LEOPOLDO GABRIEL THIESEN

**POR UMA ÉTICA TRANSITÓRIA
CRIAÇÃO ÉTICO-ESTÉTICA PARA ALÉM DA MORAL**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 18/12/ 2006.

BANCA

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (orientador)

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior. (membro)

Prof. Dr. Peter Pál Pelbart (membro)

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Júnior (membro)

Prof. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo (membro)

Prof. Dr. Paulo de Tarso Gomes (suplente)

Prof. Dr. Severino Antônio Moreira Barbosa (suplente)

Profa. Dra. Constança Marcondes Cesar (suplente)

DEZEMBRO/2006

UNIDADE BC
Nº CHAMADA TIUNICAMP
T347p
V EX
TOMBO BC 71592
PROC. 16.115-07
C D X
PREÇO 11,00
DATA 07/10/2007
BIB-ID 402460

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

T347p Thiesen, Leopoldo Gabriel
Por uma ética transitória: criação ético-estética para além da moral / Leopoldo Gabriel Thiesen. - - Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 3. Diferença (Filosofia). 4. Ética. 5. Estética. 6. Arte – Filosofia. 7. Filosofia contemporânea. I. Orlandi, Luiz B. L. (Luiz Benedicto Lacerda). II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Título em inglês: For a transitory ethics : ethical-aesthetic creation for beyond the moral

Palavras – chave em inglês (Keywords): Difference (Philosophy)
Ethics
Aesthetic
Contemporary philosophy

Área de concentração : Filosofia

Titulação : Doutor em Filosofia

Banca examinadora : Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, Oswaldo Giacóia Júnior, Peter Pál Pelbart, Hélio Rebello Cardoso Júnior, Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo

Data da defesa : 18-12-2006

Programa de Pós-Graduação :- Filosofia

T91047008

LEOPOLDO GABRIEL THIESEN

**para Rosana,
amiga e companheira**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
2006**

LEOPOLDO GABRIEL THIESEN

este trabalho resulta de um esforço compartilhado com muita gente
sendo assim, tenho imenso gosto em lembrar pelo menos alguns nomes entre tantos
e agradecer por entrarem em minha vida e fazerem parte dessa história
à Rosana, Estevan, Lucas e Tiago
pelo apoio, carinho e paciência
ao prof. Orlandi
pela orientação inspiradora e intensiva
mesmo nas situações e momentos mais inoportunos e inusitados
ao prof. Giacóia
pelas indicações precisas e preciosas
aos demais professores e funcionários do Instituto
pela dedicação, paciência e carinho
aos colegas
pelo divergir, resistir e partilhar
ao CNPq
pela confiança e apoio financeiro
aos amigos e aos não citados nominalmente
pois que já integram o natural do viver, do sentir e do pensar
muito agradecido!

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
2006

Sumário

Introdução	7
I - Por uma Ética da Transitoriedade	19
1.2 – Moral e criação ética: uma distinção própria de usos	19
II - Ética-estética: por uma Ética do Acontecimento	30
2.1 - Modos diversos de Operar no <i>Acontecimento</i>	36
2.1.1 - A moral estóica e o <i>acontecimento</i>	36
2.1.2 - A tradição judaico-cristã e o <i>acontecimento</i>	41
2.1.3 - A tradição naturalista e o <i>acontecimento</i>	45
III - Dinamismos e Permanências na Transitoriedade	55
3.1 - A transição do físico ao ético	55
3.2 - Dinamismos fundantes e “a-fundantes” do espaço ético	61
3.3 - Gêneses ontológicas, lógicas e éticas do sentido-acontecimento	71
3.4 - Gênese de arranjos transitórios: devaneio, desejo, consciência e corpo ..	89

