referir ao querer-viver schopenhaueriano: “A expressão ‘querer viver’ [é absurda]: ‘Por certo não encontrou a verdade quem falava da vontade de vida, essa vontade não existe. Pois o que não existe não pode querer; e como o que está na vida poderia ainda desejar a vida?’” (Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, II, “Da vitória sobre si mesmo” e III, “Dos três males”, *apud* Deleuze, 1976, p. 65)⁵.

Nietzsche critica, então, o que considera ser ainda uma má concepção da vontade, que estaria na origem dos limites da filosofia schopenhaueriana. Trata-se ainda de uma concepção demasiado indeterminada e, portanto, frágil. Em resumo, uma concepção que não chega a afirmar de todo a vontade, nem a determiná-la em sua verdadeira qualidade de afirmação. E se dizemos que a concepção da vontade é ainda pouco afirmativa, isso significa, por outro lado, que ela é ainda excessivamente representativa, que ela envolve e depende fundamentalmente das formas da representação. Os elementos mesmos que definem a concepção da vida e do mundo em Schopenhauer o indicam: *o mundo como vontade e como representação* (a “fórmula do querer viver”, como aponta então Deleuze, não é outra que “a do mundo como vontade e como representação”; Deleuze, 1976, p. 68). Eis o grande erro de Schopenhauer: naquilo em que acreditava estar inovando

⁵ A alusão a Schopenhauer nessas passagens do texto nietzschiano é evidente.

profundamente em filosofia, os termos mesmos que preservava indicavam a permanência dos antigos elementos de toda a teoria da vontade que o antecederam.

Como vimos, a relação vontade-representação usualmente apontava para a contradição exterior da vontade, seu caráter irrealizável ou conflituoso. Que diferença essa equação encontra no pensamento schopenhaueriano? Schopenhauer parece arraigar ainda mais essa característica; ele torna a contradição da vontade uma contradição original (fazendo desta uma contradição *na* vontade, em lugar de uma contradição “externa”, da vontade em relação aos objetos do seu querer, que se verifica na sua atividade “exterior”, para fora de si). A contradição original é, portanto, 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. [...] 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 (Deleuze, 1976, p. 9-10).

Assim, se há uma universalização da vontade enquanto essência, há por isso mesmo, uma universal contradição, uma dor tornada universal pela plena presença da vontade. Quanto a essa concepção negativa do trágico que encontra em Schopenhauer seu principal expoente, Nietzsche dirá então que “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” (Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, 18, *apud* Deleuze, 1976, p. 10).

Vimos em que a filosofia schopenhaueriana levava mais longe a concepção tradicional da vontade. Em especial, para Schopenhauer, a vontade não será negada por conta de sua impossibilidade exterior, impossibilidade esta que se verifica no seu exercício exterior, na incontornável inacessibilidade do objeto desejado, ou no conflito da contraposição de uma vontade individual à vontade de outros em relação aos mesmos objetos do querer. Mas, uma vez que a vontade é definida como o traço essencial de toda coisa, é agora já *em essência* que a vontade se marca por uma contradição ou, antes, ao determinar a essência da

vontade, Schopenhauer apenas transfere tal contradição exterior, *de forma essencial*, para dentro de toda coisa.

Desse modo, a conquista possibilitada por Schopenhauer, e reconhecida por Nietzsche como inédita na história da filosofia, de uma pura imanência para a efetuação da vontade e, a partir dessa concepção, da vontade ela mesma como uma imanência, como imanente ao seu plano de exercício e como elemento diferencial e essencial de todo ser, acaba por se frustrar em suas possibilidades, por conta da dupla compreensão negativa schopenhaueriana, da vontade ainda tomada como um afã perpétuo jamais satisfeito, e da vida como um tipo de experiência que nunca se completa em definitivo, que nunca se “apazigua”. A vontade quer algo que a vida não pode jamais proporcionar; a vida, por outro lado, relança sempre a vontade para um novo querer, permanentemente. E a vontade, com isso, é mais uma vez uma profunda fonte de dor (intrínseca, essencial)... Ao final, assim como antes, mesmo que por novas razões, será preciso voltar à concepção reativa, à forma negativa de supressão da vontade, de uma imersão no nada e de uma identificação com o todo, possível apenas ao preço da eliminação da própria individualidade e da vontade individual.

Entendemos por que Deleuze pode então dizer que Schopenhauer não chega propriamente a instaurar uma nova concepção da vontade, mas apenas radicaliza ou aprofunda as concepções anteriores. Os elementos que marcavam essas concepções eram, em especial, o caráter infinito da vontade, a relação de representação mantida por ela com seu objeto, o caráter irreal ou a contradição dessa representação, o conflito instalado pela afirmação plena da vontade, e sua necessária limitação ou negação racional ou contratual. Em resumo, o exercício da vontade se define, nessas circunstâncias, como uma grande ilusão: a vontade nada tem de afirmativo, ao contrário, ela é negativa quanto à falta do objeto desejado, negativa quanto à efetiva possibilidade de obtê-lo, negativa, em suma quanto ao seu próprio exercício, que resulta conflituoso, ou, finalmente, forma última de sua negação, ela deve ser suprimida, sublimada ou contratualmente limitada.

A vontade em Schopenhauer ao final definir-se-á de modo muito próximo ao daqueles que a antecederam, ao mesmo tempo que de modo muito distante das concepções nietzschianas. No fundo, ela é talvez ainda mais negativa, ela exigirá uma solução ainda mais reativa, uma negação ainda mais definitiva da vontade:

[Em Schopenhauer], a vontade tornou-se a essência em geral. Mas, conseqüentemente, o que ela quer (sua objetivação) tornou-se a representação, a aparência em geral, pois a essência da vontade não se coloca no que ela quer sem se perder na aparência. Sua contradição tornou-se a contradição original: como essência ela quer a aparência na qual se reflete. [...] É precisamente [este] o sofrimento dessa contradição. [...] Ao fazer da vontade a essência das coisas ou o mundo visto de dentro, recusa-se em princípio a distinção de dois mundos: o mesmo mundo é sensível e supra-sensível. Mas embora negando essa distinção dos mundos, o que se faz é apenas substituí-la pela distinção entre o interior e o exterior que se ligam como a essência e a aparência, isto é, como os dois mundos se ligavam. Ao fazer da vontade a essência do mundo, Schopenhauer continua a compreender o mundo como uma ilusão, uma aparência, uma representação. 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 suficiente, que é preciso chegar à supressão mística. E o que se conservou de Schopenhauer [...] não é a sua crítica da metafísica, 'seu sentido cruel de realidade', [...] a maneira pela qual mostrava que os fenômenos são sintomas de uma vontade, mas sim, ao contrário, a maneira pela qual tornou a vontade cada vez menos suportável, cada vez menos possível de ser vivida, ao mesmo tempo que a batizava de querer-viver... (Deleuze, 1976, p. 68-9).

Em que Nietzsche irá opor-se, então, a Schopenhauer e à sua mais recente atualização das teorias negativas da vontade? A crítica à filosofia da vontade schopenhauriana, parece envolver, em especial, quatro pontos:

a) Nietzsche considera a necessidade de se associar a vontade a um pluralismo original. A vontade negativa, a concepção de uma vontade que tem a negação como seu principal fundamento, parece sempre obrigada a postular, por outro lado, de forma axiomática, a unidade da vontade (em todo caso, nessa unidade, nega-se a pluralidade intrínseca à vontade). O querer é, fundamentalmente, uno; ele representa uma reunião, uma unificação na vontade. Assim, é apenas porque a vontade é una, e porque ela se unifica em seu “querer”, *ao querer*, que se pode identificar na vontade a pura forma da negatividade. Ela só pode ser descrita como um processo negativo, porque é, antes, um *processo simples*... Como aponta Deleuze, este seria talvez o principal ponto a separar Nietzsche de Schopenhauer, ponto do qual se deduziriam os demais que desdobram sua crítica. Para Nietzsche, a vontade é necessariamente plural e sua estrutura necessariamente complexa. A vontade se exerce, imediatamente, sempre sobre uma outra vontade e, por outro lado, essa atividade pressupõe uma verdadeira relação, uma condição de reação e de reciprocidade. A matéria sobre a qual a vontade se exerce não é uma matéria inerte, nem uma “matéria em geral”,

nem tampouco um elemento involuntário, mas uma vontade que, dinamicamente, visa igualmente se impor em toda relação que estabelece:

[...] 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 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 ser a mistificação propriamente schopenhaueriana: a vontade é necessariamente negada quando se coloca sua unidade, sua identidade (Deleuze, 1976, p. 6).

E, para Nietzsche, ao contrário, a vontade é acima de tudo um processo “complicado”:

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. [...] Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade. [...] Digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos ‘braços e pernas’, entra em jogo por uma espécie de hábito tão logo ‘queremos’. Portanto, assim como sentir [...] deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando (Nietzsche, 1992b, I, 19).

Assim, devemos entender que, em relação ao pensamento de Nietzsche, é a própria estrutura concebida por Schopenhauer para a vontade que se apresenta como inadequada ou insuficiente:

A questão de saber se a vontade de poder, afinal de contas, é uma ou múltipla não deve ser colocada; ela testemunharia um contra-senso 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 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 (Deleuze, 1976, p. 70).

b) Para Nietzsche, o simples fato de se identificar filosofia e vida, de fazer da filosofia uma filosofia da vida não é condição suficiente para afirmar a vida, nem fazer da vontade um elemento afirmativo. Pois de que vitalismo se trata, e que valores ele veicula? “O que vale o vitalismo enquanto crê descobrir a especificidade da vida em forças reativas?” (Deleuze, 1976, p. 34). Nesse sentido, Nietzsche parece criticar o valor da vida tal como tematizado por Schopenhauer, a vida como verdadeiro móvel da vontade schopenhaueriana. E o erro de Schopenhauer, surpreendentemente, estaria, ao tomar a vida como um móvel para a vontade, como o elemento que ativa, em última instância, todo querer, em fazer da relação entre os dois uma relação essencial: querer como querer-viver, vontade como vontade de vida. Pois isso é ainda genérico demais, lamenta Nietzsche... Razão porque Schopenhauer deverá encontrar em outro lugar que não na própria vida o fundamento de seu vitalismo. Com isso, se “Schopenhauer fez ressoar a questão da existência ou da justiça de maneira ainda inaudita, ele próprio encontrou no sofrimento um meio de negar a vida e, na negação da vida, o único meio de justificá-la” (Deleuze, 1976, p. 15). A vida, em sua filosofia, em última análise não se afirma a si mesma, mas a uma outra coisa, ainda àquilo que Nietzsche chama de “valores superiores”. E, em verdade, o querer em Schopenhauer, a estrutura mesma do querer, mas para além do querer e por sobre a vida, dependerá mais uma vez da afirmação dos “valores superiores”, dos valores que negam a própria vida. E, assim, a concepção de vida é mais uma vez contaminada por um sentido de ficção, de irrealidade (“é por ficção que se opõe alguma coisa à vida”; Deleuze, 1976, p. 123):

[...] a idéia de valores superiores à vida não é um exemplo entre outros, mas o elemento constitutivo de qualquer ficção. Os valores superiores à vida não se separam de seu efeito: a depreciação da vida, a negação deste mundo. E se não se separam desse efeito é porque têm por princípio uma vontade de negar, de depreciar. Abstenhamo-nos de acreditar que os valores superiores formam um limiar no qual a vontade para, como se, em face do divino, estivéssemos liberados da coerção do querer (Deleuze, 1976, p. 123).

Nesse caso, percebemos facilmente o erro em que incorre Schopenhauer, a inevitável necessidade de se negar a vontade e a condição reativa final presente em sua teoria:

Não é a vontade que se nega nos valores superiores, são os valores superiores que se relacionam com uma vontade de negar, de aniquilar a vida. ‘Nada de vontade’: esse conceito de Schopenhauer é apenas um sintoma; significa inicialmente uma vontade de aniquilamento, uma vontade de nada (Deleuze, 1976, p. 123).

Eis aí o maior erro de Schopenhauer: acreditou que, nos valores superiores à vida, a vontade se negava. Na verdade, a vontade não se nega nos valores superiores, são os valores superiores que se relacionam com uma vontade de negar, de aniquilar a vida. Essa vontade de negar define ‘o valor’ dos valores superiores. Sua arma: fazer passar a vida para a dominação das forças reativas de tal modo que a vida inteira role sempre mais longe, separada do que ela pode, diminuindo cada vez mais (Deleuze, 1976, p. 79-80).

Ou seja, para Nietzsche, não bastará apenas afirmar a vida (e talvez mesmo a vida como um “valor superior”). Pois a questão fundamental é, precisamente, a de qual a relação da vida com tais valores superiores. É preciso dizer de que vida se trata, que valores a própria vida veicula, ou se os seus “valores” na verdade se voltam contra ela, se a própria vida se torna o instrumento privilegiado dos valores que a negam. A operação schopenhaueriana de universalizar a vontade em quanto vontade de vida surge, assim, possivelmente, como o crime mais insidioso contra a vida, como a sua forma de ser niilista e de universalizar a negação da vida através dela mesma (o que Nietzsche chama ainda de seu traço asiático, seu “budismo”). Pois então a vida levaria com ela, nela mesma, a sua negação... E, com Schopenhauer, a negação é, em definitivo, generalizada e mesmo originária (a vida já traz consigo a marca de sua contradição presente na vontade que a determina essencialmente). Enfim, ao mesmo tempo em que se afirma a vontade e a vida em sua ligação em princípio a mais positiva, teríamos também o golpe final em ambas, um último ataque à condição do querer, bem como à vida e ao vitalismo, um “momento final”, niilista que Nietzsche reconhece e assume como o motivo inaugural de sua própria filosofia. A dívida de Nietzsche para com Schopenhauer é grande, a ligação entre seus pensamentos, afinal, será talvez bem pequena.

c) a crítica mais geral de Nietzsche às antigas teorias da vontade, de que a teoria da vontade não pode estar ligada a qualquer concepção negativa, também é dirigida contra Schopenhauer. Schopenhauer parece manter os mesmos elementos de fundo das tradicionais concepções negativas da vontade: a condição da vontade é ainda a de uma *falta*, e ela deve, portanto, a partir disso, representar-se o seu *objeto* do querer, ligar-se ou mesmo confundir-se a uma necessária teoria da *representação*. Mas para Nietzsche, justamente, a vontade ativa, afirmativa deverá prescindir inteiramente da forma da representação. O mundo não é vontade e

representação, mas vontade e criação, vontade e afirmação. O pensamento de Nietzsche propõe então, em lugar de uma teoria meramente “representacional” da estrutura da vontade, uma teoria genética e ontológica do querer. Por outro lado, ele denuncia o caráter sobretudo especulativo dessa antiga equação, forçando a conversão do especulativo no prático. Essa antiga concepção, mesmo que mascarada, ainda se encontrava presente em Schopenhauer. Ele pensa ainda a vontade segundo uma “contradição” necessária (entre essência e aparência), e mais, como uma contradição originária, que define o próprio querer enquanto tal. O circuito da vontade ainda é então o mesmo de sempre, e é até reforçado em suas tintas e em seu resultado final: uma *contradição originária* (em lugar da falta) – o *sofrimento na própria vontade* (e não como saldo externo, da sua expressão conflituosa) – a *supressão definitiva da vontade* (em lugar da pactuação contratual, do “contrato social”). Em relação a esse quadro, Nietzsche mostrará como é preciso, antes de tudo, *liberar a vontade*, liberá-la dessas concepções negativas que a acorrentam à teoria da representação e do reconhecimento e que, como conseqüência, exigem sempre uma forma última de limitação ou mesmo a supressão final da vontade (e aí, mais uma vez, destaca-se o “nada da vontade” schopenhaueriano), situação que naturalmente se deduz da natureza mesma que se concebe para ela. Ao contrário, a natureza do querer para Nietzsche é eminentemente positiva. É ela mesma fonte de liberação (“*querer libera*”, diz ele). Muito diversa será, então, a compreensão da vontade em Nietzsche: “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 é ainda prisioneira. Querer liberta...”; ou, ainda: “A menos que o querer se torne não-querer; entretanto, meus irmãos, eu os conduzi para longe dessas cantilenas quando lhes ensinei: a vontade é criadora” (Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, II, *apud* Deleuze, 1976, p. 69).

d) com isso, a condição de liberação da vontade, ou seja, a sua dissociação de qualquer sentido negativo deve ser entendida na direção de uma nova ontologia, pois não é outro o sentido pensado por Nietzsche para a sua atividade genética e criadora. Mas se a atividade criadora na vontade se explica pela liberação do querer, a dissociação do conceito de vontade da concepção da falta nela contida, permite compreender o próprio caráter da vontade de poder. Pois, como aponta Deleuze, é só aquele a quem nada falta que *dá, que pode doar*. A doação é a máxima potência contida na vontade de potência, porque justamente é

a condição mais radicalmente antipódica à de uma vontade negativa, anulada, niilista, vontade daquele a quem tudo falta, ou vontade daquele que nega a si mesmo em sua vontade. A vontade afirmativa é, por definição, uma *vontade doadora*. Seu *excesso*, e não sua *falta*, caracteriza sua natureza. Uma vontade que se liga e se comunica por pura doação (que não é outra coisa do que a sua força mesma de criação, superiormente livre e leve):

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 (Deleuze, 1976, p. 70).

