

MARGINANDO A LEITURA DELEUZEANA DO TRÁGICO EM NIETZSCHE

POR LUIZ B. L. ORLANDI*

Ao retomar certos pontos do encontro de Gilles Deleuze (1925-1995) com a idéia de trágico em Nietzsche (1844-1900), pretendo apenas salientar o quanto ainda hoje perdura a dificuldade de com ela estabelecer uma aliança sensível à radicalidade do seu recado. Mas como o desdobramento dessa tarefa exigiria mais do que pode a presente intervenção, eu simplesmente a esboçarei na conclusão, assinalando sua pertinência com base em alguns lembretes que fiz à margem da leitura deleuzeana. Quais são os vetores dessa dificuldade? Resumidamente falando, trata-se de levar a afirmação da diferença, da diferenciação, do devir, para além do privilégio de oposições que correm o risco de manter dentro de limites figurativos o alcance ontológico do pensamento plástico-e-conceitual de Nietzsche¹.

Quando esse pensamento é contido ou disciplinado nas camadas imediatamente visíveis, figurativas, de sua dramaturgia filosófica, estamos em face de uma estratégia reducionista da complexidade da sua concepção do trágico. É possível que uma tal estratégia vise colocar a obra de Nietzsche à disposição de um gosto dominante em nossa mais recente contemporaneidade, um gosto ligado ao que se dissemina como maneira comum de viver, de ver, sentir, pensar, agir etc. Qual seria essa maneira comum? Que gosto seria esse? Que ponto de vista põe a contundência nietzscheana a serviço desse reducionismo mais próximo da nossa atualidade?

O problema das alianças.

Mas antes de perguntar por alguns traços da atual redução figurativa, indicarei brevemente aquelas “alianças perigosas” já tratadas por Deleuze, alianças que, segundo ele, tergiversaram a respeito da idéia de trágico em Nietzsche.

Noto, primeiramente, que Deleuze não escreve uma introdução ao seu quarto livro, o de 1962, *Nietzsche e a filosofia*². Assim, não somos avisados logo de início sobre aquilo que o autor pretende explicitamente fazer nessas páginas; não nos dá um aviso prévio sobre a ação teórica visada pela obra. E como não se trata de desvendar a interioridade do autor ou suas intenções ocultas, fico explorando a conexão possível entre idéias ali tratadas com outras agitadas em outros textos, até que algo apareça como capaz de explicitar um critério de avaliação e, portanto, a pretensão do trabalho. Além das funções “inventiva” (o



Friedrich Nietzsche

1- Assim, quando me contento com a oposição de Dioniso a Sócrates, ligando o primeiro ao privilégio da aparência e o segundo ao da essência, estou praticando uma limitação figurativa. Com efeito, ao fazer isso, eu deixo de considerar algumas coisas que me levariam para além desse oposicionismo. Eu me esqueço, por exemplo, de indagar acerca de implicações de certas linhas intensivas do pensamento nietzscheano, como aquelas que percorrem dramatizantes perguntas capazes de clivar e crivar o acidental ou acontecimental: como? quando? onde? por que? quem?; nesse percurso interrogativo, elas laboram, ao mesmo tempo, a imanentização da essência; e, assim fazendo, elas acabam por efetuar uma transmutação conceitual, pois, em última instância, afirmando o devir e o ser do devir, elas nos forçam a ver algo mais na aparência, mas não para nos deixar aí à mercê desta ou daquela oposição, daquela entre o múltiplo e o uno ou outra qualquer.

2- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962 (NPh). *Nietzsche e a filosofia*, tr. br. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976 (NF).

destaque de um problema essencial a respeito de um autor, mas esquecido ou maltratado pelos pósteros) e “criativa” (a elaboração de um novo conceito correspondente àquela essencialidade), um livro, segundo carta de Deleuze a Arnaud Villani, deve cumprir também uma “função polêmica”, isto é, não um mero escrever contra, mas a tentativa de não reincidir sobre uma insistente insuficiência³.

Então, quando perguntamos pela função polêmica da obra, é na conclusão que a resposta surge nos seguintes termos: “tentamos neste livro romper alianças perigosas” (*NPh*, 223; *NF*, 162). Para Deleuze, Nietzsche andava, então, muito mal acompanhado; suas idéias achavam-se por demais misturadas a outras que não incentivavam seu vulcanismo. Já não era o caso de livrá-las da idiotia nazista, pois essa tarefa já fora de certo modo levada a bom termo. Deleuze é contemporâneo de outras aventuras filosóficas. Cerca de dez anos antes, Merleau-Ponty, interpretando ou ruminando a experiência do que para ele era “inaceitável” em face de certos “acontecimentos”, já denunciara algumas “aventuras da dialética”⁴, ao mesmo tempo em que prosseguia tecendo e revendo sua inserção na fenomenologia.

Em outro platô é Deleuze que se preocupa com algumas misturas filosóficas. Na filosofia então praticada ele vislumbra “vigor e vivacidade”, mas também “perigos para o espírito”. O cuidado, aqui, é não imaginar um Deleuze praticando uma espécie de policiamento discursivo ou de patrulhamento ideológico. Ao contrário, há perigo para o espírito, isto é, para o pensamento, toda vez que o pensar se acalma em demasia, deixando de contrair os constantes avisos de que é preciso experimentar, questionar sempre. Ele acha estranhas certas junções, coisa aparentemente inesperada num pensador tão sensível ao que germina nos encontros. Sensível aos encontros, é certo, mas não necessariamente cúmplice de todas e quaisquer coalescências conceituais, mormente aquelas que, sem problematizar os princípios do co-funcionamento, da impregnação mútua ou do roubo co-produtivo, caracterizam-se por promoverem submissões intoleráveis, como ocorreu a partir de imperialismos, como ocorre entre os anéis da serpente financeira atual ou, em escala astronômica, quando Andrômeda passa a engolir galáxias vizinhas. Acha estranhas algumas associações de “ontologia e antropologia”, de “ateísmo e teologia”, ou certas “combinações”, como a tentada entre “Marx e os pré-socráticos” etc.

Concretamente, do ponto de vista que inspira sua retomada de Nietzsche, o que lhe parece inaceitável é uma atmosfera intelectual que, em “proporções variadas”, realiza misturas de “um pouco de espiritualismo cristão, um pouco de dialética hegeliana, um pouco de fenomenologia”, e tudo isso, além de certo kantismo, somado a um “pouco de fulguração nietzscheana”. E coisa ridícula para ele é ver alguns dos misturadores irmanados na celebração do “ultrapassamento da metafísica” e até mesmo na festa funerária que se compraz com a “morte da filosofia propriamente dita”. Em resumo, a mistura que Deleuze execra na “filosofia atual”, aquela do ambiente que o sufocava então, era justamente a de porções de “nietzscheanismo, hegelianismo e husserlianismo”.

Como jogar melhor?

Ele quer romper essas alianças. Não, obviamente, em função de uma exegese que, extrapolando seu estatuto de instrumento necessário ao historiador da filosofia, visse a si própria como capaz de brandir um



Gilles Deleuze

3- Cf. Arnaud VILLANI, « Méthode et théorie dans l'oeuvre de Gilles Deleuze », *Les Temps Modernes*, N° 586, 1996, pp. 142-154.

4- Maurice MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, (1953-1954), Paris, Gallimard, 1955, p. 7, 273-313.

impossível Nietzsche em estado puro. Trata-se, isto sim, de construir com Nietzsche uma nova aliança. Trata-se de bem estudar os seus textos, de levar em conta conquistas da exegética, mas imaginando a cada instante aquele pensador como capaz de estar conceitualmente fora daquelas combinações duplamente inaceitáveis: inaceitáveis tanto do ponto de vista do jogo expressivo-conceitual mais propriamente nietzscheano quanto do ponto de vista que inerva os esforços daquele que, pensando junto, pratica um jogo que se julga capaz de entrar em interessantes intersecções com aquele junto ao qual ele se sente bem. “Imaginamos Nietzsche”, diz Deleuze, “retirando sua aposta de um jogo que não é o seu” (*NPh*, 223; *NF*, 162).

Ora, subtrair Nietzsche de um jogo que não é o dele não significa deixá-lo simplesmente na reserva, ou como acervo bibliográfico eternamente disponível. No presente caso, temos agora diante de nós um jogo deleuzeano que se apresenta como capaz de jogar bem num espaço em que também se joga o jogo nietzscheano. Não é à toa que Deleuze conta com Nietzsche, Espinosa e outros num espaço de idéias intervenientes, num “espaço ideal”, como diz ele, no qual ocorre um trabalho “clandestino” em “solidão absoluta”; absoluta, porque não é a solidão de um eu subjugado ou costurado por enredos subjetivos, mas absolutamente “povoada” tanto pelo caos quanto por ser a de um pensar levado por “algo que se passa entre” esses filósofos, algo que se passa em “velocidades e intensidades diferentes”, algo que vem a destilar-se numa expressividade outra⁵.

Se alguém pretende acionar um critério que lhe permita avaliar ou aquilatar a cada página se esse duplo jogo está sendo bem jogado, sugiro que ele recorra não apenas aos originais interpretados mas também à constelação conceitual interpretante e, mormente, à idéia espinosana do aumento do poder de ser afetado. Graças a um tal critério, ele descortinará como bons, interessantes, aqueles encontros que aguçam uma problemática capaz de imantar os que se encontram, enleando-os produtivamente em dinamismos de instigação recíproca, de modo que os co-participantes tenham aumentado seu poder de ser afetado e, portanto, sua própria potência de pensar e de dar o que pensar. Mas é preciso, também, não esquecer a dupla face irônica e humorística de um tal critério: é que sua estrita aplicação acaba envolvendo o examinador no jogo, de modo que ele sentirá imediatamente a pressão do problema de saber se ele próprio está jogando bem lá dentro, ou se está à margem do jogo examinado ou, ainda, excessivamente por fora.