IV – Repetição, <i>Vontade Criadora</i> e <i>Além-homem</i> no Drama de Zaratustra	99
4.1 – Problematização:	99
4.2 - O pensamento abissal e a opção pela dramatização	105
4.3 - O pensamento abissal e o niilismo	109
4.4 - O pensamento abissal: como livrar-se dele?	112
4.5 - O drama de Zaratustra: uma agonística criadora	118
4.6 - <i>Eterno Retorno</i> e <i>Vontade de Poder</i> como teorias cosmológicas e físicas	122
4.7 - <i>Transvaloração</i> do niilismo	128
4.8 - <i>Transvaloração</i> e <i>vontade criadora</i>	133
4.9 - Costurando: repetição, leveza, acontecimento e linguagem	137
4.10 - <i>Amor fati</i>: a indelével marca do <i>além-homem</i>	140
4.11 - <i>Eterno Retorno</i>: seleção e afirmação da vida no desejo e no prazer	142
V – O Drama de Zaratustra e a Ética da Transitoriedade	159
VI - O Trágico Nietzscheano e a Ética da Transitoriedade	163
VII - Auto-obediência, Hierarquia, Nobreza e Amizade: a busca de auto-suficiência na escuta interpretativa da própria natureza	199
Conclusão	240
Bibliografia	253

Introdução

... porque: passarinho que se debruça – o vôo já está pronto!
(J. Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, p.29)

Como terá surgido na história humana a pretensão de estabelecer uma regulação das práticas humanas que tivesse validade universal e duração permanente? Será esta pretensão, de pensar a correção e buscar intencionalmente a excelência de suas práticas, congênere à consciência humana? E a presunção de transformar as próprias medidas em parâmetro universal e definitivo, como terá surgido? Será este hábito inerente a qualquer organização coletiva ou será uma sofisticação tardia e uma peculiaridade humana? E a preponderância hegemônica de um certo modelo de excelência humana, como terá se estabelecido?

Corriqueiramente, filósofos e historiadores falando preguiçosa e generalizadamente nos dirão que é provável que seja próprio do ser humano, vivendo em grupo, estabelecer normas válidas para todos e que tal pretensão da *representação moral* tenha alcançado, finalmente, abrangência universal. No entanto, se aproximarmos ainda que apenas ligeiramente a lente, teremos um quadro bem mais complexo. Resistências libertárias e anárquicas e mesmo diferenciações elitistas e subversivas sempre se furtaram ou fizeram frente a esta pretensão de validade universal e de permanência indefinida.

Não pretendemos aqui dar conta deste resgate histórico mais nuançado de usos e propósitos das moralidades e das éticas. Nietzsche, sobretudo em *Genealogia da Moral*, desenvolve análises que identificam as potências que atuam na gênese de alguns destes usos e propósitos. Sobretudo, em como certos parâmetros de bem e mal conseguiram se fixar e desenvolveram a pretensão de validade universal e permanente. Ele demonstra também como estas potências serão mais ativas e efetivas quanto melhor dissimuladas por propósitos utilitários e realistas e quanto mais fundo estiverem enterradas na tradição cultural e no automatismo inconsciente dos hábitos.

Partindo de uma diferenciação própria de moral e criação ética, nosso intuito, aqui, será pensar, sobretudo, as razões e condições de usos éticos que assumem a perspectiva da transitoriedade na imanência e da parcialidade, ou seja, pensar uma ética que privilegie as diferenças e os devires diferenciais. Acreditamos mesmo que para além do *Bem* e do *Mal* abre-se o horizonte do diverso e do transitório, repondo-se, assim, continuamente a necessidade da criação ética. Sendo assim, faz-se necessária uma ética que, ao invés de buscar atingir validade universal e definitiva, assuma radicalmente a finitude e se alie criativamente à transitoriedade na imanência do acontecimento. Trata-se de desenvolver a arte da criação ético-estética de arranjar-se na fluência da vida sem contrapor-se a ela, mas de aliar-se a ela, contando com a perenidade da fluência e com a relatividade de toda e qualquer permanência.