Trata-se aí de mais um desenvolvimento fundamental do pensamento nietzschiano, em favor de uma filosofia da criação. Mais um traço de sua renovação transcendental de nossa imagem do pensamento. Pois o que é exatamente “querer” quando querer não é criar? Sem dúvida, uma manifestação que no fundo permanece sempre passiva, sempre negativa. A ontologia nietzschiana, nesse sentido, envolve de forma direta a expressão e afirmação da vontade. O poder é o elemento por natureza de criação, o poder legisla e cria. Se Nietzsche pode ser considerado um vitalista, se sua teoria da vontade se confunde com uma filosofia da vida é porque, desta última, é dada uma interpretação absolutamente criativa e ontológica. A vontade não é o desejo de continuidade puro e simples da própria vida, a vontade da manutenção ou conservação estática de determinados traços vitais. A vida, ao contrário, é uma força de renovação, um instrumento concreto de criação e experimentação, ela própria permanentemente, conforme uma nova teoria da criação e uma nova ontologia, uma *vida a ser criada*. A ontologia nietzschiana ao mesmo tempo como uma teoria da criação e um vitalismo.

2.3.10

Filosofia da vontade e filosofia dos valores: Nietzsche contra Kant

Entendemos o alvo último da concepção crítica da filosofia de Nietzsche. Um pensamento que permanecesse num mesmo ambiente e no mesmo elemento dos antigos valores e da concepção negativa da vontade não poderia realizar efetivamente a crítica, não poderia levá-la até o fim do que ela pode, nem estar de pose

das condições necessárias para estabelecer uma nova teoria da vontade. O adversário maior de Nietzsche, nesse caso, não é mais Schopenhauer, mas o próprio Kant. Se Schopenhauer descobrira na vontade um elemento ativo da crítica, se ele soubera ligar como nenhum outro até então, através do conceito de vontade, os planos teórico e prático, ainda assim, ele mantivera, do kantismo, os seus principais traços, quais sejam, o respeito aos valores estabelecidos, e uma insuficiência, por conseqüência, de um projeto verdadeiramente crítico e transcendental.

Para além desse desenho inicial da filosofia crítica, ou seja, a crítica, a partir dos valores postos, como medida de uma pretensão e da legitimidade de uma determinada pretensão, a crítica nietzschiana aparece já como uma crítica dos valores em seu valor. Mas a crítica nietzschiana não nos aparece de todo clara se não recuperamos esse sentido de fundo do kantismo e a forma pela qual Nietzsche investe diretamente contra ele e pretende ultrapassá-lo. É contra Kant, afinal, que sua nova concepção crítica da filosofia é essencialmente dirigida: “Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores; este é então um dos principais móveis da obra de Nietzsche” (Deleuze, 1976, p. 1). Segundo Deleuze, o aspecto crítico proposto por Nietzsche assume contornos muito claros, em relação ao legado kantiano:

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’) (Deleuze, 1976, p. 43).

Faltaria então à crítica kantiana uma determinação mais clara de seus propósitos, do sentido mesmo da sua orientação e, ao frustrar, então, a pesquisa dessa necessária instância genética, “a crítica em Kant não soube descobrir a instância realmente ativa capaz de conduzi-la” (Deleuze, 1976, p. 73). Segundo Deleuze, se “Nietzsche acredita que a idéia crítica e a filosofia são a mesma coisa”, para ele, “Kant, precisamente, não realizou essa idéia, [ele] a comprometeu e estragou não apenas na aplicação, mas no próprio princípio” (Deleuze, 1976, p. 72). Por esse erro no que concerne ao seu princípio mesmo, deve se entender a ausência, em Kant, de uma análise dos valores envolvidos em uma operação crítica, bem como da identificação dos verdadeiros motivos a inspirá-la. *Criticar por quê, em nome do quê, com vistas a quê?* É esse, fundamentalmente, o espírito da reprovação de

Nietzsche em relação à filosofia kantiana. Uma crítica sem propósitos, que não traz com ela um novo “para quê”.

Por essa razão, Nietzsche acredita que se deva retomar um projeto crítico na filosofia ou, de forma mais ousada, levar a cabo uma crítica que até o momento, efetivamente, restaria por ser feita, que não se produziu a partir da obra kantiana, Kant tendo frustrado completamente os objetivos que ele mesmo apontara. A crítica kantiana teria sido insuficiente enquanto crítica e ainda mais insuficiente para afirmar a filosofia como um projeto crítico. Nesse caso, para Deleuze, devemos considerar que, em seu sentido mais próprio, “a idéia de que Kant não tenha realizado a crítica é, inicialmente, uma idéia nietzschiana” (Deleuze, 1976, p. 72). E, por essa razão mesma, “Nietzsche não confia em ninguém além dele próprio para conceber e realizar a verdadeira crítica” (Deleuze, 1976, p. 72). À crítica sempre faltou, desde Kant, e em seguida no idealismo alemão e nos pós-kantianos, essa instância ativa, o elemento a partir do qual se pudesse responder sobre qual o valor e o sentido da crítica, ou seja, qual a sua orientação e o seu alcance, o que ela de fato queria: em outras palavras seu elemento genético e seu princípio de gênese. Não é de se estranhar, nesse caso, que a crítica, nos filósofos imediatamente posteriores a Kant tenha padecido de uma mesma “desorientação”, de uma mesma insuficiência quanto ao sentido de sua própria atividade. Em todas elas, a atividade revela-se demasiado humana, por demais reativa e, enfim, pouco crítica:

O que a crítica se tornou depois de Kant, de Hegel a Feuerbach, passando pela famosa ‘crítica crítica’? Uma arte através da qual o espírito, a consciência de si, o próprio crítico se apropriavam das coisas e das idéias; ou ainda uma arte segundo a qual o homem reapropriava-se das determinações das quais, dizia-se, tinham-no privado; em resumo, a dialética. Mas essa dialética, essa nova crítica, evita cuidadosamente colocar a questão prévia: **Quem** deve conduzir a crítica, quem está apto a conduzi-la? Falam-nos da razão, do espírito, da consciência de si, do homem, mas **de quem** se trata em todos esses conceitos? (Deleuze, 1976, p. 72)

Ou seja, a crítica não fizera senão evidenciar suas fragilidades nos desenvolvimentos que se seguem ao kantismo. Mas de fato, devemos reconhecer que toda essa dificuldade remonta à origem kantiana da crítica, à natureza e ao espírito por ele pensados para a crítica. Como apontado por Deleuze, “todas essas ambiguidades têm seu ponto de partida na crítica kantiana” (Deleuze, 1976, p. 73). Pois afinal, em todos esses desenvolvimentos, em Kant e depois,

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? Deixamos de ser homens religiosos ao recuperarmos a religião? Ao fazermos da teologia uma antropologia, ao colocarmos o homem no lugar de Deus, suprimimos o essencial, isto é, o lugar? [...] [A crítica em Kant] esgota-se em compromissos: nunca nos faz superar as forças reativas que se exprimem no homem, na consciência de si, na moral, na religião. Tem mesmo o resultado inverso: faz dessas forças algo ainda um pouco mais ‘nosso’ (Deleuze, 1976, p. 73).

Ou seja, o que Nietzsche procura evidenciar aí, na esteira de seu método genealógico, tipológico é que a filosofia crítica que se constitui desde Kant frustra a possibilidade crítica ao mascarar ou obliterar a sua orientação, a sua intenção. Segundo uma terminologia mais claramente nietzschiana, a sua *vontade*. A apreciação crítica deveria ter começado por evidenciar o caráter reativo das diversas acepções da vontade, o funcionamento e a presença de valores baixos, vis em nossa própria vontade e em nosso pensamento. Pois, se o que condicionava a natureza de nosso querer eram apenas qualidades reativas, forças negativas, que crítica poderia ser feita sem a crítica desses valores mesmos, que crítica efetiva poderia ser feita que não começasse por denunciar tais valores e tais forças e os seus respectivos (e prolongados) efeitos? As razões pelas quais se deixaram de lado justamente esses baixos valores, essas qualidades baixas, é uma das perguntas que Nietzsche se faz, ao retomar a importância da condição crítica na filosofia. Com isso, entendemos o escopo, o alcance da questão nietzschiana em relação à crítica. Para Nietzsche também se trata então de uma “questão de direito”, de um *quid juris*, um “que direito?”, mas um *quid juris* que pergunta agora acerca do próprio estatuto da filosofia crítica enquanto tal, e se ela teria colocado a questão de direito que a funda em seu devido lugar... Pois afinal, qual seria nosso mais profundo e necessário “*quid juris*”, senão aquele que investisse e investigasse os nossos próprios valores, os valores que, de fato, legislam em nosso pensamento e o inspiram, os valores presentes em nossa vida? Não é a pretensão, a legitimidade, o “direito” de um valor enquanto tal, e a avaliação da extração desse direito que deveria inspirar mais profundamente toda verdadeira crítica? Assim, percebemos que a idéia de crítica em Nietzsche conhece uma acepção

bastante diversa daquela pensada anteriormente por Kant, um objetivo que começa pela destruição total, pela agressividade do *martelo*:

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 baixeza (Deleuze, 1976, p. 71).

De todo modo, Deleuze procura ressaltar alguns pontos de convergência, em que Nietzsche parece se aproximar do projeto crítico de Kant. Em primeiro lugar, verifica-se ao menos uma coincidência programática fundamental entre as suas filosofias, um elemento de fundo comum que anima as duas obras, e que está em se conceber a filosofia, justamente, como uma idéia e como uma atividade fundamentalmente críticas. Na crítica, para Kant assim como para Nietzsche, encontra-se o sentido e o valor da filosofia. Na verdade, para Deleuze, a grandeza do kantismo está em definir um protocolo que vale para toda a filosofia desde então (e certamente um dos objetivos do comentário deleuziano da obra de Nietzsche é o de demonstrar a permanência e o aprofundamento desse princípio no pensamento nietzschiano, como talvez, para além já da simples observação interpretativa, a necessidade da manutenção em funcionamento desse princípio enquanto tal, o princípio crítico como uma conquista insuperável do pensamento filosófico desde Kant, e em especial com Nietzsche). Não há, para Deleuze, filosofia que não seja necessariamente uma filosofia crítica, mas a questão é então, justamente, qual crítica? Que parâmetros, que direções permitem fazer da filosofia uma potência realmente “crítica”? É Nietzsche, em especial, quem melhor permite ver essa questão na sua forma devida, ou seja, como uma questão de valor, como uma crítica sobre valores.

E com isso, como aponta Deleuze, em outros dois aspectos muito importantes percebemos em Nietzsche reflexos e uma inspiração proveniente do kantismo: Kant é o primeiro filósofo a compreender a necessidade de uma *crítica total*, mas ainda, também a necessidade de que essa crítica seja uma *crítica positiva*. Uma crítica total, “porque ‘nada deve escapar a ela’”, e “positiva, afirmativa, porque não restringe o poder de conhecer sem liberar outros poderes até então negligenciados” (Deleuze, 1976, p. 73).

2.3.11

A filosofia como legislação: o filósofo legislador e a criação de valores

Mas se a crítica de Nietzsche guarda, de alguma maneira, certos aspectos de uma retomada do projeto kantiano, para qualificar devidamente o projeto crítico propriamente nietzschiano é preciso então esclarecer mais exatamente esses pontos em que ele se aproxima de Kant. O que permitiria caracterizar a crítica kantiana como um projeto positivo? Seu primeiro ponto grandioso foi, segundo Deleuze, o de conceber uma “crítica imanente”: “Kant concluiu que a crítica deveria ser uma crítica da razão pela própria razão”, ou seja, uma crítica da razão que não se faria em nome ou a partir de uma instância ulterior, dos sentimentos, da experiência, de um interesse moral, etc, mas pela própria razão, dentro da razão mesma, tomando a razão a si mesma como seu próprio objeto (Deleuze, 1976, p. 75). Sendo assim, tampouco aquilo que por ela vinha criticado era um elemento exterior à razão. Isso quer dizer algo historicamente muito importante para o pensamento filosófico. Talvez pela primeira vez, como aponta Deleuze, “não se deveria procurar na razão erros vindos de fora, do corpo, sentidos, paixões, e sim ilusões provenientes da razão enquanto tal” (Deleuze, 1976, p. 75). A crítica tomada como uma crítica interna e imanente é acima de tudo uma *auto-crítica*, crítica instaurada e conduzida pela razão com vistas aos seus próprios fins, segundo uma nova condição que revela já, ao mesmo tempo, a presença e o funcionamento de um princípio de autonomia. É esse o princípio diretor por excelência da idéia crítica kantiana.

Um segundo ponto a ser destacado, e que deve ser entendido como uma decorrência dessa crítica imanente, positiva e autônoma, é o da atribuição para o filósofo de uma característica eminentemente legisladora. Kant, nesse caso, irá promover já uma alteração fundamental na imagem moderna do filósofo. Como frisa ele, na terceira seção da Metodologia Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, sua concepção do filósofo se quer absolutamente distinta da concepção de inspiração escolástica, ou seja, uma concepção que dava ainda do filósofo uma imagem meramente “técnica”, alguém ocupado simplesmente com a validação e a perfeição lógica dos elementos e sistemas de conhecimento. Para Kant, ao contrário, o filósofo deve cumprir desígnios muito mais profundos: “[...] o filósofo-

fo”, diz ele, “não é um técnico da razão [*Vernunftkünstler*], mas o legislador da razão humana”⁶. Trata-se de uma renovação absolutamente fundamental do sentido da filosofia e da posição do filósofo. De fato, não há como não ver nessa expressão da *Crítica* o anúncio e mesmo a antecipação de outras tantas designações aparentadas que se seguirão nos anos por vir, e que apontam para uma mesma necessidade de se redimensionar o papel (social, cultural, e mesmo “cósmico”...) do filósofo, em especial, por atribuir-lhe, na esteira da expressão kantiana, uma mesma “função legisladora”. E, nesse caso, como não distinguir, dentre essas ressignificações das atribuições filosóficas reivindicadas inicialmente por Kant, justamente, a figura de Nietzsche e mesmo o conjunto de seu pensamento?...