O pensamento trágico lapidando seu problema.

A coisa se complica um pouco mais quando se pensa no apuro em que alguém se encontra quando começa a jogar um jogo que o afeta como algo a ser inovado, mas para cuja inovação ele próprio não dispõe ainda daquilo tudo de que precisa. Nietzsche viveu uma tal situação em sua primeira obra, razão pela qual pode-se dizer que, nela, o pensamento trágico não encontrou ainda seu modo próprio de lapidar o problema a que ele corresponde.

É justamente sob a rubrica “o problema da tragédia” que Deleuze, no § 5 do primeiro capítulo de *Nietzsche e a filosofia*, resume o esquema que ainda retém o Nietzsche de *O nascimento da tragédia* (*NT*) no círculo de uma cultura trágica marcada por Kant, Schopenhauer, Wagner, a dialética hegeliana e o cristianismo. Leitores e exegetas da obra de Nietzsche sabem que essa prisão cultural não é absoluta. O § 6, intitulado “a evolução de Nietzsche”, também mostrará que mesmo em *NT* afloram pontos pelos quais o próprio filósofo subverterá esse esquema.

É uma tal situação teórica que mantém o pensamento nietzscheano do trágico em estado de problema precariamente controlado, de problema que, embora tratado, permanece escapando das linhas de força de um questionamento que já se delineia, mas que não encontrou ainda sua razão suficiente, digamos. Pode-se dizer, com palavras de Nietzsche, que se trata de um problema não posto em seu “justo lugar”, ou seja, de um problema não conectado a “pressupostos” efetivamente inovadores e nem pensado

5- G. DELEUZE e Claire PARNET, *Diálogos*, Paris, Flammarion, 1977. Nova edição, 1996, pp. 21, 22; 13. *Diálogos*, tr. br. de Eloísa Araújo Ribeiro, SP, Escuta, 1998, pp. 23, 24; 14.



Retrato de Kant por Schnorr von Carolsfeld (1789)

ainda “em relação com os problemas a ele atinentes”⁶.

Ao lermos o § 5 de *NPh* sentimos tratar-se realmente de um grave problema para o pensamento nietzscheano, porque, para vir a dizer-se descobridor do trágico⁷, ele precisará desvencilhar-se radicalmente das “três maneiras” que levaram a própria tragédia a “morrer”. Digo desvencilhar-se radicalmente, pois ele terá de superar, inclusive, a originalidade de sua própria maneira de estar imbuído da cultura trágica então dominante. A primeira morte da tragédia, a “euripideana”, teria ocorrido pela “dialética de Sócrates”; a segunda, pelo “cristianismo”; a terceira é atribuída aos “golpes conjugados da dialética moderna e de Wagner em pessoa”, pois este, em certo momento, teria concorrido para deprimir a música em drama (não trágico) musical. Vejamos um resumo dessa configuração.

Cheiro de dialética nos princípios e na figuração.

Se o cristianismo e a dialética são incapazes de “viver, compreender e pensar o trágico”, o *Nascimento da tragédia* não se livrou ainda do perigo de matar dialeticamente a tragédia, pois, conforme a autocritica presente em *Ecce homo*, a obra “tem cheiro indecorosamente hegeliano”⁸ ou, como Deleuze lê em francês, “cheira a hegelianismo de uma maneira bastante escabrosa”. Apesar do cheiro, há uma distinção: Nietzsche se distingue graças à “maneira pela qual são aí concebidas a contradição e sua solução”. Mas essa distinção, diz Deleuze, não é suficiente, não impede a continuidade do odor, pois “a contradição e sua solução continuam desempenhando o papel de princípios essenciais” (*NPh*, 12; *NF*, 9).

Onde estariam funcionando esses princípios em o *NT*? Em três conexões: entre a *unidade primitiva e a individuação*, entre o *querer e a aparência*, entre a *vida e o sofrimento*. Do funcionamento da contradição exala algo como um “testemunho contra a vida”, uma “acusação” à vida, de modo que esta deve ser “justificada, isto é, redimida do sofrimento e da contradição”. Donde a presença nessa obra de uma “sombra de categorias dialéticas cristãs: justificação, redenção, reconciliação”. Talvez não seja o caso de perguntar se essa caracterização é fiel à noção propriamente hegeliana de contradição, pois o que aí interessa é Nietzsche estar dela impregnado, mas à sua maneira. A rigor, esse enquadramento cultural é “semi-dialético, semi-schopenhaueriano”, como dirá mais adiante Deleuze (*NPh*, 15; *NF*, 11) referindo-se aos parágrafos de *EH* dedicados ao *NT*.

Como esses princípios são figurados em o *NT*? Como eles aí “se refletem”? Eles se refletem na “oposição” *Dioniso/Apolo*. Mas é preciso estar atento a esse respeito, pois, embora essa oposição reflita a contradição, Dioniso e Apolo “não se opõem como termos de uma contradição, mas, sobretudo, como duas maneiras antitéticas de resolvê-la: Apolo, mediatamente, na contemplação da imagem plástica; Dioniso, imediatamente, na reprodução, no símbolo musical da vontade” (cf. *NT*, §§ 5, 16, 17). Enquanto Apolo, como diz Nietzsche, é o “triunfo do sofrimento do indivíduo pela glória radiosa com a qual ele envolve a eternidade da aparência” (*NT*, § 16, Dioniso é

6- NIETZSCHE, rascunhos (constantes de ed. de Erich Podach) do § 3 do 3º cap. de *Ecce homo* (1888), tr. br. de Paulo C. de Souza, SP, Comp. das Letras, 2000, p. 125, nota 36.

7- NIETZSCHE, *Vontade de potência*, tr. fr. de Geneviève Bianquis, Paris, NRF, IV, 534. Cf. *NPh*, 12 n. 2; *NF*, 9, n. 28.

8- NIETZSCHE, *Ecce homo* (1888), sobre o *NT*, 1, tr. br. de Paulo C. de Souza, SP, Comp. das Letras, 2000, p. 61.

o “retorno à unidade primitiva”, o que “destrói o indivíduo, arrasta-o no grande naufrágio e o absorve no ser original”. Assim, se Dioniso “reproduz a contradição como dor da individuação”, é também ele, todavia, que “a resolve num prazer superior, fazendo-nos participar da superabundância do ser único e do querer universal”.

Pois bem, como a oposição Dioniso/Apolo se mantém como soluções antitéticas, a questão, agora, é a da “resolução” dessa antítese: como transformá-la numa “unidade”? Deleuze cita uma passagem de *A vontade de potência* (IV, 556): “no fundo, esforcei-me apenas por adivinhar porque o apolinismo grego teve que surgir de um *subsolo* dionisiaco; porque o grego dionisiaco teve necessariamente que tornar-se apolíneo” (*NPh*, 13, nota 3; *NF*, 10, nota 33). Assim, a tragédia ática, que aparece no início de o *NT* como engendrada pela “união” dos dois “instintos”, - o dionisiaco e o apolíneo, a “embriaguez” e o “sonho”, a arte da “música” e a arte “escultural” (*NT*, 1 e 8; cf. *NPh*, 62-64; *NF*, 51-52) -, vem a ser justamente essa “reconciliação, essa aliança admirável e precária dominada por Dioniso” (*NPh*, 13; *NF*, 10).

Isso quer dizer que Dioniso, esteticamente, é o “fundo do trágico”, é o “único personagem trágico”, o “deus sofredor e glorificado”, com o que a temática trágica gira em torno dos “sofrimentos de Dioniso”, sofrimentos da individuação, finalmente “resolvidos no prazer do ser original”. E mais: por ser dionisiaco, o coro é o “único espectador trágico”, aquele que vê Dioniso como seu “senhor e mestre”. E qual seria a contribuição estética de Apolo? Diz Deleuze: é ele que “desenvolve o trágico em *drama*”; é ele que “exprime o trágico num drama”. Como diz Nietzsche, “a tragédia é o coro dionisiaco que se distende projetando fora de si um mundo de imagens apolíneas”; e é “por irradiação” e no “decorrer de várias explosões sucessivas” que o “fundo primitivo da tragédia” vem a produzir a “visão dramática que é essencialmente um sonho”, podendo-se concluir, então, que “o drama é portanto a representação de noções e de ações dionisiacas”, vale dizer, “a objetivação de Dioniso sob uma forma e num mundo apolíneos” (*NT*, 8 e 10; *NPh*, 14; *NF*, 10).

Resumindo os grilhões que ferream a emergência do novo pensamento trágico, retendo-a no referido círculo cultural, temos, como diz Deleuze, “a contradição original, sua solução dionisiaca e a expressão dramática dessa solução” na plástica apolínea. Junta-se a esse esquema aquilo que, nas palavras de Nietzsche, vem a ser o “traço marcante” dessa cultura: a substituição da “ciência” por uma “sabedoria que fixa um olhar impassível sobre a estrutura do universo e procura apreender aí a dor eterna, onde, com terna simpatia, ela reconhece sua própria dor” (*NT*, 18; cf. *NPh*, 14; *NF*, 10).

Arejando a atmosfera.