A tarefa moral clássica poderia ser caracterizada, sobretudo, pela construção de continuidades, numa progressão temporal de um esforço de *colonização do futuro* e de expansão hegemônica no plano espacial, visando sua universalização. Qual seria, em alternativa, a tarefa de uma *ética de diferenciação transitória*, uma ética a serviço do esgotamento da diferença na expressão plena dela mesma? Estaríamos, neste propósito, movidos apenas pelo espírito do nosso tempo, marcado pelo improvisado e pela ilusão das aparências? Ou seria este um modo de afirmar e

atualizar ciclos e fluxos que percorrem toda história humana, marcando-a com resistências e rupturas de afirmação diferencial?

A ética assumida como a arte de arranjar-se na imanência transitória, sobretudo, em modos de inserir-se no acontecimento e aí operar devires diferenciais. O acontecimento *em si* é sem sentido, ou melhor, contém todos os sentidos e constitui a própria multiplicidade caótica de sentidos. Para estabelecer um sentido, faz-se necessária, antes, uma interpretação do acontecimento. Tal interpretação, além de estabelecer uma visão global, envolve também atitudes práticas de inserção no acontecimento. Para exemplificar, analisaremos três interpretações e três modos correspondentes de operar no acontecimento, quais sejam: o estóico, o judaico-cristão e o naturalista.

A moral estóica busca o completo esvaziamento da vontade e do desejo, visando estar plenamente disponível ao instante transitório em que o acontecimento se efetiva. Viver plenamente no momento presente sem lastros do passado e sem expectativas em relação ao porvir, este constitui o ideal do sábio estóico. Mas será isso factível? Não trazemos já todo o passado, inclusive da espécie e mesmo dos elementos que nos compõem, em nós? E não será ele tanto mais determinante em nossas atitudes e interpretações quanto mais inconsciente permanecer em nós?

Na interpretação judaico-cristã o acontecimento humano constitui um mero desdobramento secundário do plano divino. O sentido deste plano divino se revela através do sofrimento. Constituindo o próprio cerne da *revelação*, o sofrimento traz a *redenção* e passa a justificar a existência humana. Tal interpretação, no entanto, refere o sentido do acontecimento ao plano transcendente, mantendo o plano imanente completamente carente de sentido em si. Quais as conseqüências éticas dessa divisão de mundos que junto com a interpretação platônica vai constituir o próprio fundamento da cultura ocidental nos últimos dois milênios?

O terceiro modo de operar no acontecimento que analisaremos refere ao naturalismo. Para esta interpretação, por sua vez baseada nas cosmologias dos físicos antigos e na ética epicurista, o acontecimento é essencialmente múltiplo e irreconciliável num Todo. Os infinitos mundos resultam de encontros atômicos aleatórios, propiciados por mínimos desvios dos átomos, caindo no vazio. Nesta perspectiva o acontecimento é plenamente afirmado em toda sua multiplicidade e transitoriedade, em seu devir aberto e diferencial. Atuar no acontecimento é essencialmente participar desse devir diferencial. Mas como se efetiva uma tal atuação? Como se opera devires diferenciais consistentes, se o acontecimento *em si* constitui a própria *caótica dos devires*?

A seguir, no capítulo sobre os *dinamismos e repousos na transitoriedade*, procuraremos identificar alguns dinamismos que configuram o campo da criação ético-estética. Trata-se, basicamente de dinamismos de fixação e mobilização, sendo que em função da *fluência universal do ser*, jamais alcançam repouso absoluto. Sendo qualquer repouso ou fixação sempre relativo e transitório, seriam possíveis ainda o estabelecimento de parâmetros morais e a criação de valores éticos?

Partindo de interpretações diversas do acontecimento, como as referidas acima, derivam-se também diversas tarefas éticas dessas interpretações. Qual a legitimidade dessas derivações? Em que condições e de que modo é possível inferir, a partir de uma interpretação físico-cosmológica, tarefas éticas? O que, por exemplo, a liberdade humana tem a ver com a teoria do desvio (*clinamen*) de Lucrecio?