Um terceiro aspecto positivo da crítica kantiana se determina desdobrando essa condição legisladora pensada para o filósofo. Se ele deve redefinir-se como legislador, a filosofia, por extensão, surge como a “legislação da razão humana”. Mas, com isso, se em essência a crítica é um julgamento e a razão seu tribunal, como então prover de fundamento o funcionamento de uma legislação positiva para a razão a partir dela mesma, em que consistiria o estabelecimento de uma “legislação racional”, e como proceder a uma função legisladora, fazendo do filósofo o operador por excelência dessa legislação, sem com isso incorrer em uma óbvia auto-referencialidade, em uma circularidade entre o que é julgado e

⁶ A presença da concepção de uma mesma função legisladora do filósofo em Nietzsche e Kant é um tema infelizmente pouco explorado, e mesmo Deleuze não o aprofunda totalmente. E esse parece-nos um dos aspectos que mais permitiria aproximar essas duas filosofias. É curioso notar que há um paralelo mesmo no encaminhamento tomado por ambos em relação aos objetivos dessa nova função. Pois, objetivando uma nova concepção de filosofia, para além do sentido técnico com que a identificara a escolástica, Kant pretende conferir à filosofia um “conceito cósmico”, termo que não será talvez sem paralelo com a utilização que dele irá fazer o próprio Nietzsche. “Cósmico”, por oposição ao sentido “técnico”, que Kant qualifica de “escolástico”, quer evidenciar a diferença entre uma filosofia entendida simplesmente como um sistema de conhecimento, um sistema de validações e a condição particular da apreciação desse sistema por aquele que detém o saber técnico específico a respeito desta ciência, e outra que, ao contrário, compreende o que tem valor para todo e qualquer um. Pelo primeiro, temos, da filosofia, um conceito “que não é senão um conceito escolástico, a saber, o de um sistema de conhecimento que é pesquisado apenas enquanto ciência, sem que se apresente por finalidade alguma coisa a mais do que a simples unidade sistemática desse saber e, portanto, a perfeição *lógica* do conhecimento”. Um “conceito cósmico” da filosofia compreende-a, por outro lado, como “a ciência da relação de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)” (Kant, *I. Crítica da Razão Pura*, Metodologia Transcendental). É nesse sentido que o filósofo pode ser entendido rigorosamente como um legislador: ele aprecia e julga acerca da correspondência da razão aos seus próprios fins. Para Deleuze, esse traço do kantismo, a renovação da imagem do filósofo e a concepção da legislação como elemento formador de uma nova função pensada para a filosofia, caracteriza fundamentalmente a grandeza crítica do projeto kantiano, e uma importante redefinição moderna da idéia crítica, a partir justamente da concepção de uma nova “legislação” filosófica: “Ora, se é verdade que essa idéia do filósofo tem raízes pré-socráticas, parece que seu reaparecimento no mundo moderno é kantiano e crítico”, Deleuze, *G. Nietzsche e a filosofia*, p. 76.

aquele que julga? Em outras palavras, como escapar ao casuísmo óbvio em tomar-se o “réu” como juiz de si mesmo? Em especial, dirá Kant, ao conferir-se ao processo de julgamento um caráter eminentemente autônomo. Mas a que responderia a razão em seu funcionamento autônomo? O que inspira a crítica kantiana é a tentativa de, ao mesmo tempo, fundar um uso autônomo da razão, mas, mais importante, através da autonomia de sua própria razão, fazer do homem um indivíduo livre e soberano, através apenas do *bom uso de suas faculdades*. Nesse sentido, poderíamos dizer que o sujeito “universalmente legislador” e que, segundo esta autonomia mesma, possui a condição de “sua legislação própria, e, não obstante universal”, é a base e o princípio material da crítica total kantiana, na qual o “bom uso das faculdades” seria ao mesmo tempo o fundamento para o correto uso da razão e ainda o ambiente de imanência veiculado pelo seu exercício autônomo. Diríamos, em termos já mais nietzschianos, o seu “princípio de comando”. Segundo Deleuze,

não se quer dizer com isso que o filósofo deva acrescentar às suas atividades a do legislador por ser o mais abalizado para isso, como se sua própria submissão à sabedoria o habilitasse a descobrir as melhores leis possíveis às quais os homens, por sua vez, deveriam ser submetidos. O que se quer dizer é algo bem diverso: que o filósofo, enquanto filósofo, **não é** um sábio, que o filósofo, enquanto filósofo, pára de obedecer, e 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. ‘Para ele, conhecimento é criação, sua obra consiste em legislar, sua vontade de verdade é vontade de poder’. [...] A idéia da **filosofia legisladora enquanto filosofia** é a idéia que vem completar a da crítica interna enquanto crítica, as duas juntas formam a principal contribuição do kantismo, sua contribuição liberadora (Deleuze, 1976, p. 75-76).

À filosofia cabe, nesse sentido, uma distribuição legislativa. Kant reparte os domínios particulares da razão - as faculdades (da sensibilidade, do entendimento, da razão) --, e faz corresponder a cada uma delas o seu próprio “bom uso”. Autonomia, no caso, confunde-se também com uma auto-telia: observar os fins requeridos no exercício de cada faculdade, entendendo-se estes, em princípio, como a norma de uma correta utilização dessa faculdade em sua legítima capacidade. Dessa forma, para Kant, como observa Deleuze,

quem legisla (num domínio) é sempre uma das nossas faculdades: o entendimento, a razão. Nós mesmos somos legisladores contanto que observemos o bom uso dessa faculdade e fixemos para nossas outras faculdades uma tarefa

conforme a esse bom uso. Somos legisladores contanto que obedeçamos a uma de nossas faculdades como a nós mesmos (Deleuze, 1976, p. 76).

Mas, justamente, como aponta ainda Deleuze, “ainda assim é preciso perguntar de que modo Kant compreende sua idéia de filosofia-legislação” (Deleuze, 1976, p. 76). Nesse caso, observa ele, essa questão só pode ser respondida adequadamente quando se revelam os valores por trás das faculdades e de seu “bom uso”, por trás da legislação racional e de sua “autonomia”: legisla-se, afinal, em nome de que valores, dos valores correntes ou dos valores do futuro? Pois, afinal, trata-se sempre de responder a uma questão que fica então oculta nas diversas críticas kantianas: “a quem obedecemos sob tal faculdade, a que forças em tal faculdade?” (Deleuze, 1976, p. 76). É nesse ponto, como considera Deleuze, que Nietzsche se desliga do projeto crítico do kantismo: “Por que Nietzsche, no exato momento em que parece retomar e desenvolver a ideia kantiana, agrupa Kant entre os ‘operários da filosofia’, aqueles que se contentam em inventariar os valores em curso, o contrário dos filósofos do futuro?” (Deleuze, 1976, p. 76). Nietzsche acredita que a idéia de legislação em Kant é insuficiente, ou mesmo arbitrária. Ela não diz respeito, verdadeiramente, a uma legislação da razão, mas a uma legislação dos “valores superiores” na razão. Nesse caso,

o entendimento, a razão têm uma longa história, formam as instâncias que ainda nos fazem obedecer quando não queremos mais obedecer a 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 (Deleuze, 1976, p. 76).

A idéia de legislação, nesse caso, assume tintas muito distantes das de uma crítica total, de uma realização efetiva da crítica:

[...] o que se oculta na famosa unidade kantiana de legislador e súdito? Nada além de uma teologia renovada, a teologia ao gosto protestante: encarregam-nos da dupla tarefa de sacerdote e de fiel, de legislador e súdito. O sonho de Kant não é suprimir a distinção dos dois mundos, sensível e supra-sensível, mas sim assegurar a unidade do pessoal nos dois mundos. A mesma pessoa como legislador e súdito, como sujeito e objeto, como númeno e fenômeno, como sacerdote e fiel. Essa economia é um sucesso teológico: ‘O sucesso de Kant não passa de um sucesso de teólogo’. Acredita-se que instalando-se em nós o sacerdote e o legislador deixemos de ser, antes de tudo, fiéis e súditos? 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 (Deleuze, 1976, p. 76).

Se a idéia inicial fora, então, a de uma crítica total, ao final, ao contrário, a crítica kantiana acaba por se mostrar conciliatória demais, respeitosa demais em relação ao que deveria criticar: “a crítica de Kant não tem outro objeto a não ser justificar, ela começa por acreditar no que critica” (Deleuze, 1976, p. 74). Se a crítica de Kant não vai muito longe em sua força crítica, é porque ela se mostra excessivamente respeitosa em relação aos direitos do criticado e, portanto, por outro lado, muito pouco crítica quanto aos objetos mesmos que buscava criticar: “Parece que Kant confundiu a positividade da crítica com um humilde reconhecimento dos direitos do criticado. Nunca se viu crítica total mais conciliadora, nem crítico mais respeitoso” (Deleuze, 1976, p. 73).

Ora, como decorrência desse modelo, Nietzsche irá apontar então algumas grandes inconsistências e fragilidades na formulação da crítica kantiana, que se explicam, sobretudo, por essa condição mitigada pensada por Kant para a sua crítica. Em primeiro lugar, a clara distância entre um projeto total e os resultados parcimoniosos por ela obtidos. As possibilidades críticas pensadas para a atividade legisladora do filósofo esfumam-se de saída e, acima de tudo, como dizíamos, por uma questão de princípio, do princípio diretor da própria crítica:

A oposição entre o projeto e os resultados (e mais do que isso, entre o projeto global e as intenções particulares) explica-se facilmente. Kant nada mais fez do que levar até o fim uma concepção muito antiga da crítica. Concebeu a crítica como uma força que devia ter por objeto todas as pretensões ao conhecimento e à verdade, mas não o próprio conhecimento, não a própria verdade; como uma força que devia ter por objeto todas as pretensões à moralidade, mas não a própria moral. Por conseguinte, a crítica total torna-se política de compromisso (Deleuze, 1976, p. 73-74).

A questão crítica em Kant pré-determina-se, é pré-fixada e demarcada de antemão. Toda crítica deveria, inicialmente começar por colocar-se a questão prévia acerca de seus propósitos, seus horizontes, suas atribuições. Mas o que Kant faz é algo diverso, que solapa de saída a sua crítica. Permanece sempre, em Kant, para além de toda possível verdadeira avaliação, o “fato” do conhecimento, o “fato” da moral, o “fato” da religiosidade, como valores inquestionados aos quais a crítica não poderá se sobrepor e que, portanto, em lugar de serem “criticados” são, na verdade, apenas *justificados* por ela. Na verdade, por trás desses “fatos”, permanecem, portanto, igualmente incriticáveis, sempre certos “ideais”, certos “va-

lores superiores”, em nome dos quais, com efeito, irá operar-se a crítica: o ideal do *verdadeiro* conhecimento, da *verdadeira* moral, ou da *verdadeira* religião, todos ao final preservados, e mesmo cancelados pelo “bom uso” das faculdades. Mas com isso, ao estabelecer certos “fatos” incontestáveis (o *fato* do conhecimento ou da moral, o valor superior da verdade...), vê-se como Kant tem, da filosofia, ainda uma concepção dogmática e, do pensamento, uma imagem moral. Nesse sentido, os “ideais” funcionam como limites materiais e morais do kantismo, impedem a realização de uma crítica total. A crítica é parcial, porque enclausurada: enclausurada ainda por uma concepção dogmática do que seja a tarefa do pensamento e do filósofo: “Kant é o último dos filósofos clássicos: jamais põe em questão o valor da verdade, nem as razões de nossa submissão ao verdadeiro. Quanto a isso, ele é tão dogmático quanto qualquer outro” (Deleuze, 1976, p. 78).

Para Nietzsche, ao contrário, toda crítica deve ser entendida, preliminar e fundamentalmente, como a crítica dos valores dos objetos por ela criticados. Não há crítica efetiva que não incida e não responda pelo próprio valor daquilo que critica. Vemos então claramente a que distância Kant se acha de poder dar consecução a um projeto realmente crítico. Poderíamos dizer que, em lugar de valores, Kant definira uma crítica que alcançava apenas *pretensões*: as pretensões ao conhecimento verdadeiro, ou à moralidade, à religiosidade etc. Os valores, por outro lado, permanecem a salvo da crítica, e emergem dela tão sólidos como antes: “É uma crítica de juiz de paz. Criticam-se os pretendentes, condenam-se as usurpações de domínios, mas os próprios domínios permanecem sagrados” (Deleuze, 1976, p. 74, tradução modificada). A crítica kantiana, como observa Deleuze, esgota-se então em uma política de compromissos, preservando mais do que criticando, cancelando, ao modo de um tabelião, antes que realmente avaliando... Ou ainda, como observa ele,

Antes de partir para a guerra, já se repartem as esferas de influência. Distinguem-se três ideais: o que posso saber? O que devo fazer? O que tenho a esperar? Os limites de cada um são estabelecidos, os maus usos e invasões mútuas são denunciados, mas o caráter incriticável de cada ideal permanece no coração do kantismo como o verme no fruto: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião (Deleuze, 1976, p. 74).

Com isso, mais uma vez verificamos a importância do método genealógico de Nietzsche. É ele que permitirá evidenciar o ponto cego do kantismo, o lugar em

que a sua crítica claudica. Em suma, dirá Nietzsche, não existe crítica desinteressada e, portanto, ela deve começar por explicitar e medir suas próprias aspirações. A começar pela própria razão: que tipo de interesse a própria razão representa? A pergunta crítica inicial deveria ser, assim, por *quem* deve conduzir a crítica e com que fins, com vistas a quê? “Nem [Kant] nem os outros perguntam: Quem procura a verdade? Isto é: o que quer quem procura a verdade? Qual é seu tipo, sua vontade de poder?” (Deleuze, 1976, p. 78). Em relação a esse desenvolvimento inicial da atividade crítica, impõem-se então dois encaminhamentos: por um lado, é preciso determinar mais adequadamente as tipologias reativas, a natureza das forças negativas e o modo como procedem e como impõem valores. Por outro, é preciso aprimorar nossa concepção da crítica, retomá-la do ponto onde ela parou, de modo a que se possa compreender onde ela teria falhado e onde é preciso restabelecê-la. Em outras palavras, responder, em suma, por que ela, enquanto crítica, não foi capaz de reverter a natureza majoritariamente reativa das forças presentes no pensamento e na vida, por que ela confundiu-se com esses mesmos valores, tornando-se ela mesma reativa, limitada. E, em seguida, determinar, a partir dessa resposta, qual seria a condição realmente ativa da crítica filosófica.

A *Genealogia da Moral*, nesse sentido, deve ser lida como a grande resposta nietzschiana ao kantismo, o grande livro da crítica nietzschiana. Deleuze entende a *Genealogia da Moral* como “o livro mais sistemático de Nietzsche” (Deleuze, 1976, p. 72). Mas esse caráter de sistema, dirá ele, nada tem de casual; o seu traço próprio é, em especial, o de uma resposta, de uma retomada: “Se renunciamos à idéia de que a organização das três dissertações é fortuita, precisamos concluir que Nietzsche, em *A Genealogia da Moral*, quis refazer a *Crítica da Razão Pura*” (Deleuze, 1976, p. 73).

À primeira impressão, *A Genealogia da Moral*, caracteriza-se pela montagem de uma tipologização, pela determinação do tipo reativo sob suas três formas: ressentimento, má consciência e ideal ascético. São essas, diz Deleuze, “as figuras do triunfo das forças reativas e também as formas do niilismo” (Deleuze, 1976, p. 72). Mas a questão aí é essencialmente crítica, e diz respeito, em relação a esse triunfo do reativo, a um conseqüente e necessário desmonte da atividade crítica filosófica. O tipo reativo triunfa, afinal, na ausência da crítica, ele depende da anulação da potência crítica: “na verdade, o que é que desnatura a genealogia e inverte a hierarquia senão a pressão das próprias forças reativas?”

Pois, como observa ainda Deleuze, a condição para o “triunfo” das forças reativas será sempre a de uma mistificação, de uma ficção:

Sabemos que as forças reativas triunfam apoiando-se numa ficção. Sua vitória repousa sempre no negativo como em algo imaginário: elas separam a força ativa do que esta pode. A força ativa torna-se então realmente reativa, mas sob o efeito de uma mistificação (Deleuze, 1976, p. 71-72).

Mas, nesse caso, segundo Deleuze, Nietzsche glosa, na *Genealogia da Moral*, a própria organização kantiana da crítica, mostrando agora em relação a ela, como, de fato, o pensamento e a razão vivem às voltas com paralogismos, antinomias e ideais, mas que, no entanto, mais do que dizer respeito à natureza do nosso entendimento, na verdade dizem respeito à natureza dos *valores presentes no entendimento*, aos *valores que condicionam nossa forma de pensar*. A *Genealogia* é então o livro em que a operação de tipologização nietzschiana aparece em sua forma mais explícita e contundente. Ela consiste, por um lado, na “interpretação em geral” e, por outro, na “análise do tipo reativo em particular”. E, como resultado dessa análise, em cada uma das dissertações que compõem a obra, Nietzsche irá analisar “detalhadamente o tipo reativo, a maneira pela qual as forças reativas triunfam e o princípio sob o qual triunfam” (Deleuze, 1976, p. 71).

Mas, mais do que isso, sob uma irônica inspiração da *Crítica* de Kant, tratar-se-á de mostrar o erro “lógico” por trás da moral ou, no desdobramento reverso desse procedimento irônico e do objetivo verdadeiramente pensado para a *Genealogia*, de mostrar o erro “moral” por trás da lógica. Nietzsche então consolida sua crítica contra o tipo reativo mostrando como, a cada vez, ele se funda sobre uma falácia ou um paradoxo. Ou antes, glosando ironicamente a exposição crítica kantiana, sobre um *paralogismo*, uma *antinomia*, um *falso ideal*. Assim, uma a uma, Nietzsche compõe cada dissertação como uma profunda operação crítica, desvendando e denunciando um tipo particular de mistificação no espírito e no pensamento. O ressentimento em primeiro lugar:

Desde a primeira dissertação Nietzsche apresenta o ressentimento como uma “vingança imaginária”, “uma vindita essencialmente espiritual”. Mais ainda, a constituição do ressentimento implica um paralogismo que Nietzsche analisa detalhadamente: paralogismo da força separada do que ela pode (Deleuze, 1976, p. 72).