Como já foi anotado, mesmo em sua primeira obra, Nietzsche rompe alguns elos dessa cultura que mata o que ele precisa pensar efetivamente como trágico. Esse elo entre contradição e dor precisa ser rompido sob vários aspectos. Embora ele insuffle a atmosfera dominante em o *NT*, “mil coisas afloram” nesse livro, “fazendo-nos sentir”, diz Deleuze, “a aproximação de uma concepção nova” capaz de arejar o



Apolo do Belvedere

ambiente, abrindo vãos de fuga em seu tecido. Que coisas são essas? Elas se conectam num entrelaçamento complexo de inovações. Temos, primeiramente, a insistente apresentação de Dioniso como o “deus afirmativo e afirmador”; concretamente, em vez de “resolver” a dor num prazer superior e suprapessoal, ele afirma a dor e dela faz o prazer de alguém”. Liga-se a esse caráter afirmativo o próprio modo de Dioniso “*metamorfosear-se* em afirmações múltiplas” em vez de só “dissolver-se no ser original” ou de só “dissolver o múltiplo no fundo primitivo”. Além disso, as dores que ele mais afirma são as do “crescimento”, em vez de ater-se à reprodução dos “sofrimentos da *individação*”. E, coroando esse circuito, Dioniso “afirma a vida para que a vida seja afirmada, mas não justificada nem redimida”.

Ora, o que impede haver em o *NT* a supremacia desse “segundo Dioniso [...] sobre o primeiro”? Em sua concisa resposta, Deleuze diz que o “elemento afirmador” é “sempre acompanhado” pelo “elemento suprapessoal”, e este acaba se beneficiando. Eis como Nietzsche diz isso ao explicitar o propósito da tragédia, quando se está sob a influência de Schopenhauer e de Wagner: “o indivíduo deve ser transformado num ser impessoal, superior à pessoa” (*Considerações extemporâneas*, III, “Schopenhauer como educador”, §§ 3 e 4). Em outras palavras, sob tal influência reduz-se a “afirmação da vida” a um “prazer que ultrapassa o indivíduo” e à dissolução do “sofrimento no seio do universal”. Quando Demeter aprende que poderá gerar Dioniso de novo, tem-se, diz Deleuze, um “pressentimento do eterno retorno”, mas este é como que abortado, pois tal “ressurreição é somente interpretada como ‘o fim da individuação’” (*NT*, § 10; cf. *NPh*, 14-15; *NF*, 10-11).

Como o “elemento afirmativo” não é ele próprio “extraído, exposto por si e liberado de toda subordinação”, as duas inovações que Nietzsche aponta em *EH* ao falar da sua primeira obra ficam aquém de um desenvolvimento mais radical. Essas duas inovações referem-se ao afirmativismo de Dioniso e ao destaque da oposição Dioniso/Sócrates, “mais profunda” que aquela, “dialética”, posta entre Dioniso e Apolo. Para se ter uma breve percepção do quanto essas inovações ainda estão grudadas ao que as atrapalha, basta ler a última nota do § I, 9 (*NPh*, 22-26; *NF*, 16-18), na qual Deleuze arrola cinco teses presentes em o *NT*, e que Nietzsche “abandonará ou transformará”: 1. Dioniso, interpretado nas perspectivas da contradição e de sua resolução, será efetivamente substituído por um Dioniso afirmativo e múltiplo⁹; 2. A antítese Dioniso/Apolo se atenuará em benefício da complementariedade Dioniso-Ariadne¹⁰; 3. A oposição Dioniso/Sócrates será cada vez menos suficiente e preparará a oposição mais profunda Dioniso/Crucificado¹¹; 4. A concepção dramática da tragédia dará lugar a uma concepção heróica. Assim, vem a ser insuficiente a inversão que fazia de Sócrates o “primeiro gênio da decadência”, levando-o a “opor a idéia à vida”, a “julgar a vida pela idéia”¹²; insuficiente, pois Sócrates, sublinha Deleuze, não é ainda aquele que se possa considerar como a mais forte “negação da vida”. Seu lugar será ocupado pelo crucificado, por Cristo, lugar não arrumado na primeira obra de Nietzsche, aquela que, só reconhecendo os valores

9- Tema presente ao longo do livro todo, particularmente no cap. V.

10- Tema da dupla afirmação contra a dialética negação da negação (cf. §§ V, 10, 11, 12).

11- Tema retomado em vários pontos, especialmente nos §§ I, 7 e 9.

12- Eis como Deleuze anota essa *inversão* a partir do § 13 de o *NT*: “enquanto em todos os homens produtivos o instinto é uma força afirmativa e criadora, sendo a consciência uma força crítica e negativa, em Sócrates o instinto torna-se crítico e a consciência criadora”.



Busto de Sócrates, Museu das Esculturas Clássicas, Vaticano.

estéticos, está como que autorizada a dispensar o cristianismo, pois este, não sendo “nem apolíneo, nem dionisiaco”, é posto como negação desses valores.

A esse respeito, lembremos apenas que Deleuze recolhe de outros textos de Nietzsche passagens suficientes para salientar seu desligamento de ranços dialéticos. É que o verdadeiro Dioniso nietzscheano não pode, como ocorre em o *NT*, limitar-se a resolver a dor, levando-a à unidade primitiva para, então, obter a alegria¹³. Isso é muito parecido com um canto popular religioso: ‘o meu coração é só de Jesus, a minha alegria é a santa cruz’. Em vez de opor-se dialeticamente a Cristo, disputando-lhe a função mediadora, o Dioniso nietzscheano livra-se dele e dessa função, passando a opor-se, isto sim, à própria oposição dialética. E como esse novo Dioniso se livra de Cristo? Não por meio de bombásticas bandeiras iconoclastas, mas por adesão ao ser enquanto agitação de novas perspectivas.

E como se articular a essa inovação? Trata-se de afirmar e apreciar a vida, não de negá-la e depreciá-la; de ver a laceração dionisiaca como símbolo imediato da afirmação múltipla irreduzível à reconciliação, não de ater-se à crucificação, à cruz, esse signo ou imagem da contradição e sua solução, vida submetida ao trabalho do negativo, contradição desenvolvida, solução da contradição, reconciliação dos contraditórios; trata-se de bem distinguir a intensiva ressurreição dionisiaca, intempestiva, com suas erupções de tempo aiônico, da extensiva ressurreição cristã, fonte ambígua de temor e consolo em face da expectativa do juízo final sobre o que se passou no tempo cronológico; praticar trans ou tresvalorações dionisiacas, isto é, reavaliações de valores, e não esperar a transubstanciação cristã; sofrer de superabundância e não de empobrecimento de vida; ver na própria existência ou no ser a santidade capaz de justificar até imensos ou monstruosos sofrimentos, e não tomá-los como caminho em direção à santidade.

Só como lembrete, devo assinalar que cada um desses pontos está em ressonância com o que poderíamos chamar de filosofia política deleuzeana. Anoto apenas a frase na qual seu conceito de linhas de fuga disputa com o de contradição a primazia de ajudar a pensar o social na complexidade dos seus devires e movimentos, e não apenas na configuração histórica das condições estruturais. Depois de declarar sua afinidade com o marxismo enquanto “análise do capitalismo e de seu desenvolvimento”, ele aponta o que seria uma das três “direções principais” de *Mil platôs*, obra escrita em companhia de Félix Guattari: “uma sociedade nos parece definir-se menos por suas contradições que por suas linhas de fuga, ela foge por todos os lados, e é muito interessante tentar acompanhar em tal ou qual momento as linhas de fuga que se delinham”¹⁴.

Liberar o trágico de olho na liberação da diferença.

Como se nota, o que temos nesse § I, 7 de *NPh* é um relance da idéia nietzscheana de trágico em vias de se liberar de certo entulho ontoteológico. Pois bem, pensar a liberação do trágico nietzscheano vem a ser para Deleuze tarefa ligada a um trabalho ininterrupto. Com efeito, para captar seletivamente esse novo pensamento do trágico, separando-o do joio que lhe advém de alianças insuficientes na determinação de sua singularidade, Deleuze precisa poder articular noções nietzscheanas, neste caso as que asseguram uma inovação da idéia de tragédia, à sua própria trajetória filosófica de liberação da diferença, ou melhor, ao princípio ontológico que atravessa todos os seus textos e que se resume na afirmação da univocidade do ser como afirmação da diferenciação complexa.

Em outras palavras, amplia-se o alcance da expressão *problema da tragédia*, pois fica visível que a crítica deleuzeana a esta ou àquela aliança perigosa corresponde a um esforço positivo voltado para esse duplo objetivo: liberar o trágico entrosa-se num meio conceitual de liberação da diferenciação complexa. Nesse sentido, a expressão que cintila nesse duplo objetivo, e que resume esse mesmo parágrafo, é aquela que nos impele a pensar Dioniso nos termos de uma “**afirmação diferencial**” contra a negação

13- São passagens de *A Vontade de potência* (textos de 1884-1888) e de *Genealogia da moral* (1887) recolhidas no § I, 7, intitulado “Dioniso e Cristo” (*NPh*, 16-19; *NF*, 12-13).
14- G. DELEUZE, *Pour parler*, Paris, Minuit, 1990, 232; *Conversações*, tr. br. de Peter Pál Pelbart, RJ, Ed. 34, 1992, p. 212.



dialética e contra todo niilismo”. Essa expressão, presente nesse parágrafo do primeiro capítulo, vai ganhando garras conceituais ao longo do livro, garras que a conclusão desdobra e redobra numa tríade de duplas afirmações constitutivas do “sentido da filosofia de Nietzsche”: afirma-se “o acaso e a necessidade do acaso”, afirma-se “o devir e o ser do devir”; afirma-se “o múltiplo e o uno do múltiplo”. Desdobrada e redobrada, a afirmação diferencial, nomadizando-se pelos modos de ser, sentir e pensar, coloca-nos diante da “afirmação múltipla” (*NPh*, 225; *NF*, 163, 164).