Segue-se a análise de alguns dinamismos fundantes e “a-fundantes” que distendem e sustentam o tempo-espaço das configurações morais e éticas. A partir de *As duas fontes da Moral e da Religião* de Bergson e das *gêneses estáticas ontológicas e lógicas* de Deleuze, analisaremos tais dinamismos. Nos movimentos cíclicos e lineares decorrentes dos dinamismos que continuamente fundam e deslocam as configurações do ser, qualquer expressão requer um

equilíbrio na transitoriedade, ou seja, uma certa cadência regular de rupturas e continuidades que irão configurar um sentido. Como é possível um tal sentido e de onde advém? Também aqui há que perguntar, sobretudo, pelas potências preponderantes no dinamismo. Mas como se articula uma tal preponderância?

Alguns arranjos, mais ou menos padronizados, instauram *sistemas metaestáveis* de sentido-acontecimento. Tais padrões tendem a se reproduzir e repetir no tempo e no espaço, constituindo, no entanto cópias variantes de cópias, pois não dispõem de qualquer modelo fixo. Como se viabiliza uma tal repetição na completa ausência de modelos e potências dados *a priori* e que a instaurem? E como uma tal variância aleatória e indefinida alcança estruturar padrões capazes de assegurar a própria repetição?

Para Deleuze “a superfície é o lugar do sentido”¹, pois é na superfície que a conectividade das *singularidades pré-individuais* se articula, estruturando *dinamismos espaço temporais*, tais como: corpos, órgãos, sistemas, organizações, etc. O sentido se co-determina nesta organização das potências e dinamismos num processo de auto-unificação por conectividade superficial. Quais as conseqüências deste deslocamento do sentido em relação à metafísica tradicional e às filosofias essencialistas?

Assim, em torno de centros de convergência aleatórios estruturam-se mundos. Mas o que é um mundo e como se constitui? Um campo problemático prepara e induz soluções, mas se desdobra em novos problemas que requerem novas soluções num processo de experimentação e complexificação infinito. Determina-se, assim, a dimensão ontológica e geradora do problema. Como isso se aplica aos processos de criação ética? A solução já não constitui o lugar privilegiado do sentido. Mas estaria ele atrelado estritamente ao processo de problematização? Onde procede a exigência deste processo de problematização? E porque segue se desdobrando

¹ G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p.107.

em novos problemas e soluções, ou seja, porque jamais repousa em soluções definitivas? Seriam tais soluções possíveis? Por onde se define a veracidade ou falsidade de um problema?

O sentido como *elemento genético* organizador de pontos aleatórios que se agregam por afinidades múltiplas se configura num processo de co-naturalidade sentido-expressão. Como o sentido se origina e assume tal função de *elemento genético*? É possível identificar um *elemento genético* específico e determinado *a priori* para cada dinamismo? Ou constitui ele também já um arranjo complexo que se configura e instaura aleatoriamente?

O acontecimento *em si* constitui a própria *caótica dos devires* e não há como pensar sua fundação original. Derivações de expressões diferenciais são fundadas e se desdobram em circunscrições espaço-temporais. No entanto, tais derivações se encontram sempre intrinsecamente emaranhadas no acontecimento puro em cadeias causais múltiplas e sobrepostas e com limites de interferência, por vezes, precariamente definidos. Deleuze retoma a *lex atomi* na perspectiva epicurista que afirma a “pluralidade irreduzível das causas ou das séries causais” com a “impossibilidade de reunir as causas em um todo”.² Como se articulam os devires diferenciais e como fundam seus valores nesta pluralidade caótica sem coordenação global? Ou melhor, talvez, com tentativas de coordenação global também múltiplas?

Como se dá a gênese dos arranjos humanos na transitoriedade? Qual o papel do devaneio, do desejo, da consciência, do pensamento e da sensibilidade corporal neste processo? Mundos despertam na consciência humana, desenhados pela *imaginação criadora*. Potências geradoras e conectivas selecionam, agregam e articulam vontades e impulsos, configurando mundos nascentes. O que assegura, porém, esta continuidade imaginação-consciência-corpo-mundo? Não ocorrem também sempre e de alguma forma desarticulações e resistências múltiplas ou mesmo contradições entre estas instâncias? Como então se processa a coordenação?

² G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 277.