Por outro lado, “a segunda dissertação sublinha [...] que a má consciência não é separável ‘de acontecimentos espirituais e imaginários’. A má consciência é, por natureza, **antinômica**, exprimindo uma força que se volta contra si mesma” (Deleuze, 1976, p. 72). Como observa Deleuze, “nesse sentido, ela está na origem do que Nietzsche chamará ‘o mundo invertido’” e, muito claramente, a respeito desse tema, “observar-se-á, em geral, o quanto Nietzsche gosta de sublinhar a insuficiência da concepção kantiana das antinomias. Kant não compreendeu nem a sua fonte, nem a sua verdadeira extensão” (Deleuze, 1976, p. 72). E, enfim, na terceira dissertação, “o ideal ascético remete finalmente à mais profunda mistificação, a do Ideal, que compreende todas as outras, todas as ficções da moral e do conhecimento” (Deleuze, 1976, p. 72).

Nesse caso, devemos dizer que, em Kant, a função legisladora, o filósofo-legislador mais uma vez termina por se submeter à mera representação dos valores estabelecidos, à assunção de uma invencível tipologia reativa; sua operação crítica, na verdade, se contenta em “interiorizar os valores em curso”. Ao ver de Nietzsche, a *Crítica* transferiria assim, para o sujeito transcendental, a interiorização categorial e lógica dos valores correntes. Na condição de um falso legislador, através apenas do “bom uso” de suas faculdades, o seu “poder” de avaliar e julgar é a própria expressão “categorial” dos valores estabelecidos, da orientação moral no pensamento. Assim, diz Deleuze, “o bom uso das faculdades em Kant coincide estranhamente com esses valores estabelecidos: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião...” (Deleuze, 1976, p. 76).

Em ao menos seis pontos, então, segundo Deleuze, o projeto crítico de Nietzsche irá opor-se muito claramente ao de Kant:

a) são muito claros os limites da concepção legisladora em Kant. Essa não vai além de um sistema de repartição de domínios (as faculdades) e de um inventário das categorias para o seu bom uso e para a correta relação entre elas (as categorias ou conceitos do entendimento). Mas com isso, com tal auto-referencialidade da razão, Kant enfrentava, sem dúvida, oposições ainda maiores à sua crítica. Em especial, quanto a essa possível contradição em fazer da razão sua própria juíza, em fazer da razão ao mesmo tempo ré e tribunal. O próprio Nietzsche aponta por diversas vezes qual exatamente a dificuldade: “e, perguntando agora, não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequa-

ção e competência? Que o próprio intelecto ‘conhecesse’ seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo?” (Nietzsche, 2004, Prefácio, 3)⁷. A crítica da razão por si mesma é essencialmente equivocada, limitada, auto-referente. Os limites do conhecimento estariam assim, antes, ao estabelecer a sua própria crítica, em fazê-lo apenas *a partir do que ele conhece...* O modo como Kant supõe escapar a essa dificuldade é, como dizíamos, o de estabelecer uma crítica imanente da razão. Mas para tanto, para fundar verdadeiramente tal programa crítico, seria preciso alcançar uma instância genética, determinar a gênese da razão e de seu valor. Como aponta Deleuze, trata-se de uma necessidade bem diferente se se pretende fundar a crítica em sua imanência:

De fato, Kant não realiza seu projeto de uma crítica imanente. 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 se exprime na razão? Quem se mantém atrás da razão, dentro da própria razão? (Deleuze, 1976, p. 75)

b) Nietzsche visa à recuperação de uma experiência real e recusa, portanto, os princípios meramente transcendentais kantianos (“simples condições para pretensos fatos”; Deleuze, 1976, p. 77), princípios que se ligam apenas a uma experiência possível. Kant pode alocar e subsumir nas categorias do entendimento as condições transcendentais para toda experiência possível, mas não as de uma experiência real. Da mesma forma, ele pode reivindicar o estatuto de universalidade para os objetos tal como se apresentam para o entendimento (ou para a razão), mas sempre apenas o estatuto de um universal abstrato, hipotético. Assim, diferentemente do que estaria requerido pelo seu próprio programa, e premido pelas limitações mesmas de sua crítica, Kant acaba por fundar apenas princípios condicionados ou de condicionamento, “princípios transcendentais [que] são princípios de condicionamento e não de gênese interna” (Deleuze, 1976, p. 75). Nietzsche intenta estabelecer, em contraposição a esse tipo de princípios, princípios genéticos e plásticos. Tal condição é possibilitada pelo conceito de vontade de poder. “Com a vontade de poder e o método que dela decorre, Nietzsche dispõe do princípio de uma gênese interna. [...] Só a vontade de poder como

⁷ A alusão a Kant é bastante óbvia.

princípio genético e genealógico, como princípio legislador, é capaz de realizar a crítica interna. Só ela torna possível uma transmutação” (Deleuze, 1976, p. 75).

c) a crítica de Nietzsche revela então o funcionamento de um pensamento falsamente legislador (porque obedece apenas à razão e, através dela, aos “valores superiores” que a comandam); nesse caso, como aponta Deleuze, será interessante, para avaliar a real distância entre Nietzsche e Kant, esclarecer inclusive a exata diferença pensada por Nietzsche para os termos “pensamento” e “conhecimento” e verificar se a distinção estabelecida entre os dois não indica, ainda “um tema kantiano profundamente transformado, voltado contra Kant” (Deleuze, 1976, p. 82). A distinção entre ambos parece definir uma divergência crucial entre Nietzsche e Kant. Sabemos que Kant frequentemente fez uso dos dois termos de forma quase indiscriminada, mas nas poucas vezes em que estabeleceu uma distinção entre ambos o fez, sobretudo, para indicar o caráter de vagueza do pensamento, uma anterioridade vaga do pensamento em relação ao conhecimento. Em Nietzsche, ao contrário, parece caber ao pensamento o papel central de nossa forma de apreciação e de avaliação. Antes que às condições de conhecer, tudo parece se definir e dizer respeito à nossa forma de pensar. Portanto,

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. [...] 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 se pensado atrás do verdadeiro) (Deleuze, 1976, p. 83).

A idéia de um pensamento autônomo se contrapõe, portanto, à idéia de um exercício condicionado da razão. Nesse caso, devemos considerar, nas palavras de Deleuze, que “o entendimento, a razão [...] formam as instâncias que ainda nos fazem obedecer quando não queremos mais obedecer a 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* (Deleuze, 1976, p. 76, grifo nosso).

Assim, para Deleuze, uma verdadeira crítica exigirá uma redefinição da tarefa do pensamento e a função do pensamento em Nietzsche será, em especial, a de pensar “contra” a própria razão, contra os limites não exatamente críticos, mas morais, revelados por ela:

Não existe um pensamento que se acredita legislador porque só obedece à razão, mas sim um pensamento que pensa contra a razão: ‘O que será sempre impossível, ser racional’. 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, da paixão. No irracionalismo não se trata de algo que não seja o pensamento, que não seja pensar. O que é contraposto à razão é o próprio pensamento; o que é contraposto ao ser racional é o próprio pensador. Visto que a razão, por sua própria conta, recolhe e exprime os direitos daquilo que submete o pensamento, este reconquista seus direitos e faz-se legislador contra a razão (Deleuze, 1976, p. 77).

d) é preciso considerar uma redefinição do modelo legislador do pensador, que deve se ligar a um trabalho de genealogista: não se trata apenas de identificar, fiscalizar e repartir com correção os domínios estabelecidos segundo valores correntes, mas de atingir a condição de uma radicalidade crítica e da criação de novos valores; o verdadeiro legislador é aquele que cria seus valores, seus próprios valores, para além dos valores em curso; “A crítica nada faz enquanto não se dirigir à própria verdade, ao verdadeiro conhecimento, à verdadeira moral, à verdadeira religião” (Deleuze, 1976, p. 74):

Enquanto criticarmos a falsa moral ou a falsa religião, seremos pobres críticos, [...] tristes apologistas. [...] Uma crítica digna desse nome não deve ter por objeto o pseudoconhecimento do incognoscível, e sim, inicialmente, o verdadeiro conhecimento do que pode ser conhecido. 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 ilusão do conhecimento, mas o próprio conhecimento é uma ilusão (Deleuze, 1976, p. 74).

Assim, dirá Deleuze o verdadeiro artífice, o grande personagem da crítica nietzschiana, não será mais o legislador de inspiração kantiana, mas o genealogista (Deleuze, 1976, p. 77):

O legislador de Kant é um juiz de tribunal, um juiz de paz que fiscaliza ao mesmo tempo a distribuição dos domínios e a repartição dos valores estabelecidos. A inspiração genealógica se opõe à inspiração judiciária. O genealogista é o verdadeiro legislador. 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 (Deleuze, 1976, p. 77).

e) é preciso liberar a crítica de um compromisso, de uma função de tabelionato; nem os fins do homem, nem os fins da cultura podem presidir a atividade crítica. Criticar é assumir uma tarefa efetivamente renovadora, transformadora e, nesse sentido, o ponto de vista e a perspectiva propriamente críticas, em toda a sua radicalidade, deverão estar necessariamente para além do homem, não podem coincidir simplesmente com suas exigências e sua destinação: “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” (Deleuze, 1976, p. 77) e, justamente, “ao fazermos da teologia uma antropologia, ao colocarmos o homem no lugar de Deus, teríamos suprimido o essencial, isto é, o lugar?” (Deleuze, 1976, p. 73); e, assim, se “é verdade que o trunfo das forças reativas é constitutivo do homem” (Deleuze, 1976, p. 65), e mesmo, possivelmente, dos horizontes da sua “crítica”, o elemento crítico contido no método nietzschiano, no conceito de vontade de poder é absolutamente determinado em sua profunda condição transformadora:

todo o método de dramatização tende para a descoberta de uma outra qualidade da vontade de poder capaz de transmutar suas nuances demasiado humanas, 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 metamorfoses de Dioniso, os sintomas de uma vontade que quer alguma coisa. Também exprimem um tipo, um tipo de forças desconhecido do homem. Uma vontade da terra; o que seria uma vontade capaz de afirmar a terra? O que quer essa vontade na qual a própria terra permanece um contra-senso? Qual é a sua qualidade, que se torna também a qualidade da terra? Nietzsche responde: ‘A leve...’ (Deleuze, 1976, p. 65)

Assim, a verdadeira instância crítica será a da vontade de poder enfim realizada, para além das forças reativas, e dos elementos da negação.

f) mas a idéia de crítica é, em si mesma, enquanto tal, ainda uma idéia “negativa”. Temos um resultado ainda muito pobre se nos contentamos em “criticar”. Em que essa operação não seria ela apenas reativa, e mais uma reação entre tantas? Para Nietzsche, ao contrário, a crítica deve ser tomada como o elemento próprio da criação, ela introduz e apresenta as condições para uma nova

criação. A criação depende da crítica como daquilo que a suscita ou a “força”, mas a crítica, sem criação, é ela mesma vazia. A criação, diremos segundo a terminologia nietzschiana, é então o verdadeiro “*para quê?*” da crítica: para criar...: “Esta maneira de ser é a do filósofo porque ele se propõe precisamente a manejar o elemento diferencial como crítico e criador” (Deleuze, 1976, p. 2). O lugar da filosofia, com isso, não é outro senão o lugar mesmo da criação, mas um “lugar” que é antes uma seta apontando para o futuro. A criação é, portanto, o lugar da máxima realização da crítica, mas a pura criação, tributária de uma crítica efetiva, determina-se encontrando sua expressão em um movimento de superação, ela se confunde com uma *condição necessariamente futura*: “O filósofo-legislador, em Nietzsche, aparece como o filósofo do futuro; legislação significa criação de valores” (Deleuze, 1976, p. 75), ou ainda, “os fins da crítica não são os fins do homem ou da razão e sim, finalmente, o super-homem, o homem superado, ultrapassado” (Deleuze, 1976, p. 77).

Vida e arte serão então os elementos, ou o ambiente, onde esse novo filósofo se move, e também onde ele cria os seus novos valores.

2.4

O filósofo artista: vida e arte como culminação do projeto crítico nietzschiano

2.4.1

“A existência tem um sentido?”

“A existência tem um sentido?” é, segundo Nietzsche, a mais importante questão da filosofia, a mais empírica e mesmo a mais “experimental”, porque coloca ao mesmo tempo o problema da interpretação e da avaliação” (Deleuze, 1976, p. 15). Essa pergunta tem uma importância ulterior, uma vez que ela é comum ao cristianismo e ao pensamento trágico, ela é ao mesmo tempo o ponto a aproximá-los, mas também a afastá-los no mais alto grau, pelas respostas antitéticas que ambos conferem a esse problema. Pois, justamente, diz Deleuze, a oposição entre um e outro, entre a ideologia cristã e o pensamento trágico mostra que “existem maneiras ruins de compreender a questão” (Deleuze, 1976, p. 15). E estas consistem, sobretudo, a partir da resposta que se define para tal questão, nos esforços realizados com o intuito de se negar a vida, de depreciar a vida ou, por outro lado, na tentativa de acusá-la, para então melhor poder redimi-la. Esse foi, afinal, o “trabalho do negativo” sobre as forças da vida, o produto e o conceito formado sobre o sentido da existência a partir das concepções meramente reativas que a investiram: acusar a vida, depreciá-la, negá-la, para então justificá-la e redimi-la:

Desde há muito, até agora, só se procurou o sentido da existência colocando-a como algo faltoso ou culpado, algo injusto que devia ser justificado. Precisava-se de um Deus para interpretar a existência. Precisava-se acusar a vida para redimi-la, redimi-la para justificá-la. Avaliava-se a existência, mas sempre colocando-se do ponto de vista da má consciência. Esta é a inspiração cristã que compromete a filosofia inteira (Deleuze, 1976, p. 15).

Para essas concepções, o “sentido da existência” é dado pela condição de sofrimento que ela aporta e que a define essencialmente: que a define, portanto, como algo de *culpado*. A culpabilização da vida tem uma longa história, mas sua explicação ou o seu móvel está em geral colocado nessa idéia de um sofrimento que ela porta consigo e que deve ser expiado. Nesse caso, o sofrimento deve ser visto, verdadeiramente, com uma função de dupla articulação: ele é o elemento

pelo qual se rebaixa ou se despreza a vida como algo baixo, aquilo, em suma, pelo que se define seu valor como sendo essencialmente negativo (a vida é “culpada” porque ela é fonte de sofrimento), mas, ao mesmo tempo, ele é também o sinal a indicar o caminho de sua redenção, a possibilidade de sua expiação: “O sofrimento foi utilizado como um meio para provar a **injustiça** da existência, mas ao mesmo tempo como um meio para encontrar-lhe uma **justificação** superior e divina. (Ela é culpada visto que sofre; mas porque sofre, ela expia e é redimida)” (Deleuze, 1976, p. 16).

Em relação a essas concepções, Nietzsche tem ele próprio uma outra maneira bem diversa de entender a questão da existência, numa direção diametralmente oposta, e poderíamos dizer, com Deleuze, “que toda sua obra é um esforço para bem compreendê-la” (Deleuze, 1976, p. 15). A pergunta pelo sentido da existência deverá então, ao contrário, encontrar na própria vida sua possibilidade de justiça e de justificação. E, assim, de uma perspectiva trágica, vemos que todo o problema se redefine: “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 dela própria ser justificada pelo sofrimento, isto é, santificada e divinizada?” (Deleuze, 1976, p. 16). Em outras palavras, a nova pergunta desloca fundamentalmente o problema da vida, ou antes lança as condições para se tomar afinal a vida como um verdadeiro problema para o pensamento: “Na verdade, a questão não é: a existência culpada é responsável ou não? **E sim, a existência é culpada ou... inocente?**” (Deleuze, 1976, p. 18). A inocência é o elemento de uma apresentação da vida cuja característica será a de uma condição relacional ativa, de uma avaliação afirmativa (“A inocência é o jogo da existência, da força e da vontade. A existência afirmada e apreciada, a força não separada, a vontade não desdobrada”; Deleuze, 1976, p. 19). Em suma, a inocência é a verdade dionisíaca, a “verdade do múltiplo”, a força sem culpa, a vontade sem responsabilidade. A nova equação nietzschiana para a vida: *a inocência em lugar da depreciação, a irresponsabilidade em lugar da negação, ou da assunção da culpa.*

Mas o que é a Vida, de que vida se trata, nesse caso? Não há dúvida que esse problema interessa de perto a Deleuze, e nesse sentido, ele encontra em Nietzsche uma formulação inicial de um problema que na verdade é também profundamente seu. Mas trata-se de um tema espinhoso. Como aponta Agamben, Deleuze em nenhum momento chega a definir precisamente o sentido do termo

“vida” em sua obra: “uma clara definição do conceito de ‘vida’ parece faltar tanto em Foucault quanto em Deleuze” (Agamben, 2000, p. 183)⁸. No caso de Deleuze, a nosso ver, nem mesmo em *Nietzsche e a filosofia*, quando o sentido vitalista da filosofia nietzschiana é por demais evidente e ressaltado por ele ao longo de todo o livro. A longa série de qualificativos que se sucede ao longo de todo o seu comentário, - a vida como condição de pura afirmação, ou mesmo como uma potência que coincide com o sentido do ser e que é mesmo a essência íntima do Ser e sua única expressão real (“O ser: dele não temos outra representação a não ser o fato de vivermos. Como o que está morto poderia ser?”; Nietzsche, *Volonté de puissance*, II, 8, *apud* Deleuze, 1976, p. 154), a vida como realização imanente ou como instância inocente por excelência, da “inocência do devir e de tudo o que é” (Deleuze, 1976, p. 18), instância na qual mais propriamente se verifica a ausência de valores morais que permitam definir um bem e um mal, a vida como o *elemento mesmo para além de bem e mal*, como também para além de verdadeiro e falso, o lugar da indistinção, ao menos no seu sentido efetivamente existencial, entre um verdadeiro e um falso, etc) -, enfim, mesmo tomada em seu conjunto, talvez não pudéssemos dizer que essa longa série de qualificativos ainda assim permitisse constituir uma verdadeira definição do sentido da vida ou da existência.