Afirmação na essência do trágico.

Encontra-se aí, precisamente, a “essência do trágico”, o trágico pensado como “afirmação múltipla ou pluralista”. Os §§ I, 8 e I, 15 de *NPh* contraem esse tema de dois pontos de vista distintos: o das alternativas no plano das atitudes e das artes e aquele em que se confrontam maneiras de pensar.

Entre ambos, distendem-se linhas que tecem a inocência dionisíaca como jogo de afirmação da existência (§§ I, 9 e 10), jogo que implica o lance de dados (esse componente do “simbolismo” nietzscheano) como afirmação múltipla e do múltiplo, do acaso e da necessidade do acaso, do devir e do ser do devir, o que provoca uma recombinação das idéias de devir e de eterno retorno (§§ 11, 12 e 13); isso tudo torna urgente separar o simbolismo de Nietzsche daquele de Mallarmé (§ 14); e, após a sucinta apresentação do “pensamento trágico” (§ 15), impõe-se também apontar aquilo que em Pascal (1623-1662), Kierkegaard (1813-1855) e Chestov (1966-1938), tidos como “filósofos trágicos”, ainda os mantém, por várias razões, como “vítimas da aranha”, do “fio da interioridade”, fio que os enrola na “angústia, no gemido, na culpa, essas formas do descontentamento” e que os enleia num jogo demasiado humano, impedindo-lhes o acesso ao fio de metamorfose, a um “senso da exterioridade” aberto a esse “além-do-homem” que a cada instante germina diferenciações na imanência (§ 16).

Sem a pretensão de rerepresentar cada um desses pontos, vejamos como os §§ 8 e 15 entram em ressonância com eles na explicitação do trágico.

Afirmação ética e estética do trágico.

No § 8, a afirmação trágica opera numa dimensão ético-estética. Seu exercício deixa ver um perspectivismo objetivo, pois, “para cada coisa”, diz Deleuze, “será preciso encontrar os meios particulares pelos quais ela é afirmada, pelos quais ela deixa de ser negativa”, mesmo em se tratando de sofrimento, o que mostra a dificuldade dessa maneira de agir. Trata-se, a cada problema, de desencadear o “esforço e o gênio do pluralismo”, a “potência das metamorfoses”, a própria “dilaceração dionisíaca”.

Quando se desencadeia tudo isso, ninguém está livre de “angústia e desgosto”, mas o trágico nietzscheano não se encontra nesses efeitos e nem na “nostalgia da unidade perdida”; encontra-se na “multiplicidade” da própria afirmação, em sua “diversidade”. Por isso, Deleuze insiste em reafirmar que o trágico implica a “alegria do múltiplo”, a alegria “plural”, mas alegria que não resulta de “sublimação, purgação,

compensação, resignação, reconciliação”.

Contrastando a passagem IV, 460 de *A vontade de potência* com o § 22 de o *NT*, a respeito da relação de Nietzsche com Aristóteles, Deleuze salienta que, interpretada como sublimação moral ou purgação médica, a catarsis compreende o trágico como “exercício de paixões deprimentes e de sentimentos ‘reativos’”. Pensada como “fenômeno estético”, o que Nietzsche vê na tragédia é ser ela “imediatamente alegre” do ponto de vista da afirmação complexa; isso não quer dizer, obviamente, que, como “forma estética da alegria”, ela se reduza ao riso que acompanha negações ou besteiras brutais e idiotas. Como “franca alegria dinâmica”, a tragédia deixa, igualmente, de reduzir-se a uma concepção patológica de drama, ao “*pathos* cristão da contradição”, o que explicaria a crítica, em *Ecce homo* (“O caso Wagner”, 1), à perda do “caráter afirmador da música” e sua redução precariamente dramática.

Sentido da existência e jogo da inocência.

Como tratar com alegria aquilo que, pulsando no trágico, aparece como o mais grave problema da filosofia, o do “sentido da existência”? Apresentado como “comum” à “ideologia cristã” e ao “pensamento trágico”, esse problema pode, desde a sentença de Anaximandro, ser compreendido como pergunta pela “justiça”¹⁵. Em vez de ater-se a uma visão cristã-pecaminosa ou a uma visão criminosa da vida, Nietzsche encaminha sua indagação de modo a afirmar o caráter radicalmente inocente da existência. Para não ser mera ingenuidade, candura ou pureza de belas almas, a inocência aí pensada é própria de um “pluralismo”, é a que faz o “jogo da existência, da força e da vontade”, diz Deleuze, o jogo bem jogado quando nele vibra a afirmação complexa, quando a existência é nele “afirmada e apreciada”, quando a “força não é separada daquilo que ela pode” e quando a “vontade” não se confunde com a de um “sujeito” posto como “neutro, dotado de livre arbítrio”.

Inocência e eterno retorno.

O que aí se diz da inocência é dito em primeira aproximação. Mais radicalmente, na sua ilimitação, o jogo da inocência é o da “criança que joga”, é o de Aion, como diz Heráclito, ou seja, é o do “ser do devir jogando o jogo do devir consigo mesmo”.

Há uma afinidade entre esse jogo da inocência e o lance de dados que interessa a Nietzsche. Deleuze, no § 11, recolhe esta frase de *Zarathustra* (III, “No monte das oliveiras”): “deixem vir a mim o acaso, ele é inocente como uma criança”. O lance que lhe interessa é aquele que “afirma o devir e afirma o ser do devir”, jogo de lance único, capaz, portanto, de “afirmar o acaso”, estando a “afirmação de sua necessidade” na combinação fatal que os dados formam ao cair. Esse lançar nietzscheano é distinto daquele feito da repetição de vários lances, aquele em que o mau jogador põe uma combinação como “objetivo a ser atingido” e dispõe da “causalidade e da probabilidade” na tentativa aracnídea de “abolir o acaso” e de contar com a “finalidade”. Ao contrário disso, reencontramos a tríade de afirmações: no lançar nietzscheano, “a necessidade se afirma com o acaso no exato sentido em que o ser se afirma no devir e o uno no múltiplo”.

Junto com a idéia de devir, o jogo da inocência mobiliza ainda em sua radicalidade uma idéia de justiça: trata-se de afirmar a vida como “inocente e justa” e de “fazer do devir uma afirmação”, como Heráclito, mas sem qualquer rastro de negação do ser. O § I, 10 já acionara a perspectiva nietzscheana de reversão do platonismo na reativação do vínculo conceitual devir-ser: um “pensamento obreiro que afirma o devir” é articulado a um “pensamento contemplativo que afirma o ser do devir”, pensamentos “inseparáveis” de um “mesmo elemento, como Fogo e como Díké, como Physis e Logos”¹⁶.

Pois bem, é a propósito dessa dupla afirmação que Deleuze retoma a idéia

15- Anaximandro de Mileto (cerca de 610-547 a.C.), conforme a tradição doxográfica, é apontado como aquele que, desviando-se da concepção do seu mestre, Tales de Mileto (cerca de 625/4 - 546), para quem a água era constitutiva de todas as coisas, introduz o termo princípio **arché** - começo, ponto de partida, suprema substância subjacente etc.), determinando-o como **ápeiron** [o não limitado, o indefinido, o indeterminado]. A esse respeito, há um fragmento que aparece em anotações do neoplatônico Simplicio (530 d. C.), anotações originárias dos *Physikōn dóxai* (*Opiniões dos físicos*), escrito por Teofrasto (372-287) a pedido de Aristóteles (382-322). Cavalcante de Souza (*in Os pré-socráticos*, SP, ed. Abril, 1973, p. 22) ofereceu-nos a seguinte tradução do fragmento: “...Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo”. Rubens R. Torres Filho (*in Os pré-socráticos*, op. cit., p. 23), partindo da versão alemã dada por Nietzsche à frase de Anaximandro, versão presente no manuscrito concluído em 1873 da obra *A filosofia na época trágica dos gregos*, publicada postumamente em 1903, § 4, assim a traduz: “De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”. Essa mesma frase (aliás ausente da tradução br. feita pelo próprio Rubens de textos selecionados por G. Lebrun para o volume *Nietzsche*, SP, Abril, 1978) é assim traduzida por Ernildo Stein a partir da transcrição que Martin Heidegger (1889-1976), em *A sentença de Anaximandro*, fez da tradução alemã firmada por Nietzsche no mesmo § 4 de *A filosofia na época trágica dos gregos*: “De onde as coisas têm seu nascimento, para lá também devem afundar-se na perdição, segundo a necessidade; pois elas devem expiar e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo” (*Os pré-socráticos*, p. 25). Heidegger distingue tradução literal (as de Hermann Diels, por exemplo, de inspiração filológica) de tradução fiel, as “que falam a partir da linguagem da coisa em questão”. Ele inclui a tradução do jovem Nietzsche neste segundo caso, pois ele “mantém uma relação viva com os filósofos pré-platônicos”, mas considera suas interpretações “puramente convencionais, quando não superficiais” (p.26). Ao tratar da relação de Nietzsche com Anaximandro, a propósito do “problema da existência”, Deleuze (*NPh*, I, §9) não está preocupado em dar sua própria interpretação da sentença grega e nem, nesse ponto, tratar diretamente da idéia de princípio. Ele assinala, isto sim, que o modo como Nietzsche lê a sentença está marcado ainda por uma postura dialética que ele está

em vias de transpor. Ir além da sentença de Anaximandro é também ir além de Schopenhauer, pois este “é uma espécie de Anaximandro moderno”. Se o *Nascimento da tragédia* ainda os valoriza contra o cristianismo, é porque fazem da existência algo “criminoso”, portanto “culpável”, mas não “faltoso e responsável”. Mas, para ir além deles, Nietzsche terá de afirmar o “caráter radicalmente inocente” da existência. Cf. *NPh*, §§ 8, 9, 10.