Mas isso porque talvez seja mesmo impossível *definir* a vida. Ela se apresentaria a nós antes como uma *tarefa*. Essa idéia de tarefa, de uma tarefa que se impõe ao pensamento, ou do pensamento mesmo como uma tarefa incontornável, como algo movido fundamentalmente por *tarefas*, idéia profundamente nietzschiana e que se impõe como elemento mesmo de seu método crítico, influencia claramente Deleuze. O que se depreende de imediato do comentário de Deleuze sobre a obra nietzschiana é que a verdadeira expressão da vida em Nietzsche, o seu *vitalismo* terá sempre a forma de uma tarefa, uma tarefa devida à vida: *afirmá-la, liberá-la, torná-la leve*, enfim, começar afinal a *vivê-la*. Nesse caso, a frase de Heidegger tão querida de Deleuze, - “*não começamos ainda a pensar...*” - valeria, conforme a inspiração nietzschiana, possivelmente com mais força ainda para a própria experiência da vida: *não começamos ainda a viver...* Nem sequer fazemos idéia do que seja isso, tanto nossa idéia de vida esteve presa às forças negativas,

⁸ O artigo de Agamben compara textos últimos dos dois autores, em que ambos, Foucault e Deleuze curiosamente retornam ao tema da vida, que já haviam visitado ao longo de suas respectivas obras.

tanto ela se tornou a expressão achatada apenas de forças reativas. Não podemos de fato defini-la porque sequer a conhecemos ainda, mal nos aproximamos dela, para poder ao menos experimentá-la... (e não estaríamos equivocados em afirmar que a idéia de experimentação, deleuziana em essência, mas que já nasce nesse livro sobre Nietzsche, tem ao mesmo tempo o sentido de uma nova tarefa, e, justamente, de uma tarefa que se ilumina pela vida, na direção de uma nova compreensão do sentido de estar na vida).

E é talvez nesse aspecto que Deleuze permanecerá sempre, e talvez cada vez mais nietzschiano, quando, por exemplo, em seus últimos textos, ele retorna sistematicamente a esse tema, mostrando como a “vida” é sempre a linha de corte, ou a pedra-de-toque de toda filosofia, qualquer que seja ela, e, talvez, em última análise, de qualquer que seja o problema envolvido, de não importa qual tema sob investigação. Por exemplo, quando ele se opõe violentamente aos “Novos Filósofos” e ao que chama de seu ridículo “martirologio”, à condição de vitimização piedosa da história da qual se valem, e na qual encontram um móvel oportunista e a condição de um denunciamento meramente marquetológico. Contra eles, a crítica de Deleuze, ou mesmo a sua denúncia tem, uma vez mais, um claro sentido vitalista, é sempre a vida e uma concepção da vida que está, no fundo, envolvida e que define o rumo de uma verdadeira crítica:

Eles vivem de cadáveres. Descobriram a função-testemunha [...]. Mas jamais teria havido vítimas se estas tivessem pensado como eles, ou falado como eles. Foi preciso que as vítimas pensassem e vivessem de modo completamente diferente para dar matéria àqueles que choram em seu nome, e que pensam em seu nome, e que dão lições em seu nome. *Aqueles que arriscam sua vida pensam geralmente em termos de vida, e não de morte, de amargor e de vaidade mórbida. Os resistentes são, antes, grandes vivos.* Nunca se colocou ninguém na prisão por sua impotência e seu pessimismo, ao contrário (Deleuze, 2003, p. 132, grifo nosso).

Ou ainda, de modo mais explícito, ao fazer da vida, mais uma vez, justamente, ainda a tarefa do pensamento, a sua “tarefa”, ou por outro lado, a partir agora de D. H. Lawrence, ao mostrar que não se poderá jamais pensá-la ou alcançá-la de outra forma. É assim que no belíssimo artigo “Nietzsche e São Paulo, D. H. Lawrence e João de Patmos”, em que, com a intercessão de Lawrence e Nietzsche, sempre ele, Deleuze denuncia o que chama de “sistema de julgamento”, sistema em que se enreda a vida, *o processo de constituição*

sistemático que marca a tarefa contrária, de negação e rebaixamento do valor da vida, todo um sistema que historicamente sempre a oprimiu, um sistema do juízo que conjuga um “programa de espera”, um “destino diferido” e, afinal, um “juízo final”. Vemos então estabelecer-se, no livro bíblico do Apocalipse, tal como analisado por Lawrence, um “teatro de fantasmas” que “mantém ocupados os que esperam”, que antecede, prepara ou mesmo preenche as idéias já criticadas por Nietzsche do “além” e do “nada”. O Apocalipse bíblico adensa, “vivifica” esses termos, esse *momento último*. Faz com que o Fim seja ele mesmo “conhecido” (Deleuze, 1997, p. 50).

Mas, no fundo, em tudo isso, mais uma vez o objetivo é o mesmo, Lawrence assim o demonstra: sem dúvida, o conhecimento prévio e antecipado do fim, do Apocalipse será lugar da tentativa de “desconectar-nos do mundo e de nós mesmos” (Deleuze, 1997, p. 59). A seta lançada por Nietzsche e recolhida por Lawrence, como observa Deleuze, é o vetor de uma nova construção, e de uma potência crítica e genealógica dirigida agora contra João de Patmos, e não mais contra São Paulo. Lawrence, com isso, completa o projeto anterior, estende ao seu modo o nietzscheísmo. Em Lawrence, o texto nietzschiano encontra agora uma complementação e se renova (Deleuze, 1997, p. 46). Mas, mais uma vez, a conversão prática, a inversão crítica, a inspiração vitalista se constitui e se determina, sobretudo, como “tarefa”: “Em sua obra inteira, Lawrence tendeu para essa tarefa: diagnosticar, acuar o pequeno clarão maldoso por toda parte em que se encontre, naqueles que tomam sem dar *ou* nos que dão sem tomar – João de Patmos ou Cristo” (Deleuze, 1997, p. 61).

O vitalismo de Lawrence reencontra então, ao final, o mesmo sentido cósmico nietzschiano: “Lawrence define o cosmos de uma maneira muito simples: é o lugar dos *grandes símbolos vitais e das conexões vivas*, a vida-mais-que-pessoal” (Deleuze, 1997, p. 54). O Cosmos, ou uma física das relações, *Physis* de um lado, *sexualidade* de outro. Ou melhor, sexualidade e *Physis* de um mesmo lado, e de outro, a morte e a vida morta: Apocalipse...:

o problema coletivo, então consiste em instaurar, encontrar ou reencontrar um máximo de conexões. Pois as conexões (e as disjunções) são precisamente a física das relações, o cosmos. [...] Pura e simples sexualidade, sim, se por isso entendemos a física individual e social das relações, por oposição a uma lógica assexuada [...] A cada vez que uma relação física for traduzida em relação lógica, o símbolo em imagens, o fluxo em segmentos, a cada vez que a troca for

recortada em sujeitos e objetos, uns pelos outros, será preciso dizer que o mundo morreu e que a alma coletiva, por sua vez, foi enclausurada num eu, seja o do povo ou o do déspota. São as “falsas conexões” que Lawrence opõe à Physis (Deleuze, 1997, p. 62-63).

E, decerto, seria preciso estender essa inclinação pelo problema da vida até o texto derradeiro de Deleuze, “A imanência: uma vida...”, em que a vida assume, afinal, a própria condição e o sentido da imanência.

Mas, em tudo isso, não é difícil reconhecer a inspiração profunda do vitalismo nietzschiano. E, no caso de nossa análise, devemos procurar entender essa filosofia da vida que brota da obra de Nietzsche dentro da economia geral que procuramos distinguir em seu projeto filosófico, isto é, em especial como um elemento de determinação de sua avaliação crítica, de sua inversão crítica, enfim, de sua profunda renovação de nossa imagem do pensamento. Nesse caso, parece-nos que o principal traço a ser ressaltado no que tange à natureza da vida enquanto elemento constitutivo da crítica é o fato dela ligar-se decisivamente ao *falso*, ou antes, o fato dela não se prender ao modelo ou ao sistema do verdadeiro:

O mundo não é nem verdadeiro, nem real, mas vivo. E o mundo vivo é a vontade de poder, vontade do falso que se efetua sob poderes diversos. Efetuar a vontade do falso sob um poder qualquer, a vontade de poder sob uma qualidade qualquer é sempre avaliar. Viver é avaliar. Não existe verdade do mundo pensado, nem realidade do mundo sensível, tudo é avaliação, até mesmo e sobretudo, o sensível e o real. ‘A vontade de parecer, de criar ilusão, de enganar, a vontade de devir e de mudar (ou a ilusão objetivada) é considerada neste livro como mais profunda, mais metafísica do que a vontade de ver o verdadeiro, a realidade, o ser, sendo que esta última ainda é apenas uma forma de tendência à ilusão’ (Deleuze, 1976, p. 154, grifo nosso).

Trata-se de uma orientação da vontade, de um tipo de forças, de um conjunto de elementos a que Deleuze chamará de “potências do falso”. Um poder efetivo, contrário ao das forças reativas, poder de expressão livre da vida. Da vida em sua produção incessante, e numa produção incessante disso que a qualifica, justamente, não como “falso”, mas como uma potência do falso, um poder afirmativo para além da dicotomia por demais abstrata entre verdadeiro e falso:

O ser, o verdadeiro, o real só valem como avaliações, isto é, como mentiras. Mas, enquanto meios de efetuar a verdade sob um de seus poderes, eles serviram até agora ao poder ou qualidade do negativo. O ser, o verdadeiro, o próprio real são como o divino no qual a vida se opõe à vida. O que reina então é a negação como qualidade da vontade de poder, a qual, opondo a vida à vida, nega-se em seu

conjunto e a faz triunfar como reativa em particular. *A outra qualidade da vontade de poder é, ao contrário, um poder sob o qual o querer é adequado a toda a vida, um poder do falso mais elevado, uma qualidade sob a qual a vida inteira é afirmada e sua particularidade tornada ativa.* Afirmar ainda é avaliar, mas avaliar do ponto de vista de uma vontade que goza de sua própria diferença na vida em lugar de sofrer as dores da oposição que ela própria inspira a esta vida. [...] Afirmar é tornar leve: não é carregar a vida sob o peso dos valores superiores, mas criar valores novos que sejam os da vida, que façam a vida leve e ativa. Só há criação propriamente dita à medida que, longe de separarmos a vida do que ela pode, servimo-nos do excedente para inventar novas formas de vida (Deleuze, 1976, p. 154, grifo nosso).

Como veremos mais adiante, é nesse ponto que a filosofia de Nietzsche culmina numa profunda ligação com a arte, porque é na arte, e muito mais do que na própria filosofia, que Nietzsche encontra uma continuação criativa da vida, uma continuidade dessa mesma inspiração existencial “excedente”: a arte como “mais elevado poder do falso” (Deleuze, 1976, p. 155).

Pois está claro para Nietzsche que a possibilidade de depreciação da vida envolve, num sentido estrito, sua submissão e medição pelo verdadeiro, por uma *vontade de verdade*. É a vontade de verdade que vai separar, no coração da vida, um verdadeiro de um falso, e vai apontar como a vida é fundamentalmente “errada”, como ela deve se organizar e ser corrigida pelo conhecimento e pela verdade. Nesse caso, ao fazermos da vida uma imagem negativa, ao emprestarmos-lhe uma qualidade reativa, é o seu valor mesmo que desaparece (“quando não se coloca o centro de gravidade da vida na vida, e sim no além, no **nada**, tirou-se da vida seu centro de gravidade”; Deleuze, 1976, p. 127), e o grande artífice desse esvaziamento da vida, dessa imagem anulada é, para Nietzsche, o próprio conhecimento (e, acima de todos, talvez o próprio conhecimento filosófico: pois afinal, nessa concepção de uma recusa à vida, não deveríamos ver o funcionamento da idéia metafísica por excelência?). Deleuze insiste nesse ponto: “Opusemos o conhecimento à vida, para julgar a vida, para fazer dela algo culpado, responsável e errado” (Deleuze, 1976, p. 29); “Nietzsche freqüentemente censura o conhecimento por sua pretensão a se opor à vida, a medir e a julgar a vida, a considerar-se como fim” (Deleuze, 1976, p. 82). Nesse caso, a vida encontrou na Verdade e no que Nietzsche chama de “vontade de verdade” a sua imagem mais depreciativa, a sua crítica mais eficaz. Desde muito cedo, desde Sócrates, esse foi, segundo Nietzsche, o destino infeliz do pensamento: separado da vida, voltado contra ela (“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 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”; (Deleuze, 1976, p. 11). “Nietzsche não cessará de dizer: simples meio subordinado à vida, o conhecimento erigiu-se em fim, em juiz, em instância suprema” (Deleuze, 1976, p. 82), reforça Deleuze, e é à verdade, portanto, que cabe, inicialmente, o papel de desqualificar o falso, de atribuir valor apenas ao que é verídico e a um mundo verídico. Se a vida então está ligada, fundamentalmente, à produção do “falso”, devemos, por outro lado, considerar que

se alguém quer a verdade, não é em nome do que o mundo é, mas em nome do que o mundo não é. Está claro que “a vida visa a desviar, a enganar, a dissimular, a ofuscar, a cegar”. Mas aquele que quer o verdadeiro quer integralmente depreciar esse elevado poder do falso: ela faz da vida um “erro”, faz desse mundo, uma “aparência”. Opõe, portanto, o conhecimento à vida, opõe ao mundo um outro mundo, um além-mundo, precisamente o mundo verídico (Deleuze, 1976, p. 79).

E, por sua vez, a verdade, o conceito de verdade não pode ser dissociado da produção de um mundo verídico e da existência de tal “homem verídico”, do homem que quer e procura a verdade:

O conceito de verdade qualifica um mundo como verídico. Mesmo na ciência a verdade dos fenômenos forma um “mundo” distinto do mundo dos fenômenos. Ora, um mundo verídico supõe um homem verídico ao qual ele remete como a seu centro. – Quem é esse homem verídico, o que ele quer? Primeira hipótese: ele quer não ser enganado, não se deixar enganar. Porque é ‘nocivo, perigoso, nefasto ser enganado’. Mas tal hipótese supõe que o próprio mundo já seja verídico, pois num mundo radicalmente falso é a vontade de não se deixar enganar que se torna nefasta, perigosa e nociva. De fato, a vontade de verdade deve ter-se formado ‘apesar do perigo e da inutilidade da verdade a qualquer preço’. Resta então uma outra hipótese: eu quero a verdade significa não quero enganar e ‘não quero enganar compreende, como caso particular, não quero enganar a mim mesmo’ (Deleuze, 1976, p. 78-79).

Assim sendo, se a vida está ligada e se expressa, em especial, pelas potências e forças do falso, a concepção do mundo verídico, a tendência em se tratar este mundo como simples “aparência” revela então suas verdadeiras intenções. E estas não se afirmam em nome da verdade, simplesmente, pois o conhecimento, como se percebe, é nesse momento ele mesmo a mais profunda força de

mistificação. Suas razões não são já as de uma “desinteressada” vontade de saber, mas são, isto sim, razões de uma outra ordem, *razões morais*:

O mundo verídico não é separável dessa vontade, vontade de tratar este mundo como aparência. Por conseguinte, a oposição entre conhecimento e vida e a distinção dos mundos revelam seu verdadeiro caráter: é uma distinção de origem moral e uma **oposição de origem moral**. 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 de suas ocupações favoritas é a distribuição dos erros, ele torna responsável, nega a inocência, acusa e julga a vida, denuncia a aparência. ‘Reconheci que em toda filosofia as intenções morais (ou imorais) formam o verdadeiro germe do qual nasce a planta inteira... Não acredito, portanto, na existência de um instinto de conhecimento que seja o pai da filosofia’ (Deleuze, 1976, p. 79).