16- Insinuada nesses termos, a questão da justiça aproxima-se da questão da jurisprudência, tal como indicada por Deleuze numa conversação com Negri, republicada em *Pour parler*. Ver nota 13.

17- Para se ter uma idéia desse percurso, e considerando apenas *NPh*, basta apontar alguns §§ formalmente dedicados à interpretação da idéia nietzscheana de eterno retorno: No **cap. I, § 12**, Nietzsche reverte o platonismo por afirmar o eterno retorno (**ER**) sem provocar a submissão transcendental do caos-devir; assim, é ultrapassada a função disciplinadora do círculo platônico, aquela de envergar o devir ilimitado ao impor-lhe o limite ou o modelo da idéia; assim disciplinados, devir e caos ficam a reboque de uma causalidade mecânica obscura e o próprio ciclo é reduzido a uma finalidade imposta de fora. Depois de compreender, no **§ II, 4**, a crítica de Nietzsche à ciência como necessidade de um diferir-se da identidade lógica, da igualdade matemática e do equilíbrio físico, e depois de assentar o **ER**, não como pensamento do idêntico, mas como pensamento sintético do absolutamente diferente, pensamento que “exige um princípio novo fora da ciência”, Deleuze, no **§ II, 5**, trata do **ER** em seu primeiro aspecto, o de “doutrina cosmológica e física”, momento em que ele aparece como “nova formulação da síntese especulativa” e tem explicitado o princípio de que depende; para tanto, Deleuze recorre à idéia de vontade de potência, definida no **§ II, 6**. O **§ II, 14** trata do segundo aspecto do **ER**, aquele em que, como “formulação da síntese prática”, ele é tomado como “pensamento ético” e duplamente “seletivo”: na primeira seleção, ele elimina da vontade o que cai fora de sua regra prática, segundo a qual trata-se de querer o que se quer de modo a também querer seu eterno retorno; na segunda, o **ER** está envolvido na radicalização do devir ativo quando, por ele e nele, a negação é transmutada em afirmação como qualidade da vontade de potência, de modo que entra no ser o que nele só pode entrar mudando de natureza. O **§ II, 15** resume as linhas pelas quais o **ER** deve ser pensado como “problema” complexo, pois: implica seu vínculo com a vontade de potência e, portanto, a questão do vínculo entre as próprias qualidades da vontade de potência, a negação e a afirmação; envolve-se com a possibilidade da transmutação como nova maneira de sentir, de pensar e de

nietzscheana de eterno retorno, mas cuidando para afastar de Nietzsche as fagulhas sopradas pela perspectiva da combustão total pelo fogo, do castigo e culpabilidade. Mantém-se a pergunta que justifica chamar Heráclito de pensador “obscuro”, mas não para dar crédito à besteira que nele aponta falta de clareza e distinção. Obscuro, sim, mas porque sua decisiva pergunta “nos leva às portas do obscuro: qual é o ser do devir?” Ou ainda: “qual é o ser inseparável daquilo que está em devir?” É a idéia de eterno retorno que aparece na resposta: “tornar a vir é o ser daquilo que devém. Tornar a vir é o ser do próprio devir. O eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser”.

A explicitação dessas assertivas demandaria um percurso mais longo por inúmeros textos¹⁷. Eu as anotei, apesar da dificuldade de efetuar aqui um tal percurso, para destacar aquilo que, - implicado no jogo da inocência, na própria essência do trágico, na transmutação liberadora do pensamento em pensamento trágico e no enlace do eterno retorno e da vontade de potência, - aponta para a necessidade de interrogar o que brilha no jogo de princípios que inerva a obra de Nietzsche.

Pensamento trágico e afirmação.

O tema do “pensamento trágico” está resumido no § 15 do cap. I de *NPh*¹⁸. Quando perguntamos por aquilo que o caracteriza, reencontramos a idéia de afirmação. Com efeito, compreender o “pensamento trágico” como “positividade pura e múltipla”, como “alegria dinâmica” é compreendê-lo como aquele que, por ser “afirmativo”, alija o “negativo”, não para emperrar-se burramente na oposição, mas para questionar criativamente e enveredar-se por toda uma “nova maneira de pensar”, aquela que, sem curtir culpabilidades, “afirma a vida e a vontade na vida”, diz Deleuze, “afirma a vida *sem reservas*”, sublinha Lebrun¹⁹. Essa vontade está presente na “feliz mensagem” de Zarathustra, onde recebe o nome de “libertador e mensageiro de alegria”, mas vontade que precisa estar atenta, justamente para não empacar na mera vingança niilista contra “Aquilo que foi”, esse “nome da pedra que ela não pode rolar”, diz Nietzsche²⁰.

O pensamento afirmativo é trágico porque, a rigor, trágica é a própria afirmação, esta qualidade da vontade de potência. E é trágica porque, envolvendo-se com o eterno retorno, ela afirma o acaso e a necessidade do acaso, o devir e o ser do devir, o múltiplo e o uno do múltiplo.

A rigor, vontade e afirmação entrosam-se como num jogo de princípios entrelaçados. Sabe-se que o termo “vontade” está envolto numa problemática “complexa”. Essa complexidade foi justamente grifada por Nietzsche em sua crítica ao modo como filósofos relacionavam essa palavra a algo acessível à consciência de si, a algo muito familiar, à coisa melhor ou mais conhecida do mundo, como se um eu tivesse acesso translúcido a uma vontade por dizê-la sua (minha). Ora, sabendo que um eu consciente de sua vontade não passa de um “efeito”²¹, Nietzsche mostra que o problema excede a apreensão que dele tem tanto o senso comum quanto a prepotência racionalista, de modo que o próprio termo ‘vontade’ precisa ser agravado por outro numa tentativa de se alcançar uma expressão exploradora da complexidade que instiga o pensamento, mas excede sempre a consciência que dela se tem: “**vontade**



Friedrich Nietzsche

de potência”, essa “essência da vida”, essência que, como “vontade de vida”, chega a manifestar-se “ativa e formadora”, diz Nietzsche, nas “funções mais nobres do organismo”²².

Vontade de potência como princípio: elemento diferencial e genético.

Aí está a resposta à pergunta pelo princípio da afirmação múltipla. A vontade de potência, diz Deleuze na conclusão, é esse princípio, “o princípio doador ou a virtude que doa” (*NPh*, 225; *NF*, 163, 164). Pois bem, afirmar ou negar são “qualidades” da vontade de potência, porque esta, segundo ele, opera no próprio vínculo das forças, diferenciando seus tipos ativo e reativo, tipos afirmados e/ou negados²³.

Para não deixarmos essas palavras em estado de generalidades abstratas, recordemos apenas que toda força, - entendida como “apropriação, dominação, exploração de uma quantidade de realidade” (*NPh*, § I, 2), - é também “objeto de dominação”, de modo que há sempre “pluralidade de forças” vinculadas, forças que estão “agindo e padecendo”. A complexidade desse vínculo, que de modo algum é dialético, aparece, inicialmente, com a idéia de “elemento diferencial”, o elemento que, “compreendido em cada força”, é aquele “pelo qual cada uma se conecta com outras”. Isso quer dizer que, estando cada força numa conexão essencial com outras, cada uma deve “*conter em si mesma a diferença necessária à afirmação da conexão*” essencial (*NPh*, § I, 3, eu grifei).

Ora, essa frase emaranha dois pontos a serem deslindados. Primeiramente, qual seria a essência da força, a diferença essencial que cada força contém em si mesma? Para Deleuze, “a essência da força é sua diferença de quantidade relativamente a outras forças”, diferença essa “que se exprime como qualidade da força”. Mas, em segundo lugar, aquela passagem da interpretação deleuzeana diz algo mais. Ao dizer que a diferença de quantidade é *necessária* à afirmação da conexão das forças, diferença que se exprime qualitativamente, Deleuze ainda não está apontando aquilo que, colado a esse necessário, seria *suficiente* para uma tal afirmação. Pois bem, o elemento que traz em si essa junção do necessário e do suficiente à afirmação da conexão das forças é, segundo a leitura deleuzeana de Nietzsche, o próprio ser, mas como vontade de potência²⁴. É esta o “elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético”²⁵. Explicitamente, Deleuze revela a vontade de potência como sendo aquele elemento do qual “decorrem ao mesmo tempo a diferença de quantidade das forças postas em conexão e a qualidade que, nessa conexão, cabe a cada força”. Com isso, ele está pensando a vontade de potência como “princípio para a síntese das forças”, para a “diferença e reprodução” delas e, por conseguinte, como princípio para o eterno retorno em seu duplo aspecto de síntese especulativa e síntese prática²⁶.

Por ter empregado a palavra *princípio*, Deleuze se vê obrigado a explicar-se, mormente porque Nietzsche não se sente bem com o excesso de generalidade dos princípios em relação ao que é condicionado por eles; generalidades são “malhas muito abertas”, pelas quais certamente escorre aquilo que se pretende “capturar ou reger”. Ora, como a vontade de potência não é uma generalidade desse tipo, cabe perguntar: por que seria ela um “bom princípio”? Mais precisamente: por que ela consegue “reconciliar o empirismo com os princípios”, constituindo mesmo um “empirismo superior”?