No entanto, como observa Deleuze, esse movimento não para aí. Quem faz do conhecimento o instrumento maior de uma oposição moral à vida, quer certamente algo muito mais profundo. Quer ao mesmo tempo um fundamento rigoroso, um instrumento de correção, mas sobretudo, a partir dele, quer uma condição de passagem para a condição antitética àquela que rejeita. Ao negar a vida, o conhecimento dá então as condições para a plena afirmação não apenas da moral, mas, enfim, de um ideal ascético, da contradição teológica do sentido da existência. Ao negar a vida, o que se quer é, então, essa possibilidade ulterior. Para além do conhecimento e da moral, encontramos a verdadeira fonte de inspiração da vontade reativa, da vontade de negar valor à vida, sua inspiração original, ou seja, o ideal ascético:

[A] oposição moral é apenas um sintoma. Aquele que quer um outro mundo, uma outra vida, quer algo mais profundo. [...] Quer que a vida torne-se virtuosa, que ela se corrija e corrija a aparência, que sirva de passagem para o outro mundo. Quer que a vida renegue a si mesma e se volte contra si mesma. [...] Por trás da oposição moral, destaca-se assim uma contradição de uma outra espécie, a contradição religiosa ou ascética (Deleuze, 1976, p. 79).

Com isso, poderíamos dizer que identificamos um segundo movimento (não só do conhecimento à moral, mas já desta ao ideal ascético) e, com ele, três posições - “da posição especulativa à oposição moral, da oposição moral à contradição ascética” (Deleuze, 1976, p. 79). Nesse caso, entendemos a regressão estabelecida nesse momento por Nietzsche: o próprio conhecimento, a vontade de verdade era ainda um sintoma, uma simples imagem. O trabalho genealógico

permitiu identificar a moral por trás da vontade de verdade e, por trás desta, ainda a religião. É uma situação semelhante àquela como foi analisada, anteriormente, a ciência. A ciência era ela mesma, em si mesma, ainda apenas um sintoma da metafísica que, por sua vez, em grande medida não era outra coisa senão ainda a continuação da antiga sabedoria, uma transposição do divino para uma nova forma de transcendência já filosófica. Assim, por um lado, ao descortinar-se esse encadeamento rigoroso, vemos avançar por sob ele a própria montagem histórico-filosófica do niilismo e o solo do qual brotou um mundo desolado, mundo da negação continuada da vida, de anulação das verdadeiras forças ativas e afirmativas. Como aponta Deleuze,

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 outros dois. 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. Quem pode acreditar que o conhecimento, a ciência e até mesmo a ciência do livre-pensador, 'a verdade a qualquer preço', comprometeram o ideal ascético? (Deleuze, 1976, p. 80).

Mas, por outro, demos uma volta completa na forma como encarávamos nosso problema... Compreendemos que estamos então de volta à questão inicial, do sentido da existência, mas segundo uma nova perspectiva, a partir da verdade e de uma nova crítica da verdade, a partir dos valores do mundo verídico agora retornados contra ele, em nome da própria vida:

E eis-me aqui de volta a meu problema, ó meus amigos desconhecidos (pois ainda não conheço nenhum amigo): *o que seria para nós o sentido da vida inteira senão o de que, em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma enquanto problema?* Uma vez consciente de si mesma, a vontade de verdade será, sem dúvida alguma, a morte da moral; é este o grandioso espetáculo em cem atos, reservado para os dois próximos séculos de história européia, espetáculo terrificante entre todos, mas talvez entre todos fecundo em magníficas esperanças (Nietzsche, *Genealogia da Moral*, III, 27, *apud* Deleuze, 1976, p. 81, grifo nosso).

Entendemos, afinal, o que permite a Nietzsche estabelecer seu método de dramatização, o que possibilita a ele “dramatizar” as questões filosóficas, incluindo a própria verdade e mesmo o conhecimento como um todo. Quando ele afirma: “A verdade sempre foi colocada como essência, como Deus, como instância su-

prema... Mas a vontade de verdade precisa de uma crítica. – Determinemos assim nossa tarefa – é preciso tentar de uma vez por todas pôr em questão o valor da verdade” (Nietzsche, *Genealogia da Moral*, III, 24, *apud* Deleuze, 1976, p. 78), é a vida que possibilita tal enunciado, e é a partir dela que se faz mister exercer uma nova crítica. A vida surge como o verdadeiro “valor superior”, ora retornado contra o verdadeiro. É a vida o verdadeiro elemento de fundo da crítica nietzschiana e são, então, os valores da vida o crivo último de toda dramatização. Quando Nietzsche pergunta: “o que quer esse que quer a verdade?”, ele o faz à luz do próprio sentido da existência: esse que quer a verdade a quer contra ou a favor da vida e do sentido da existência, e com vistas a qual condição vital? Em suma, qual o sentido da existência pensado a partir do conceito de verdade? A direção pensada por Deleuze para a abordagem desse tema parece então semelhante àquela usada por ele para descrever a célebre aposta pascaliana. Não se trata para Pascal, segundo Deleuze, de se perguntar - “Deus existe?” -, mas sim se vive melhor aquele que crê ou aquele que não crê. Trata-se, assim, de uma questão crítica, sem dúvida, mas cujo sentido crítico só se descortina inteiramente quando ela se revela no seu sentido existencial, quando ela se revela como uma *questão acima de tudo prática*, sobre a própria orientação existencial. Nesse caso, dá-se algo muito semelhante para Nietzsche. Não se trata exatamente de negar os “valores superiores”, nem de negar a verdade, mas de se perguntar, diante da vida, como saldo crítico de todo seu projeto filosófico: vive melhor aquele que nega a vida, que corrobora, em sua própria existência o poder das forças reativas? Ou aquele que se liberta e que quer afirmar? Mas, então, de que vida falamos? Mesmo a aposta de Pascal é já insuficiente e deve mudar de natureza, deve ser transmutada: a aposta antecipa um resultado possível, mas agora trata-se, ao contrário, de um puro lance de dados, cujo sentido faz entrever a grande equação nietzschiana: vontade de poder, eterno retorno e super-homem.

Percebe-se que o sentido dramático das questões nietzschianas está tanto em revelar aquele que se encontra oculto por trás da vontade de verdade (bem como a natureza de sua vontade), como também em mostrar a verdade ela mesma como um *pathos*, e nada mais do que isso. Um *pathos* entre outros... Criou-se um afeto pela verdade, e isso é tudo. Não há um “instinto de conhecimento”, nem uma condição natural de pensar. E por que deveríamos então preferir o verdadeiro ao falso? Não é por outra razão que se torna possível dramatizar a verdade. O

desenvolvimento mesmo do método nietzschiano aponta para isso. Como afirma Deleuze, “segundo o método de Nietzsche é preciso dramatizar o conceito de verdade”, a própria verdade é ela mesma um drama:

A vontade do verdadeiro, que nos induzirá ainda a muitas aventuras perigosas, essa famosa veracidade da qual todos os filósofos sempre falaram com respeito, quantos problemas ela já nos colocou!... O que em nós quer encontrar a verdade? e fato, demoramo-nos muito diante do problema da origem desse querer e, para terminar, encontramos-nos completamente imobilizados diante de um problema mais fundamental ainda. Ao admitirmos que queríamos o verdadeiro, por que não, de preferência, o não-verdadeiro? Ou a incerteza? Ou mesmo a ignorância?... E acreditar-se-ia que nos parece, em definitivo, que o problema nunca tinha sido colocado até agora, que somos os primeiros a vê-lo, considerá-lo, ousá-lo (Nietzsche, *Além do bem e do mal*, 1, *apud* Deleuze, 1976, p. 78).

A crítica da verdade, a crítica da vontade de verdade e do mundo verídico preparou-nos, assim, ao final, para uma nova maneira de pensar, para uma nova “subida”. É isso, finalmente, o que Nietzsche quer dizer quando o método genealógico se colmata e apresenta o seu resultado. Ou, na expressão que ele mesmo usa: “voltamos ao nosso problema”. O problema é afinal visto por inteiro, a partir de uma totalização perspectivista, de uma regressão genealógica. Mas, nesse sentido, ao mesmo tempo, revela-se, no sentido inverso, o estágio final de uma progressão: o método genealógico descortinara o conhecimento que sucede à moral, sem perder seus valores, e na moral, a continuidade da religião. Essa transição comporia um quadro em que se responde a uma mesma gênese, a um mesmo ideal, que se pôde genealógicamente determinar. Mas há, por outro lado, também uma “evolução”, uma progressão da qual não é possível desprezar as diferenças. No sentido inverso, a questão apresenta-se na sua continuidade real, histórica, da religião à moral, da moral ao conhecimento especulativo. São as três idades do ideal ascético, mas ele não se salva com esse novo ideal, com a “verdade”. Com efeito, ele encontra aí apenas o seu termo. Mesmo a verdade já não tem valor, já não empresta valor ao ideal ascético e por isso não pode mais levá-lo adiante.

Voltamos ao nosso problema, mas estamos no instante que preside a nova subida: o momento de sentir de outro modo, de mudar de 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 e 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 com-

dição de sua permanência ou seu último disfarce. [...] Mas nós não substituímos o ideal ascético, não deixamos subsistir nada do próprio lugar, queremos queimar o lugar, queremos outro ideal em outro lugar, outra maneira de conhecer, outro conceito de verdade, isto é, uma verdade que não se pressuponha numa vontade do verdadeiro, mas que se suponha uma vontade totalmente diferente (Deleuze, 1976, p. 81-82).

2.4.2

A união entre pensamento e vida como tarefa do filósofo do futuro

“Mas então a crítica, concebida como crítica do próprio conhecimento, não exprimiria novas forças capazes de dar um outro sentido ao pensamento”? (Deleuze, 1976, p. 83) E essa nova crítica não aponta para uma nova liberdade, para uma liberação do próprio pensamento? As novas condições de criação que se decalcam a partir da radicalidade crítica nietzschiana não passariam então por esse primeiro estágio, de um pensamento liberado que, enfim, pode se reencontrar com o sentido da vida, com o valor da existência? E não é essa nova equação que torna a criação mesma uma atividade necessária, requisitada pela vida enfim liberada, mas que, referida a ela, por sua vez, nada tem de abstrato?

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 afirma 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 sentido de uma criação inaudita. Pensar significaria descobrir, inventar novas possibilidades de vida. [...] 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** (Deleuze, 1976, p. 83).

A função da Arte é então muito clara no pensamento nietzschiano. Ela é a criação espiritual humana mais perto ainda da vida, que não se separou, ou que não entendeu dever se separar do plano existencial. A arte é, por excelência, para Nietzsche, o elemento da afirmação de uma pura afinidade entre pensamento e vida:

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 (Deleuze, 1976, p. 83).

A arte se encontra com a vida e é a sua melhor tradução e inspiração, por força dos dois princípios que, para Nietzsche, a definem. Ela é, por um lado, “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” (Deleuze, 1976, p. 84). Mas por que, pergunta-se Deleuze, “a vontade de poder tem necessidade de um excitante, ela que não precisa de motivo, de finalidade nem de representação”?... E por que a arte, justamente, seria esse estimulante, em que ela atinge fundamentalmente a estrutura da vontade, “ativando-a”? Para Nietzsche, isso se explica pela natureza mesma da vontade de poder e da potência de criação artística:

É porque [a vontade de poder] 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 (Deleuze, 1976, p. 84).

E, por outro lado, em seu segundo princípio, a arte surge como uma potência do falso, “o mais alto poder do falso” (“Se Nietzsche atribui tanta importância à arte é precisamente porque ela realiza todo este programa: o mais elevado poder do falso, a afirmação dionisíaca ou o gênio do sobre-humano”; Deleuze, 1976, p. 155). A arte “magnifica o ‘mundo enquanto erro’, santifica a mentira, faz da vontade de enganar um ideal superior” (Deleuze, 1976, p. 84). A vontade artística tem sua “verdade” muito própria, ela é em si mesma uma vontade de enganar, ou uma “elevação” a essa vontade, a uma “vontade artística que é a única capaz de rivalizar com o ideal ascético e a ele opor-se com sucesso”:

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. [...] 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 (Deleuze, 1976, p. 84).

Mas, como observa ainda Deleuze, com isso, 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 (Deleuze, 1976, p. 85).

Esse movimento envolve já, decerto, o funcionamento de toda uma nova imagem do pensamento. Conhecimento, moral e religião, como os três momentos, ou os três elementos do ideal ascético, dão então lugar a uma nova tríade, uma tríade que encontra na vida não um novo ideal, mas um *forçamento*. A vida como força de provocação do devir e da afirmação: é esse o caráter da tríade que liga *pensamento, vida e arte*. É essa tripla aliança, essa nova trindade que resume a atividade crítica de Nietzsche e que ele opõe, criticamente, como saldo de sua crítica à antiga imagem do pensamento.

Uma “nova maneira de pensar” significa um pensamento afirmativo, um pensamento que afirma a vida e a vontade da vida, um pensamento que expulsa enfim todo o negativo” (Deleuze, 1976, p. 29-30). Por outro lado, um pensamento que se inspira artística-mente indica uma concepção do pensamento que não se define moralmente, que não é um sub-produto do reativo e da negação, mas que é atravessado, inclusive, pelo falso, que se abre, criativamente, mesmo às “potências do falso”. E, enfim, a vida é a principal tributária da condição artística (afirmativa e criativa) do pensamento: trata-se da vida pura, da vida em sua pura inocência, a vida não mais como produto reativo ela mesma, como travo amargo ou como fruto mofado, imagem declinante de si mesma, imagem reativa de sua própria atividade.

A crítica nietzschiana se perfaz ao realizar a passagem dessas três imagens da filosofia e do filósofo: filósofo-sintomatologista; filósofo-legislador e, enfim, filósofo-artista. Essa nova imagem do filósofo tal como preconizada por Nietzsche, como sendo um “filósofo do futuro” então assim se define:

O filósofo do futuro é ao mesmo tempo o explorador dos velhos mundos, cimos e cavernas, e só cria à força de se lembrar de alguma coisa que foi essencialmente esquecida. Essa coisa, segundo Nietzsche, é a unidade do pensamento e da vida.

Unidade complexa: um passo para a vida, um passo para o pensamento. Os modos de vida inspiram modos de pensar, os modos de pensamento criam modos de viver. A vida *ativa* o pensamento, e o pensamento por sua vez *afirma* a vida (Deleuze, 1965, p. 18).

Esse, que seria o “segredo da filosofia”, segredo pré-socrático por excelência, uma vez que se acha perdido desde sua origem, está então para ser “descoberto no futuro” (Deleuze, 1965, p. 19), através desse filósofo do futuro, que é também, em seu sentido cósmico e profundamente anti-kantiano e anti-dialético, um visionário e um adivinho. Será esse, nas palavras de Nietzsche, afinal “o sentido da vida” revelado por ele:

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 os 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 (Nietzsche, *O nascimento da filosofia na época trágica dos gregos*, apud Deleuze, 1976, p. 83).

2.5

Por uma nova imagem do pensamento

Estamos em condições de medir como a radicalização da idéia crítica na filosofia de Nietzsche culminará numa profunda reformulação de nossa concepção do que é pensar. Mas, de início, devemos ser justos com o real aporte de Nietzsche ao pensamento filosófico: a grandeza da crítica nietzschiana está, primeiramente, em permitir identificar aquilo mesmo que ela critica, em evidenciar toda uma formação, um edifício filosófico e um sentido que vige até ele. Todo esse conjunto, essa grande construção histórica à qual será possível chamar já agora, com Deleuze, de “imagem dogmática do pensamento” é, enquanto um conceito possível, com *sentido*, também uma fabricação nietzschiana, uma concepção que se deve a Nietzsche. São os movimentos e a velocidade imprimida por Nietzsche ao pensamento filosófico que renovam-no a ponto de fazer com que, diante de sua força transformadora e do novo lugar que ele apresenta, alguma coisa subitamente envelheça e seja deposta de sua antiga posição (ou, em termos nietzschianos: *perca seu antigo sentido e valor*). Nietzsche *investe* diferentemente a filosofia. Concebe-a com um alcance e uma tarefa radicalmente novos e, dentre estes, a função crítica se destaca. Mas uma mudança implica sempre um deslocamento: a filosofia não poderá mais ocupar a mesma posição de antes. E é isso, a rigor, o que marca profundamente o saldo crítico da filosofia nietzschiana: uma mudança de ambiente, um ar novo, uma nova possibilidade (um “pensamento ao ar livre”, dirá Deleuze).