Para Deleuze, Hume já havia levado o empirismo a uma “potência superior”, porque concebeu relações “exteriores e heterogêneas aos seus termos”²⁷. Ele vê empirismo superior em Nietzsche, porque a vontade de potência aparece como “princípio”, mas “essencialmente *plástico*”, princípio “em metamorfose”. Que quer dizer isso? Essa plasticidade da vontade de potência é notada nas linhas que compõem a singularidade do seu estar junto com aquilo de que ela é princípio, linhas que não modelam, mas mapeiam, inspirando um novo modo de pensar. Ei-las: a vontade de potência “não é mais ampla do que aquilo que ela condiciona”; ela “se determina em

ser, retomando-se, assim, a questão da transmutação dos valores; finalmente, considerando que o devir é duplo (devir ativo das forças reativas e devir reativo das forças ativas) e considerando que o **ER** é o ser do devir, ele só pode ser pensado em sua seletividade e radicalidade como retorno do devir ativo, o que significa que só o devir ativo tem ser, donde o caráter duplo do afirmativismo dionisiaco: afirma plena e universalmente o ser do devir, mas o faz, seletivamente, ao afirmá-lo do devir ativo”. Finalmente, no **cap. V, § 12**, Deleuze resume a paisagem conceitual inteira de sua ligação com o pensamento nietzscheano do **ER** e da **Vontade de potência (VP)**, pois aí a implicação mútua entre ser e devir (e, portanto, o **ER**) está envolta no anel da dupla afirmação que desvia a **VP** do oposicionismo de sua qualidade negativa, uma vez que afirmar não é opor-se, mas “diferir”; assim, posta a “diferença” como “essência do afirmativo enquanto tal”, de modo que o eterno retorno será sempre retorno da diferença, entende-se porque a qualidade afirmativa da **VP** é aquela que a torna efetivamente apta a freqüentar o labirinto afirmado, o labirinto da própria diferenciação complexa. Seis anos depois, esse resumo ganha novos contornos e outras dimensões no livro de 1968, *Diferença e repetição*.

18- Digo resumido, porque, rigorosamente, a interpretação deleuzeana do pensamento trágico implica inúmeras passagens de sua obra explicitamente dedicadas a uma nova imagem do pensamento, a um pensar que se desvencilhe das armadilhas do “Mesmo, do Semelhante, do Análogo e do Oposto”, um pensar tornado capaz de pautar-se pela liberação da diferenciação complexa, ultrapassando os imperativos da quádrupla raiz da representação: “identidade do conceito”, “semelhança da percepção”, “analogia do juízo” e “oposição do predicado”, como se lê no cap. III de *Diferença e repetição*. Em *NPh*, “nova imagem do pensamento” é o tema do longo § III, 15. Cf. ainda *Proust e os signos* (já na edição de 1964): a conclusão da primeira parte (“A imagem do pensamento”); *Lógica do sentido* (1969), 12ª série; *Mil platôs* (1980): introdução e platô 12; *Pour parler* (1990): trechos “sobre Foucault”, “sobre a filosofia” e sobre “imanência”. *Que é a filosofia?*, especialmente “plano de imanência etc.

19- Gérard LEBRUN, “Por que ler Nietzsche, hoje?” (1980), in *Passeios ao léu*, SP, Brasiliense, 1983, p. 35.

20- *Assim falou Zaratustra*, 3ª Parte (1884), “Da redenção”. Na tr. br. de Mário da Silva, RJ, Civil, Brasileira, 1998, p. 172, a vontade é o nome do “libertador e trazedor de alegria”.

cada caso com aquilo que ela determina”; conquanto não seja idêntica àquilo de que é princípio, ela “não é separável” (pois, se o fosse, seria “abstração metafísica”) das “forças determinadas, de suas quantidades, qualidades, direções” (*NPh*, II, § 6).

Jogo da diferença na afirmação nietzscheana.

Quando Deleuze, ainda nesse parágrafo, diz que “o eterno retorno é a síntese da qual a vontade de potência é o princípio”, ele está redizendo a implicação mútua entre ser e devir. Mas é preciso cuidado para não niilizar a vertente afirmativa da vontade de potência, o que ocorre, por exemplo, quando a afirmação vira entrega de si a um Ser ou se pavoneia com o ser do homem, seja este o homem em geral ou o egozinho que se regozija com a reincidência de sua ridícula auto-referência. Então, cabe dirigir ao “empirismo de Nietzsche” uma pergunta assim direta: que quer essa vontade de potência? Ela quer, responde Deleuze, “afirmar sua diferença”; ela quer fazer de sua diferença um “objeto de afirmação” em seu “vínculo essencial com outra vontade”. Assim, no âmbito do princípio denominado vontade de potência, aparece a “diferença” como “objeto de uma afirmação prática inseparável da essência e constitutiva da existência” (*NPh*, I, § 4).

Mas é preciso nuançar essa resposta. Deleuze não autoriza reduzi-la à idéia de uma oposição entre vontades, redução possível quando imagino minha vontade afirmando contra outrem o que entendo ser minha diferença. É claro que a vontade de potência abriga um oposicionismo, dado que a “negação” é posta como uma de suas “qualidades” e dado que a “oposição” aparece como “essência do negativo”. Quando tomado por essa qualidade, vivo “opondo a vida à vida”, diz Deleuze, vivo negando “a vida em seu conjunto e, em particular, fazendo com que ela triunfe como reativa”. Posso, porém, articular-me a um uso tático da negação: é sem dúvida necessário dizer não ao peso dos valores dominantes, pois, caso contrário, não passo de um “funcionário da afirmação”, isto é, de um “asno” dedicado a “carregar e a assumir” o próprio intolerável. Contudo, para além do necessário *não* provisório e para além da própria negação daquilo que, em mim, me repõe no afirmativismo meramente funcional, há uma suficiência da afirmação envolvida consigo própria, afirmação que de modo algum deriva dialeticamente de uma dupla negação. É então que a afirmação brilha em sua paradoxal dimensão ontológica, pois, em vez de ter o ser como objeto, ela afirma de tal modo a si própria que o “ser” vem a ser “somente a afirmação em toda sua potência” (*NPh*, V, §§ 11 e 12).

Pois bem, havíamos anotado pouco antes uma frase apontando a diferença como objeto da afirmação. Estamos vendo agora uma íntima aproximação entre afirmação e ser. Deleuze pergunta: “em que sentido a afirmação é ela mesma o ser?”. Sua resposta envolve a afirmação consigo própria: “ela é o ser enquanto objeto de si própria”. Inversamente: o ser é “afirmação como objeto da afirmação”. Aproximando esta frase daquela que aponta a diferença como objeto da afirmação, vemos que diferença e afirmação fazem rodízio como objeto desse quebradiço ou labiríntico círculo afirmativo. Por isso Deleuze pode dizer que, enquanto “a negação *se opõe* à afirmação”, “a afirmação *difere* da negação”; é nesse diferir que a afirmação se eleva à potência pela qual a afirmação da afirmação não redunde em mera tautologia e nem se estende como duas afirmações distintas. Ao explicitar essa “dupla afirmação” como dupla potência de afirmar, Deleuze nos ajuda também a compreender porque a idéia de eterno retorno implica devir e ser do devir: como potência de “afirmação primeira”, como “Dioniso”, diz ele, a afirmação “é devir”; mas ela “é o ser” quando é ela “objeto de outra afirmação”; é esta segunda afirmação, é a noiva, é “Ariadne” que “eleva o devir ao ser ou que extrai o ser do devir”, com o que a primeira afirmação eleva-se à sua segunda potência. Dioniso e seu labirinto são símbolos do *devir* na afirmação primeira, assim como Ariadne, na segunda afirmação, é símbolo do *ser do devir* entendido como eterno retorno.

Podemos destilar esse apanhado nos seguintes termos: ao passo que a

21- NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* (1886), I, 19, tr. br. de Paulo César de Souza, SP, C. das Letras, 2000, p. 23. Cf. nota 50 do tradutor, p. 228.

22- NIETZSCHE, *Genealogia da moral* (1887), II, 12, tr. br. de Paulo César de Souza, SP, C. das Letras, 1999, pp.66-68.

23- Para uma visão concentrada de alguns textos nietzscheanos reunidos na perspectiva deleuzeana de conectar as noções de força e de vontade de potência, ver DELEUZE, *Nietzsche*, Paris, 1965, pp. 70-78. *Nietzsche*, tr. port. de Alberto Campos, Lisboa, Ed. 70, 1981, pp. 58-64, sem esquecer, obviamente, passagens como as indicadas na nota 17 ou o decisivo § II, 6 de *NPh*: “Que é a vontade de potência?”.

24- Deleuze ampara-se numa dupla frase de Nietzsche: “Quem, então, quer a potência? Questão absurda, se por si mesmo o ser é vontade de potência...” (*VP*, I, 204; II, 54; cf. *NPh*, 56, n.2).

25- É nesses termos que Deleuze interpreta, no parágrafo que estamos lendo (*NPh*, § II, 6), uma das passagens de *A vontade de potência* (II, 309), assim anotada por ele: “Esse vitorioso conceito de força, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um *complemento*; é preciso *atribuir-lhe* um querer *interno*, que eu denominaria a vontade de potência”.

26- Como assinalai na nota 17.

27- Cf. DELEUZE, “Hume”, in François CHATELET (dir.), *Histoire de la philosophie*, vol.4, *Les lumières* (le XVIII^{ème} siècle), Paris, Hachette, 1972, p. 67. (“Hume”, tr. br. de Guido de Almeida, in François CHATELET (dir.), *História da Filosofia*, vol 4, *As Luzes* (o século XVIII), Rio de Janeiro, Zahar, 1982, pp. 59-70). Esse tema da exterioridade das relações, tão importante para distinguir Hume no campo do próprio empirismo, está presente em inúmeras passagens do seu primeiro livro: *Empirisme et subjectivité* (*Essai sur la nature humaine selon Hume*), Paris, PUF, 1953: cf., por exemplo, pp. 109-113, 118, 120, 139. Na p. 96 esse tema se cruza com a posição da diferença como princípio fundamental desse empirismo elevado a uma potência superior.

“oposição é a essência do negativo enquanto tal, a diferença é a essência do afirmativo enquanto tal”; ao passo que a negação é “dor e trabalho da oposição que lhe é própria”, a afirmação é “gozo e jogo de sua própria diferença”. Como é que Deleuze leva a diferença, como diferenciação complexa, a jogar nesse duplo afirmativismo pós-dialético? Na afirmação dionisiaca primeira, aquela posta “como o múltiplo, o devir e o acaso”, a diferenciação joga porque o “múltiplo é a diferença de um e de outro”, porque “o devir é a diferença consigo mesma”, e porque “o acaso é a diferença distributiva, ‘entre todos’”. Apelando para conceitos que se firmarão em *Diferença e repetição*, poderíamos dar a esse primeiro lance do jogo da diferenciação complexa, lance *virtual*, o nome de *diferençação*, ao passo que *diferenciação*, estrito senso, seria o nome do segundo lance, o lance *atual*. Neste segundo lance, “a diferença é refletida na afirmação da afirmação”. Como a primeira potência de afirmação foi “redobrada” na segunda afirmação, a própria “diferença foi elevada à sua mais alta potência”, pois que o segundo lance afirmativo afirma o ser do devir, o uno do múltiplo e a necessidade do acaso. Nesse mútuo envolvimento do jogo, o que se tem é a *afirmação retornando* e a *diferença reproduzindo-se*. Deleuze lê o eterno retorno como “ser da diferença enquanto tal”, ser que é o tríptico modo do retornar: “retornar é o ser do devir, o uno do múltiplo, a necessidade do acaso”.

Mas onde estaria a vontade de potência como princípio disso tudo? Quando Deleuze diz que “o querer dionisiaco serve de princípio ao eterno retorno”, ele está dizendo que a vontade de potência traz em si o duplo aspecto da afirmação e da diferença. Mais ainda: ele diz que ela “produz e desenvolve a diferença na afirmação, que reflete a diferença na afirmação da afirmação e que a faz retornar na própria afirmação afirmada”. Mas como devo entender a vontade de potência para pensá-la como capaz disso tudo? Devo pensá-la, diz Deleuze, como “elemento diferencial”, como o disparador da diferenciação complexa (*NPh*, V, §§ 11, 12).

Questão de princípio e conclusão.

Disse anteriormente que Deleuze pensa o trágico nietzscheano no sentido da liberação da diferença, o que implica pensar a própria idéia de vontade de potência como elemento diferencial e o eterno retorno como um retornar tão seletivo que só retorna o jogo bem jogado no entrosamento da afirmação e da diferença. Apenas retorna, dirá Deleuze em *Diferença e repetição*, “a afirmação, isto é, o Diferente, o Dissimilar”, e não o “negativo”, o “Idêntico”, o “Mesmo e o Semelhante, o Análogo e o Oposto”, essas armaduras da representação, com as quais se defendem as “instâncias que jugulam a diferença”. Na partícula *se* daquilo que “eternamente *se* repete” Deleuze divisa o nevoeiro “das individualidades impessoais e das singularidades pré-individuais”, isto é, o labiríntico “sistema em que o diferente se refere ao diferente *pela* própria diferença”. O pensamento alcança o trágico, mas na dupla afirmação desse nevoeiro, ali onde tremeluz o campo problemático do seu nomadismo pela imanência. E Zaratustra alcança a grandeza do personagem trágico apenas quando perde sua própria “identidade e semelhança”, conseguindo, assim, ser o “precursor sombrio” do eterno retorno dionisiaco, onde a cada instante relampeja o “díspar”²⁸.

Essa última frase pode causar estranheza. Com razão, pois ela parece tomar como resolvida a complexidade de um duplo vínculo: entre Zaratustra e Dioniso e entre a transmutação e o eterno retorno. Também Deleuze reconhece o quanto é complexo esse nexos. Sem entrar nos detalhes de sua interpretação da sobrecarga simbólica contida em várias passagens do *Zaratustra*, resumirei apenas o modo como ele vê esse problema ao pensá-lo do ponto de vista de um entrosamento de princípios e, portanto, do ponto de vista de certa maquinaria conceitual atuante na história da filosofia.

O livro *Zaratustra* é certamente uma obra composta com tal arte que ela acaba por nos fazer pensar. Mas não apenas isso. Trata-se, a rigor, de uma tensão dramática *para* dar o que pensar em meio às linhas que suscitam novas maneiras de

28- *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, pp.380-383. *Diferença e repetição*, tr. br. de Luiz Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 466-470.



Dioniso

sentir e avaliar. Na sua densa atmosfera há uma troca sutil e suficientemente intensa entre duas grandes zonas de surpresas: a da visibilidade das condições dramatizantes e a do pensamento que ali vai pulsando no explícito de gestos e vozes e no implícito que tudo entremeia.

Pois bem, o que a leitura deleuzeana nos leva a entrever nessas zonas surpreendentes são linhas por vezes tênues que vão e vêm entre Zaratustra e Dioniso, justamente as linhas do vínculo que é preciso redizer. É como se a figuração dramática estivesse sussurrando: olhe, Zaratustra e *Zaratustra* inteiro são os participantes, são os agentes condicionantes daquilo que se tem de pensar e exprimir, daquilo que aqui não se esgota, de algo que constitui até mesmo a essência movente presente em tudo, em toda e qualquer coisa, mas que só ao pensamento é dado explorar, desde que ele, tornado também plástico, saiba conduzir seletivamente suas alianças com as coisas e com as potências emocionantes da arte. Assim,

Zaratustra pode aparecer até mesmo como “causa do eterno retorno”, mas por ser o veículo privilegiado das “condições” que efetuem o retornar complexo, esse do envolvimento mútuo entre afirmar e diferenciar; tais condições efetivam esse retornar, mas só este detém a potência de ter, como efeito de si próprio, o além-do-homem, esse traço de fuga pulsante no livro. No mesmo sentido, a “transmutação”, (isto é, o momento de “destruição ativa”, aquele em que se quebra a aliança entre “forças reativas e a vontade de nada”, convertendo-se esta para o lado da “afirmação” - *NPh*, 197-201; *NF*, 143-146), é igualmente “condição” da qual depende aquilo que a ela não se reduz, o “eterno retorno”, assim como o além-do-homem. Em suma, isso tudo equivale a dizer que Dioniso/Ariadne e eterno retorno dependem das condições encarnadas em Zaratustra e na transmutação, mas não se esgotam nessas encarnações.

Considerando esse vínculo entre a rede das condições e aquilo que, dela dependente, todavia a transvaza, Deleuze observa o entrosamento entre duas linhas genealógicas “desiguais”. Por exemplo, na linha-Zaratustra (linha afirmativa, mesmo no “não do leão”, mas não ainda inteiramente afirmativa, não ainda dotada do “sim da criança que brinca”), nessa linha, diz Deleuze, a dança, o riso, e o jogo operam como “potências afirmativas de transmutação”, ao passo que, na linha-Dioniso (onde a afirmação é inteira e a criança impera), dançar, rir e jogar operam como “potências afirmativas de reflexão e desenvolvimento”: se, com Zaratustra, “a dança transmuda o pesadume em leveza”, com Dioniso ela “afirma o devir e o ser do devir”; o riso, por sua vez, com Zaratustra, “transmuda o sofrimento em alegria”, ao passo que, com Dioniso, ele “afirma o múltiplo e o uno do múltiplo”; finalmente, o jogo de dados, com Zaratustra, “transmuda o baixo em alto”, ao passo que, com Dioniso, o jogo de

dados “afirma o acaso e a necessidade do acaso”.

Nesse feixe de arcos retesados entre Zaratustra e Dioniso, entre a “constelação do leão” e a “constelação do ser”, Deleuze observa um velho jogo de princípios. Nesse jogo, Zaratustra e sua dramaturgia operam como “*princípio condicionante*”, aquele que reina na exposição, aquele que “põe” a complexidade daquilo que retorna, mas que o faz “de maneira somente hipotética”. Por que hipotética? Porque, nessa exposição, há uma “conexão sintética” servindo de “hipótese ao retorno do mesmo instante”, mas essa vertente da síntese ocorre entre “causas” imbricadas umas com as outras e entre “instantes” que se cutucam mutuamente. Ora, Dioniso, o dionisiaco está aí implicado de outro modo: como “conexão sintética” também, mas “do instante consigo mesmo”, contraindo “presente, passado e porvir”, vínculo intensivo que “determina absolutamente seu nexos com todos os outros instantes”. Por isso, Deleuze diz que o dionisiaco está aí implicado como “*princípio incondicionado*”, como “princípio absoluto”, aquele que “funda o caráter apodítico e absoluto” do retornar complexo, princípio sem o qual seriam impotentes as condições em que Zaratustra figura e determina. Entre ambos, um pensar por conceitos no calor das emoções, uma densidade ontológica ondulando-se na variação expressiva (*NPh*, V, §§ 10-13 e Conclusão)²⁹.