A partir de Nietzsche, diz-nos Deleuze, não se pensa mais como antes. Mas, sobretudo, porque o “elemento” do pensamento mudou e porque o pensamento é ele mesmo submetido a uma condição de inédita problematização: no sentido inverso ao habitual, é tomado ele mesmo como problema e não, simplesmente, como o instrumento por excelência para a resolução dos problemas: é esse o verdadeiro sentido a orientar a sua crítica, o fundamento de uma nova e efetiva crítica. E a essa condição de que o pensamento, afinal, responda por seus próprios desígnios, por sua própria orientação (antes simplesmente definida como uma direção natural e necessária voltada para um objeto e para a revelação objetiva da verdade em relação a esse objeto), Deleuze denominará, justamente, de *imagem do pensamento*.

A imagem do pensamento é descrita por Deleuze ao mesmo tempo como um conjunto de traços e de pressupostos que configuram e possibilitam uma certa forma de pensar, mas, sobretudo, a permanente (mesmo que inconsciente, involuntária, inconfessada) problematização de todo esse conjunto na história da filosofia. Trata-se de uma construção dobrada, ou um paralelismo, ao mesmo tempo a atividade do pensamento e os valores e pressupostos aos quais ela responde e dos quais depende fundamentalmente. Nesse caso, a imagem do pensamento deve ser entendida segundo duas possibilidades. Na imagem dogmática, o pensamento é abstratamente afetado pela verdade, por um objeto exterior que ele procura conhecer, que o orienta na qualidade de um fim almejado, mas que ele acredita reunir formalmente, e conforme certos elementos que o antecipam em sua possibilidade de reconhecimento. Na imagem diferencial, por outro lado, esse elemento exterior ao pensamento não é pressuposto formalmente, ele não guarda qualquer afinidade com o pensamento. Ao contrário, ele exerce uma violência sobre as faculdades. É o elemento que efetivamente força o pensamento a pensar. No caso de Nietzsche, diremos tratarem-se das *forças*. São elas que, no caso, impõem tal *forçamento*, que obrigam à atividade do pensar.

Assim, esse conceito de “imagem do pensamento”, na verdade jamais tematizado por Nietzsche em sua obra, representa, com efeito, não apenas um saldo final de seu pensamento, mas alguma coisa que toca a condição mesma da atividade filosófica. Após a crítica nietzschiana a isso que Deleuze chama de *imagem clássica* ou *imagem dogmática do pensamento*, em favor de uma imagem diferencial, de um pensamento da diferença (ou de um pensamento que ao menos de direito não se presume a si mesmo, e que, ao contrário, toma a si mesmo como um primeiro problema), vemos que uma questão antes mais ou menos entrevista no campo filosófico, ou, se preferirmos, uma questão mais ou menos negligenciada, torna-se a mais atual dentre todas, torna-se agora repentinamente impositiva: “*o que é a filosofia?*”. Questão enfrentada por Heidegger, por Deleuze e Guattari e por tantos outros no último século, questão que requisita, portanto, os maiores pensadores de nosso tempo: ela enraíza-se na filosofia de Nietzsche e, de algum modo, “responde” à sua filosofia, à crise crítica e de criação que essa filosofia impõe a todo o pensamento filosófico. Fruto da desestabilização de toda a imagem anterior do pensar, essa questão visa agora a determinar a nova consistência e as novas funções da atividade filosófica diante da completa

redefinição que ela sofre pelas mãos de Nietzsche. O que é, *ainda*, a filosofia? Como observa Deleuze, numa crítica a alguns dos “novos filósofos” franceses, não se trata então de mostrar por que não somos nietzschianos, mas por que, ao contrário, o somos ainda tão pouco... Pouco nietzschianos, porque incapazes, inábeis, ou mesmo simplesmente covardes em fazermos jus às imensas possibilidades filosóficas descortinadas por Nietzsche, em levarmos adiante essa revolução criativa que Nietzsche prefigurara para a filosofia.

A filosofia de Deleuze não faz exceção a essa exigência. Ao tematizar o pensamento, ao fazer do pensamento um de seus problemas principais, ela é, por isso mesmo, já profundamente nietzschiana.

Mas como medir a mudança nietzschiana? Onde centrar o foco dessa mudança, para daí poder melhor aferir o que sua capacidade transformadora atinge? Parece-nos que o ponto principal, do qual se deduzem os demais, está na diferenciação estabelecida entre *pensar e conhecer*. Essa distinção não se fazia dentro da concepção clássica. Ou bem pensar e conhecer eram a mesma coisa, ou o conhecer deveria ser tomado como o resultado esperado da atividade do pensamento: o fim pressuposto para a atividade do pensamento é sempre o conhecimento de algo, não se pensa senão para poder conhecer. Nietzsche, no entanto, parece introduzir entre os dois termos uma cisão fundamental, eles nem significam a mesma coisa, nem são a continuidade natural, funcional de um no outro. Com isso, ganhamos um problema espinhoso, entramos em um território bastante inóspito: afinal, pelo que então devemos identificar o pensamento nesse momento em que os dois termos se dissociam: *o que seria pensar quando pensar não é conhecer?*

Esse movimento parece inverter os sinais tradicionais da imagem clássica do pensamento: inicialmente nos é dado crer que o pensamento seria a instância ainda negativa, indefinida, irrealizada ou primária de um necessário processo de conhecimento: o pensamento tateia, ele é um conhecimento ainda desorientado. Agora, parece-nos já que o conhecimento, em relação às múltiplas possibilidades do pensamento, se coloca como um resultado precipitado, interessado, pré-fixado e, na verdade, condicionado até, por um desejo ou uma vontade, cujo interesse maior, como Nietzsche não cessa de demonstrá-lo, não é tanto propriamente conhecer, mas sim dominar... A partir do filósofo alemão, o conhecimento não pode ser descrito como a realização ideal e objetiva de uma vontade de saber

(julgada simplesmente a partir dos “fins da razão”...), mas todo o conhecimento especulativo é na verdade marcado pela orientação imposta a ele por um “querer”:

É claro que o pensamento nunca pensa por si mesmo, como também não encontra, por si mesmo, o verdadeiro. A verdade de um pensamento deve ser interpretada e avaliada segundo as forças ou o poder que o determinam a pensar, e a pensar isso de preferência àquilo. Quando nos falamos da verdade ‘simplesmente’, do verdadeiro tal como é em si, para si, ou mesmo para nós, devemos perguntar que forças escondem-se no pensamento daquela verdade, portanto, qual é o seu sentido e qual é o seu valor (Deleuze, 1976, p. 85).

É um circuito, ou uma circulação nova que Nietzsche então nos apresenta, e ela também se marca por uma inversão crítica. Ao circuito com caráter finalista “pensamento-verdadeiro”, Nietzsche oporá uma circulação genética: “vontade de poder-pensamento”. É por essa razão, diz Deleuze, que a filosofia de Nietzsche privilegiará, em detrimento do verdadeiro, os conceitos de *sentido* e *valor*. Pois são esses os verdadeiros móveis do pensamento. Ou antes, são eles que permitem “pensar” o pensamento, interpretar e avaliar o que exprime e o que quer um pensamento. Pois já não basta que o pensamento encontre-se ainda com a verdade, e que a filosofia seja ao mesmo tempo a reflexão, a metodologia e a taxonomia das formas desse encontro. Aliás, sobre isso, cumpre dizer que é formar uma imagem muito simplória da filosofia de Nietzsche a de vinculá-lo, em tom acusatório, às formas apenas reativas do relativismo e do irracionalismo. Nietzsche nada tem de irracionalista e sua filosofia não parece, na verdade, jamais querer barrar a pretensão da verdade como uma das tarefas do pensamento. O pensamento para Nietzsche, e não há maiores dificuldades em demonstrá-lo em seus textos, continua a manter uma ligação estrita com a verdade. No entanto, o real problema não está aí, mas sim, no valor da verdade que encontramos, assim como em seu sentido. Que verdade temos, e que verdade, efetivamente queremos ou necessitamos? É essa a questão que se apresenta quando a verdade é submetida a uma vontade. É isso que Nietzsche quer dizer quando diz que em relação a toda verdade, ela só pode aparecer enquanto tal se a “queremos” como verdade:

Ora, não há verdade que, antes de ser uma verdade, não seja a efetuação de um sentido ou a realização de um valor. A verdade como conceito é sempre indeterminada. Tudo depende do valor e do sentido do que pensamos. Temos sempre as verdades que merecemos em função do sentido daquilo que concebemos, do valor daquilo em que acreditamos (Deleuze, 1976, p. 85).

Como aponta Deleuze, o Nietzsche crítico qualifica ou valora mesmo a posse da verdade. Apenas a condição de se evidenciar o verdadeiro não é suficiente enquanto trabalho de pensamento. O pensamento, e é este fundamentalmente o espírito da radicalização crítica em Nietzsche, deve mostrar-se um permanente crítico também da própria verdade. Trata-se, no espírito genealógico da pesquisa nietzschiana, de se perguntar: é uma verdade interessante ou desimportante? Ou ainda, uma verdade *baixa* ou *alta, nobre* ou *vil*? Qualidades que nos fariam reapreciar a verdade, pesar seu valor. E, enfim, que qualidade ou valor marca esta ou aquela verdade, e por que preferimos esta àquela? Em suma, o que Nietzsche diz, ou permite dizer, é que a própria verdade, o conceito de verdade, é uma fabricação: ele pode então ser encontrado ou produzido aqui e ali; a dificuldade não está propriamente no “acesso” e nas condições de acesso à verdade, cuja fabricação é incessante pelo pensamento. Mas, visto essa presença até certo ponto ordinária da verdade, nossa pesquisa do verdadeiro não deveria se orientar, justamente, por estes outros valores que a qualificam?

Em Nietzsche, os conceitos de sentido e valor, portanto, qualificam nossa relação com a verdade e com o pensamento. Eles extraem do pensamento um *tipo*, da verdade, uma *tipologia*. O pensamento, assim como a verdade, são frutos de uma determinada vontade, e a vontade é ela mesma expressão de um tipo:

A teoria do pensamento depende de uma tipologia das forças. E aí, mais uma vez, a tipologia começa por uma topologia. Pensar depende de certas coordenadas. Temos as verdades que merecemos, de acordo com o lugar onde colocamos nossa existência, a hora em que estamos despertos, o elemento que freqüentamos (Deleuze, 1976, p. 90).

O conceito de verdade só se determina em função de uma tipologia pluralista. E a tipologia começa por uma topologia. Trata-se de saber a que **região** pertencem tais erros e tais verdades, qual é o seu **tipo, quem** os formula e os concebe (Deleuze, 1976, p. 87).

Em resumo, trata-se sempre de relacionar o pensamento *com o que ele pressupõe*.

Com isso, desvinculamo-nos, em especial, da concepção abstrata que marcava o conceito de verdade na imagem dogmática. Submeter o pensamento a uma tipologia, fazer dele o produto de uma relação de forças significa considerá-lo sob uma perspectiva absolutamente material, considerá-lo a partir da atividade de forças reais, da relação que se estabelece *efetivamente* entre elas, ou seja,

segundo as condições não de uma experiência possível, mas de uma experiência real. Deleuze ressalta essa diferença crucial entre as duas imagens:

O mais curioso nessa imagem do pensamento é a maneira pela qual o verdadeiro é, aí, concebido como universal abstrato. Nunca se faz referência às forças reais que **fazem** o pensamento, nunca se relaciona o próprio pensamento com as forças reais que ele supõe **enquanto pensamento**. Nunca se relaciona o verdadeiro com o que ele pressupõe. Ora, não há verdade que, antes de ser uma verdade, não seja a efetuação de um sentido ou a realização de um valor. A verdade como conceito é totalmente indeterminada (Deleuze, 1976, p. 85).

O pensamento implicará, ao contrário, sempre o encontro com forças reais. É a partir dessas forças que se produzem pensamentos e verdades, mas sobretudo que se atestam o valor e o sentido próprio a cada um deles. Mas assim, então, transcendentemente considerados, os dois conceitos de “sentido” e de “valor”, acabam por reorientar por completo nossa forma de pensar.

A imagem dogmática do pensamento ancorava-se, segundo Deleuze, em três pressupostos essenciais: *ela considerava a condição de uma “naturalidade” do pensamento*; e isso queria dizer que o pensamento devia ser entendido, ao mesmo tempo, como uma atividade natural, e naturalmente orientada para o verdadeiro (“Dizem-nos que o pensador, enquanto pensador, quer e ama o **verdadeiro** (veracidade do pensador); que o pensamento, enquanto 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 então pensar “verdadeiramente” para pensar com verdade”; Deleuze, 1976, p. 85); que, no entanto, em sua pesquisa, no seu encaminhar-se para o verdadeiro, *o pensamento encontra obstáculos que o fazem perder-se de sua correta direção. O grande adversário do pensamento, nesse caso, é o erro*: o erro é um extravio que sobrevém de fora ao pensamento, e que se explica por forças sempre exteriores ao próprio pensamento:

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 enquanto tal, das forças exteriores que se opõem a ele (Deleuze, 1976, p. 85).

É preciso então que o pensamento encontre os meios de retomar sua correta orientação, de superar os obstáculos que se interpõem entre ele e a verdade. Esse terceiro elemento pressuposto é o que permite fazer do pensamento uma atividade corretamente orientada, que permite “pensar bem”, ou seja, o *método*:

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 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’ (Deleuze, 1976, p. 85).

Esses três elementos cingem uma imagem de direito do pensamento: o *pensamento*, de direito, *quer e pensa* a verdade; o *erro*, de direito, é aquilo que se interpõe entre o pensamento e o verdadeiro (“O conceito de erro exprimiria então, de direito, o que pode acontecer de pior ao pensamento, isto é, o estado de um pensamento separado do verdadeiro”; Deleuze, 1976, p. 86). O *método*, enfim, é o procedimento que, de direito, virá livrar o pensamento dos equívocos em que ele incorre.

Para Deleuze, essa orientação caracteriza a condição transcendental presente na crítica nietzschiana (historicamente, o ponto que ainda explicitamente o ligaria à tradição do kantismo ou do pós-kantismo). O aspecto transcendental contido nesse tema, o compromisso de se buscar precisar mais uma vez um “*quid jûris*” não é recusado por Nietzsche. Para Deleuze, a crítica nietzschiana se marca por uma certa retomada de um problema colocado anteriormente, Nietzsche retoma a questão num certo prosseguimento dessa mesma tradição da filosofia crítica: “Mais uma vez, Nietzsche aceita o problema tal como é colocado de direito” (Deleuze, 1976, p. 86). Trata-se agora, no entanto, de algo mais: de avaliar uma configuração, uma *imagem* pré-formada do pensamento, e seu real valor, *de direito* (o *sentido* do que se pode conhecer e o *valor* do que se conhece). Os conceitos de que Nietzsche se vale – de *valor* e de *sentido* – permitem, justamente, perspectivar essa mesma questão, também em sua legitimidade *de direito*, mas segundo um ponto de vista muito diverso daquele adotado anteriormente, pelas demais filosofias críticas.

Em primeiro lugar, o conceito de valor, como dizíamos, deve sempre qualificar uma verdade: toda verdade é sempre alta ou baixa, vil ou nobre, etc. Mas,

com isso, temos que o grande adversário do pensamento não é, em absoluto, o erro, mas uma “má” verdade, uma verdade de baixa extração, ou, em outras palavras, uma *tolice*. O que se opõe de direito ao pensamento é sobretudo um traço interno, um desvio de função, a sua contínua produção de verdades desimportantes:

[...] o estado negativo do pensamento não é o erro. A inflação do conceito de erro na filosofia testemunha a persistência da imagem dogmática. De acordo com esta, tudo o que se opõe de fato ao pensamento tem apenas um efeito sobre o pensamento enquanto tal: induzi-lo ao erro. O conceito de erro exprimiria então, de direito, o que pode acontecer de pior ao pensamento, isto é, o estado de um pensamento separado do verdadeiro. [...] Mas, justamente, o caráter pouco sério dos exemplos correntemente invocados pelos filósofos para ilustrar o erro [...] bastam para mostrar que esse conceito de erro é apenas a extrapolação de situações de fato, elas próprias pueris, artificiais ou grotescas. Quem diz $3 + 2 = 6$ senão a criança numa escola? [...]. O pensamento, adulto e atento, tem outros inimigos, estados negativos muito mais profundos. A *tolice* é uma estrutura do pensamento enquanto tal – não é uma maneira de se enganar, ela exprime de direito o contra-senso no pensamento. A *tolice* não é um erro, nem um tecido de erros. Conhecem-se pensamentos imbecis, discursos imbecis que são feitos inteiramente de verdades; mas essas verdades são baixas, são as de uma alma baixa, pesada e de chumbo. **A tolice e, mais profundamente, aquilo de que ela é um sintoma: uma maneira baixa de pensar.** Eis o que exprime de direito o estado de um espírito dominado por forças reativas. 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. Nietzsche, em luta contra o seu tempo, não pára de denunciar: quanta baixaza para poder dizer isso, para poder pensar aquilo! (Deleuze, 1976, p. 86).

Mas se o conceito de erro pode ser assim esvaziado é porque, de direito, não se critica o erro sem criticar também toda uma determinada concepção de verdade. E não se critica a ambos sem que se quebre todo um circuito, sem que se altere fundamentalmente a imagem pressuposta para a relação entre os dois conceitos. Com o erro, já se critica também toda a imagem que ele pressupunha por detrás de si e, nesse caso, é em especial a própria verdade que não é mais (ou não foi jamais, diria Nietzsche...) algo da ordem de uma *revelação*, de uma *remissão*, nem está ligada à posse de qualidades inatas ou de categorias *a priori* em um sujeito. A tese da não-naturalidade da verdade no pensamento é então complementada por uma posição ainda mais antitética à anterior; a verdade é, ao ver de Nietzsche seja uma pura fabricação, seja uma criação imposta. O contrário, em todo caso, de uma posse “natural”, ou à qual o pensamento tenderia de direito:

A verdade não é algo que esteja dado para ser descoberto e encontrado; é algo que *tem que ser criado* e que empresta seu nome a um *processo*, mais ainda, a uma incessante vontade de subjugação: impor verdade como um *processus in infinitum*, um *determinar ativo*, não um tornar-se consciente de algo que fosse ‘em si’ firme e determinado. Isto é uma palavra para a ‘Vontade de Poder’ (Nietzsche, 1978, 9[91]).

E, se não é o conceito de erro, mas sim o seu baixo valor que apresenta o *fracasso* de um pensamento, e se, tampouco, por outro lado, o conceito de verdade pode ainda encarnar o objetivo último do pensamento, vemos que o pensamento rompe sua dependência formal em relação ao verdadeiro e se confunde, necessariamente, com outras forças. Criar envolve uma atividade complexa e então mesmo as “potências do falso”, as categorias da arte concorrem para essa atividade de criação: “nossos pensamentos mais elevados levam em conta a influência exercida pelo falso; mais ainda, nunca renunciam a fazer do falso um alto poder, um poder afirmativo e artístico que encontre na obra-de-arte a sua efetuação, sua verificação, seu devir-verdadeiro” (Deleuze, 1976, p. 86). Dessa forma, o que se quer indicar, no fundo, e que marca a ampla renovação nietzschiana de nossa imagem do pensamento, é a condição de uma profunda complexificação, o pensamento e a verdade são ao final o produto e o efeito de um continuado e complexo jogo de forças (“... a nova imagem do pensamento implica relações de forças extremamente complexas”; Deleuze, 1976, p. 90).

Tal desenvolvimento desafia, ainda, centralmente o terceiro dos elementos pressupostos pela antiga imagem: a noção de método. O método é o instrumento e o procedimento qualificado para permitir uma reunião, uma passagem, um encontro em um circuito fechado, segundo certas condições de conexão ou de síntese (contigüidade, causalidade, semelhança, etc) postuladas previamente. Ele ordena as condições que possibilitam a ligação de um ponto a outro, entre uma origem e uma meta, entre o pensamento e o verdadeiro, segundo uma linearidade e uma continuidade pressupostas de direito. Mas, na verdade, o método é ele mesmo qualificado por esse ambiente de clausura, e assume, com isso, um caráter acima de tudo negativo e dissuasivo (“O método, em geral é um meio para nos impedir de ir a tal lugar ou para garantir a possibilidade de sairmos dele (o fio do labirinto)”; Deleuze, 1976, p. 90): o método limita a experiência e interdita a experimentação.

A complexificação da atividade do pensamento, a idéia de que pensar envolve um ambiente diferencial e a entrada em cena de múltiplas forças aponta já, por outro lado, para uma completa impotência da acepção tradicional do método. A complexificação contida em uma concepção pluralista e perspectivista da verdade, ou em uma concepção genealógica que interpreta e analisa forças em relação ou em choque não pode ser reduzida às posições demasiado pontuais cobertas, de direito, pelo método. Este pressupõe, como modelo, uma operação de reconhecimento e “uma boa vontade do pensador, ‘uma decisão premeditada’” (Deleuze, 1976, p. 89). A complexificação, por outro lado, só pode exigir uma preparação, uma seleção, um adestramento: uma *Cultura*. Numa filosofia pluralista, segundo Deleuze, o método deve dar lugar então a uma nova *paideia* (“não um método, mas uma **paideia**, uma formação, uma cultura”; Deleuze, 1976, p. 90).

Mas a Cultura seria já um “fim” para a filosofia? Deveríamos assim entender esse como o resultado final da revisão crítica nietzschiana da imagem do pensamento? Nesse caso, seguindo outro dos comentários de Deleuze, - o que ele dedica a Kant - não deveríamos reconhecer ainda uma comunhão última de projetos entre os dois filósofos alemães? Pois afinal, Kant, diz-nos Deleuze, considerava a cultura como um fim, ou antes, considera fins da cultura que são os próprios fins da razão: “Kant define a filosofia como a “ciência da relação de todos os conhecimentos com os fins essenciais da razão humana”, ou como “o amor que o ser racional experimenta pelos fins supremos da razão humana”. E, segundo Deleuze, “os fins supremos da razão formam o sistema da Cultura” (Deleuze, 1986, p. 11). Essa coincidência final com o kantismo não frustraria justamente a hipótese deleuziana de uma “crítica total” nietzschiana? Essa convergência final não desfiguraria a tese de um “avanço” da filosofia crítica com Nietzsche para além do ambiente do kantismo? Não se permanece, afinal, em um mesmo ambiente da filosofia como crítica da Cultura (interpretação, aliás, bastante corrente do sentido da filosofia nietzschiana)?

Na verdade, nesse ponto, devemos entender que a crítica nietzschiana, como é característico do movimento transcendental operado em seu pensamento, revela já uma segunda via, um *pars construens* próprio. É aí que, ao ver de Deleuze, ela alcança também toda sua importância (e também sua grandeza transcendental). É quando ela se abre para uma atividade de criação, ou seja,

quando ela responde a uma questão efetivamente genética, desligando-se, assim, da condição de mera intérprete da Cultura.

Nesse caso, devemos retomar os conceitos de sentido e de valor segundo um outro viés. O caráter transcendental da filosofia nietzschiana, como vimos, não se esgota em um projeto meramente negativo ou restritivo (ao contrário, o sentido do transcendental em Nietzsche é ele mesmo complexo, complexificado). É esse inclusive o traço ressaltado recorrentemente por Deleuze em seu comentário: se podemos dizer que Nietzsche aprofunda a crítica, que ele a inverte e a leva até o fim do que ela pode, é porque ele consegue afinal tocar um ponto não contemplado por Kant em sua crítica e que fora já objeto de uma prolongada discussão durante todo o período do pós-kantismo. Essa questão, de uma tematização genética ausente na filosofia transcendental (e que Deleuze aponta como a mais profunda e mais legítima questão transcendental), Deleuze acredita que é Nietzsche, e somente ele, quem a responde. E é esse, portanto, o traço diferencial presente em sua própria concepção do transcendental.

Ora, mas se cabe a Nietzsche recolocar adequadamente o problema transcendental fazendo com que ele avance a uma condição genética, ou mais do que isso, se é o próprio Nietzsche quem, com efeito, responde a essa questão genética, isso se deve ao fato de ser ele aquele que a coloca da forma mais precisa. É Nietzsche quem dá a essa questão a precisão e a consistência necessárias, ausentes nos demais filósofos transcendentais. E, como mostra Deleuze, a condição genética só tem sentido, só pode aparecer em toda sua força (e, sobretudo, em seu sentido e sua força transcendentais), quando postulamos uma condição de *não naturalidade do pensamento*. É essa característica que, em especial, requisita toda uma nova imagem do pensamento:

Ao colocar o pensamento no elemento do sentido e do valor, ao fazer do pensamento ativo uma crítica da tolice e da baixeza, Nietzsche propõe uma nova imagem do pensamento. Pensar nunca é o exercício natural de uma faculdade. O pensamento nunca pensa sozinho e por si mesmo; como também nunca é simplesmente perturbado por forças que lhe permaneceriam exteriores. Pensar depende das forças que se apoderam do pensamento. Enquanto nosso pensamento é ocupado pelas forças reativas, enquanto encontra seu sentido nas forças reativas, é preciso confessar que não pensamos ainda. Pensar designa a atividade do pensamento; mas o pensamento tem suas maneiras próprias de ser inativo, ele pode empenhar-se nisso inteiramente e com todas as suas forças (Deleuze, 1976, p. 88-89).

A recusa à concepção de uma naturalidade do pensamento, do pensamento entendido como um fato ou uma possibilidade “natural” parece ser então o elemento mais forte da crítica nietzschiana. Pois, por ela, o pensamento é algo que, de direito, poderá talvez jamais existir (os ecos dessa tese se encontram mais adiante em Heidegger: *nós não pensamos ainda...*). Mas sobretudo, segundo Deleuze, o que se quer dizer com isso é que nós não pensamos enquanto nosso pensamento estiver submetido ao domínio das forças reativas, e às ficções que permitem a elas triunfar: o pensamento deve ser “ativado” contra essas forças, contra o domínio das forças reativas, é esse o seu verdadeiro aspecto crítico, sua *tarefa*.

Diremos então que o aspecto genético da crítica nietzschiana só se determina verdadeiramente diante de tal condição de inaturalidade da atividade do pensamento. As implicações genéticas nela contidas parecem muito claras a Deleuze e elas dizem respeito, face à tal condição de inaturalidade, em especial à necessidade de determinar o que, ou que tipo de forças **forçam** o pensamento a pensar:

Esperamos as forças capazes de fazer do pensamento algo ativo e absolutamente ativo, o poder capaz de fazer dele uma afirmação. 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^a .. potência do pensamento. É preciso ainda que ele seja levado a essa potência, que se torne ‘o leve’, ‘o afirmativo’, ‘o dançarino’ (Deleuze, 1976, p. 89).

A filosofia de Nietzsche se determina aí com toda sua força: pois trata-se, ao mesmo tempo, de determinar como se ligam um aspecto ontológico (o do “ser” do pensamento), a um aspecto transcendental (em que condições se funda nosso pensamento), e ainda um aspecto político (que forças, então, impedem o pensamento de pensar livremente ou o forçam a pensar de maneira reativa? E por que? Por que o pensamento é sempre a presa fácil de tão duradouras ficções?). Para Deleuze, por sob todo esse movimento complexo, a idéia de Nietzsche é a de que as avaliações e as interpretações, em outras palavras, o uso crítico ou transcendental das noções de valor e sentido visa estabelecer, em especial, uma resposta adequada a esta questão genética: se o pensamento não é um ato natural, como levar o pensamento a pensar? Como *forçar* o pensamento a pensar? Se o pensamento não pensa por si mesmo, se o pensamento, enquanto tal, faz outras coisas que não pensar e, para tanto, deve ser forçado, quais são as suas efetivas (e

legítimas) condições de gênese? É somente aí que a questão genética pode encontrar todo seu sentido, se tornar uma questão transcendentalmente relevante.

Mas, dessa forma, face a tamanha inversão da antiga imagem, não cabem ilusões. Liberar o pensamento de sua antiga imagem, propiciar-lhe o encontro com novas forças é, talvez, o oposto de uma “boa nova”... Não se trata de uma liberação bendita, e talvez nem sequer desejável. Quando Nietzsche considera então que novas forças devem tornar o pensamento “ativo”, e que devem forçar o pensamento a pensar para além de sua imagem reativa, ele tem em vista, de fato, uma situação de violência: o pensamento deverá ser arrancado dessa antiga concepção. Deleuze procura evidenciar o caráter “político” contido nas teses de Nietzsche. O que Nietzsche quer é identificar no seio da cultura as forças que efetivamente forcem o pensamento a pensar, forças que permitam fazer homens livres (“homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do estado, da moral ou da religião”), ou “educar um povo de pensadores”... Assim, teríamos que a imagem do pensamento é, para Deleuze, ao mesmo tempo a semente de uma nova política, mas como uma nova “política” do pensamento: seria a isso mesmo o que Nietzsche apresenta como sua “grande política”?

É a uma longa história que Nietzsche então se contrapõe...:

O discurso filosófico nasceu da unidade imperial, através de muitos avatares, esses mesmos avatares que nos conduzem das formações imperiais à cidade grega. Mesmo através da cidade grega, o discurso filosófico permanece em uma relação essencial com o déspota ou a sombra do déspota, com o imperialismo, com a administração das coisas e das pessoas. [...] O discurso filosófico sempre esteve em uma relação essencial com a lei, a instituição, o contrato, que constituem o problema do Soberano, e que atravessam a história sedentária das formações despóticas às democracias. [...] Ora, se Nietzsche não pertence à filosofia, é talvez porque ele é o primeiro a conceber um outro tipo de discurso como uma contra-filosofia. Ou seja, um discurso antes de tudo nômade, cujos enunciados não seriam produzidos por uma máquina racional administrativa, os filósofos como burocratas da razão pura, mas por uma máquina de guerra móvel. É talvez nesse sentido que Nietzsche anuncia que uma nova política começa com ele (Deleuze, 2006, p. 327).

Uma filosofia contra o Estado? Seria esse, então, o resultado último do imoralismo e do ateísmo nietzschianos? A recusa a toda moral e a toda concepção moral do pensamento inspiraria sua crítica na direção desse alvo político último? Seria a “grande política” o principal efeito de uma nova imagem do pensamento? A crítica radical parece encontrar afinal o seu termo e a sua destinação: crítica

lançada contra o Estado, contra a moral, contra a religião, contra todo e qualquer poder ou valor instituído. Mas não teria sido o pensamento o instrumento ou o vetor por excelência desses valores, não é na subserviência mesma a esses valores que ele procurara fundar sua “imagem” inicial?

O pensamento toma emprestado sua imagem propriamente filosófica do Estado como bela interioridade substancial ou subjetiva. Ele inventa um Estado propriamente espiritual, como um Estado absoluto, que não é de modo algum um sonho, já que funciona no espírito. Daí a importância de noções como as de universalidade, de método, de questão e resposta, de julgamento, de reconhecimento ou de reconhecimento, de idéias justas, sempre ter idéias justas. Daí a importância de temas como os de uma república dos espíritos, de uma inquirição do entendimento, de um tribunal da razão, de um puro ‘direito’ do pensamento, com ministros da Justiça e funcionários do pensamento puro. A filosofia está penetrada pelo projeto de tornar-se a língua oficial de um puro Estado. O exercício do pensamento se conforma, assim, com os objetivos do Estado real, com significações dominantes, bem como com as exigências da ordem estabelecida. Nietzsche disse tudo a esse respeito em *Schopenhauer educador* (Deleuze; Parnet, 1977, p. 20).

E ao longo de seu curso, mesmo em seus momentos ditos “críticos”, vemos o pensamento encontrar novas maneiras de acomodar-se a esta imagem, de formular um discurso que se conjugasse, ainda, a esta imagem:

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. A ciência batizou-se de crítica porque fazia comparecer diante dela os poderes do mundo, mas a fim de devolver-lhes o que ela lhes devia, a sanção do verdadeiro tal como ele é em si, para si ou para nós (Deleuze, 1976, p. 87).

Mas surge então, como cumulação do caráter crítico da filosofia nietzschiana, a verdadeira “tarefa” do pensamento, a de redefinir-se em seu caráter genético e em seu alcance. A necessidade, afinal, da própria transmutação do pensamento em direção a uma nova imagem do pensamento e a um novo elemento (e, nesse caso, talvez devêssemos considerar, ao contrário, que não é a “grande política” o resultado prático e político de uma nova imagem do pensamento, mas, inversamente, que é uma nova imagem do pensamento a nossa verdadeira e necessária “grande política”):

Não pensaremos enquanto não nos forçarem a ir para onde estão as verdades que fazem pensar, ali onde atuam as forças que fazem do pensamento algo ativo e afirmativo. Não um método, mas uma paidéia, uma formação, uma cultura. [...] Cabe a nós irmos para lugares extremos em horas extremas, nas quais vivem e

levantam-se as verdades mais altas, as mais profundas, os lugares do pensamento são as zonas tropicais, freqüentadas pelo homem tropical. Não as zonas temperadas, nem o homem moral, metódico ou moderado (Deleuze, 1976, p. 90-91).