Disse que Deleuze está recorrendo aí a um velho jogo de princípios. Trata-se de um dispositivo que opera também em outros escritos seus. Quando volta a falar do caráter seletivo do eterno retorno em *Diferença e repetição*, por exemplo, ele diz que só retorna “o *incondicionado*”, a diferenciação complexa; o que não retorna é “a condição”, seja esta a da “ação por deficiência” ou a do “agente por metamorfose” (*DR*, 378; *DRtr*, 465). Ainda em 1968, no estudo dedicado a Espinosa³⁰, ele trata da problemática transpassagem do “princípio” pela “hipótese” da qual se partiu ou do “pressuposto” que serviu para “descobri-lo”, problema que Espinosa enfrenta para chegar o “mais rapidamente possível” ao seu “princípio absoluto”, exigência a que deve corresponder seu “método sintético” e à qual se junta o problema de saber se, por ele mesmo, esse método nos leva a “compreender os princípios que ele supõe” (*SPE*, 121, 122, 145, n. 12). Em outro livro de Deleuze, também dedicado a Espinosa, reencontramos a operação em que a síntese joga com “um processo analítico acelerado”, servindo-se deste para, com a maior rapidez, “atingir o princípio de ordem sintética”, ou seja, para atingir uma “razão suficiente” que nos torne aptos para “conhecer também outras coisas”³¹.

Pois bem, o jogo entre princípio condicionante e incondicionado, entre Zaratustra e Dioniso, entre a linha dramatizada nas condições e hipóteses da transmutação e a linha intensiva de pulsação dos instantes aiônicos, esse jogo não está em ressonância apenas com aquele apontado em Espinosa. Deleuze sabe que Platão já nos incitava na direção desse jogo. Ele consiste em “partirmos de uma ‘hipótese’ para irmos, não a conseqüências ou condições, mas em direção ao princípio ‘an-hipotético’ do qual decorrem em ordem todas as conseqüências e condições”³². Quer dizer que Deleuze lança mão de um dispositivo platônico de entrosamento de princípios no próprio momento em que, com extrema dedicação, estuda Nietzsche e Espinosa, filósofos com os quais ele se encontra justamente numa perspectiva de reversão do platonismo? Sim. Mas o que parece abuso e até mesmo um platonismo deleuzeano pode ser visto como operação teórica justificável e, ao mesmo tempo, pode ser degustado como exercício de ironia, entendida esta como “arte dos princípios”, ficando o “humor” na posição de arte das “conseqüências” (*DR*, 12; *DRtr*, 27). Mas qual é o lance que reúne a justificação teórica e a ironia? É que Platão joga o seu grandioso jogo dos princípios na modalidade da transcendência, ao passo que Deleuze joga o jogo nietzscheano e espinosano na modalidade da imanência. Parece pouco, mas aí se concentra a reversão. E durante séculos a “tarefa pós-platônica por excelência” consistiu justamente em “buscar um princípio” que, do “ponto de vista do próprio participado”, tornasse “possível a participação” (*SPE*, 153-154).

Na imanência, Deleuze joga com Nietzsche o jogo do labirinto dionisiaco, esse da dinâmica, instável e variável pressuposição recíproca entre a potência afirmativa

29- Esse estado de pressuposição recíproca entre o pensar por conceitos e o pensar por emoções impregnou admiravelmente a apresentação teatral do “Prólogo” de *Zaratustra*, dirigida por Susana Pires, um dos eventos constantes do “Colóquio Internacional ‘O Trágico e seus Rastros’”, organizado por vários Núcleos e Programas da Universidade Estadual de Londrina (Paraná) e ocorrido entre os dias 6 e 9 de março de 2001.

30- DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression (SPE)*, Paris, Minuit, 1968.

31- DELEUZE, *Spinoza - philosophie pratique (SPP)* Paris, Minuit, ed. de 1981, pp. 152, 153.

32- *SPP*, p. 153 n. 6. A respeito da referência a Platão, ver *República*, VI, 509 c - 511 e. Após a divisão da linha em gênero visível e em gênero inteligível, segue-se, numa ordem que vai do obscuro ao claro, a divisão do primeiro em imagens (sombras e reflexos) e objetos representados (animais, plantas e obras de arte); em seguida, ao dividir o gênero ou mundo inteligível em dois segmentos, Platão distingue: primeiro, uma parte inferior, caracterizada pela necessidade em que a alma aí se encontra de, servindo-se dos originais do mundo visível como se fossem imagens, partir de hipóteses para chegar à conclusão; distingue, em seguida, uma parte superior que, graças a uma potência dialética capaz de atuar sem auxílio de imagens, mas tão-só por meio de idéias tomadas em si próprias, formula hipóteses tomadas como pontos de partida, como trampolins, para elevar-se ao princípio an-hipotético, ao princípio universal que independe das condições, podendo, em seguida, descer à conclusão e às conseqüências.

da diferenciação complexa e as condições de sua efetuação. Vimos alguns pontos suficientes para notar que Deleuze, girando com ironia o comutador dos princípios, procurou desligar Nietzsche do circuito das ditas perigosas alianças. Ora, a potência afirmativa e diferenciante, esse princípio incondicionado do pensamento trágico, é que parece encontrar-se hoje como que obnubilada, não precisamente no nível dos princípios, mas na facilidade humorística e digital de se levar esse incondicionado a conseqüências que tendem a obliterar seu alcance crítico, o que dificulta, como disse antes, a emergência ou pelo menos a percepção de alianças sensíveis à radicalidade do seu recado. Parece que um certo gosto dominante vem dando a esse princípio uma vistosa roupagem; é nesta que podemos notar um dos seus sintomas: o da afirmação de um si metamorfoseado em lamentável submissão ou em ridícula prepotência. É como se o Deus espinosano, é como se Dioniso, é como se o princípio incondicionado, é como se o nevoeiro das singularidades, é como se a diferenciação complexa, é como se tudo isso tivesse encontrado seu próprio espelho na auto-referência de um si, um si que não interroga o quanto sua alegre ou triste passagem pelas suas próprias máscaras é ritmada por um jogo que lhe escapa.

Que gosto seria esse? Seria o gosto exalado por aparelhos de intermediações entre a consciência e sua complacente ou odienta referência a si mesma? Um gosto que inclui risíveis traduções do retornar, como as que repetiriam comicamente o trágico mais ou menos assim: eterno retorno de mim mesmo às condições que promovam uma falta ou um excedente de mim mesmo. Arditamente conduzidas e a todo instante reconduzidas a esse tipo de versão do retornar, a essa divertida contenção do diverso, as séries dos eus ficam arrumadas em linhas de comunicações e trocas. O ardil desse comunicativismo parece consistir em levar cada eu, cada si, a viver com a impressão de ser pensado, visado, procurado, querido, bajulado, espelhado, biografado, noticiado, engrandecido, justicado, cuidado, venerado, agraciado, compreendido, aplaudido, cumprimentado, velado, representado etc., tudo isso e muito mais compondo mil espelhos para um neo-narcisismo, esse do eu exposto a mil e uma visgo-ofertas que acabam separando-o daquilo que sobrava ao velho Narciso, o tempo da perigosa contemplação de si. Perigosa, porque o espelho d'água podia virar *água viva* ou tremer revelando a fragilidade da fisionomia. Talvez não se trate mais da velha ilusão da identidade própria, mas da ilusão de não se ter qualquer poder, ou de se ter um poder absoluto de controle sobre a multiplicidade de suas exposições. Sou aliciado por linhas que me tecem como meu próprio inimigo ou aliado. Chego até mesmo a viver intensamente ao sabor das vagas de comunicações e trocas, acostumando-me aos tipos de satisfação ou insatisfação que elas propiciam, mas fazendo-o de tal forma que o eu ou o pedaço de eu capturado se sinta valorizado ou deprimido em sua ego-referência e chegue mesmo a esquecer que essas vagas são o próprio hífen, são o traço traçando sua vidinha, são as vias que enredam a ligação de cada eu grande ou pequeno consigo próprio.

Há uma frase de Schopenhauer que diz o seguinte: “todo homem é apenas a manifestação da própria vontade, nada pode ser mais insensato do que querer propositadamente ser algo diferente do que se é”. Essa frase, que um ponto de vista deleuze-nietzscheano poderia



Arthur Schopenhauer

criticar no nível dos princípios, é assim redimensionada por Bernardo de Carvalho num sentido de crítica ao gosto que anda chafurdando a diferenciação complexa. Naquela frase, ele vê “o contrário do que prescreve uma cultura baseada na exposição, na autopromoção e no marketing. Uma cultura em que a visibilidade de um autor, por exemplo, é suficiente para tornar invisíveis as mediocridades de sua autoria. Uma sociedade em que a impostura pública e o auto-engano recíproco substituem o autoconhecimento”³³, substituem, acrescento eu, o questionamento de si e do nevoeiro que o perpassa. O amargo dessas observações se coagula em duas perguntinhas: que acontece quando se estabelece uma aliança redutora entre o pensamento trágico e essa rede de comunicações e trocas? Que acontece quando se submete a diferenciação aos deslocamentos submissos ou prepotentes do eu contido ou promovido? Em contrapartida, é do próprio pensamento trágico que retorna sua constante e interessante pergunta: que alianças estabelecer para escapar dos dispositivos que hoje escancaram sua competência em administrar e controlar o diferir? Afirmar e fazer valer um diferir que escape das redes que o reduzem a uma diversão de si é um combate na imanência; esse combate pressupõe a presença intensiva do princípio diferenciante na pele dos encontros variáveis, de modo que estes, no provisório de suas oposições ao que há de intolerável, venham a disseminar transmutações de coisas e eus no sentido de novas maneiras de coexistir, de viver, sentir, pensar...



* **Luiz B. L. Orlandi** é Professor do Departamento de Filosofia da Unicamp, SP.

33- Bernardo de CARVALHO, “Cultura da infelicidade”, SP, jornal FSP, 18/07/2001.