Diante da finitude humana, múltiplas perspectivas de transcendência têm sido projetadas para vencer a angústia da morte iminente. Inúmeras interpretações metafísicas se desenvolveram ao longo da história humana. No entanto, uma dessas interpretações se tornou hegemônica na cultura ocidental. Quais as conseqüências disso para a auto-compreensão e avaliação humana? No âmbito estrito da imanência física também se projetam transcendências da perspectiva individual. Por onde e com quais referências se viabiliza tal perspectiva trans-individual de transcendência natural? E como a crítica dos *falsos infinitos* afeta a vida cotidiana e a criação ética?

Pensar a transitoriedade nos lança, portanto, de imediato nas questões da temporalidade. Pois, o que é o tempo senão a percepção da fluência do ser? As estruturas temporais cíclicas sugerem a idéia de *repetição* que estudaremos com mais atenção na análise que faremos de alguns conceitos e questões geradoras atuantes em *Assim Falou Zaratustra* de Nietzsche. Por hora, no entanto, algumas questões já emergem. As imagens de estrutura temporal linear e cíclica dão conta de uma repetição complexa e diferencial em que fluxos lineares e ciclos reincidentes se abrem ao acaso? Ou fazem-se necessárias novas imagens do tempo em que os ciclos interrompem linhas e instauram turbulências germinais? E em que linhas perpassam e interligam ciclos, em que micro-ciclos e micro-linhas se desenvolvem dentro de macro-ciclos e macro-linhas, em que ciclos e linhas se estendem ou se interrompem abruptamente?

Múltipla sobreposição de fluxos cíclicos e lineares que viabilizam tanto continuidades quanto rupturas. Até que ponto e em que condições o gênio humano pode dispor e interferir ou mesmo instaurar processos cíclicos e lineares participando ativamente destes fluxos e rupturas? Grandes e pequenas rupturas e continuidades se sustentam e se viabilizam interativamente? Parâmetros micro e macro só podem ser considerados tais uns em relação aos outros. O que determina a continuidade ou não de uma potência em um novo ciclo? Ou os ciclos encerram

estritamente suas potências? Sendo assim, o que induziria a repetição? Potências e singularidades emergem do sem fundo caótico e pré-individual e a ele retornam. Que relação guardam com os ciclos de repetição e diferenciação? Que relações se estabelecem entre tempo e potência? Cada *dinamismo espaço-temporal* constitui um arranjo complexo de forças. Tal arranjo cria também sua própria estrutura temporal e define sua própria duração e repetição?

A imagem ontológica tradicional de um *ser idêntico a si mesmo* ainda pode persistir como referência fixa e mobilizadora de todos os ciclos e linhas? Uma potência capaz de se sobrepor e resolver ou reconciliar em si todas as diferenças? Por outro lado, a dissolução desta imagem não compromete a própria subjetividade, fundada na imagem do *eu*, a qual ela avalizava, constituindo sua garantia de permanência e identidade, conforme já perguntava também Klossowski?³ Ou estaríamos em condições de desenvolver a imagem do ser em contínua fluência, como *múltiplo em si*, em constante diferenciação de si mesmo, em permanente flutuação metamórfica? O ser se desdobrando, experimentando e inventando no próprio processo de expressão e efetivação da diferença? Expressões performáticas de um *deus artista* que opera no limite da própria ousadia criativa e se expressa experimentando os limites da própria capacidade de criação? Enfim, um *deus que dança*, conforme a música que vai compondo com os elementos que se lhe achegam oferecendo suas diferenças e forças.

Quais os novos horizontes que assim se abrem à subjetividade como devir-expressão diferencial? Como as individualidades são afetadas por essa multiplicidade do ser diferencial em si, ambas as instâncias imersas na transitoriedade, sem princípios nem fins fixos? Como o indivíduo se situa e se orienta nesta transitoriedade? Que sentidos perpassam este acontecimento

³ Cf. P. KLOSSOWSKY, *Esquecimento Anamnésia na experiência vivida do Eterno Retorno do Mesmo*. in *Por que Nietzsche?*

e de que modo se referem aos indivíduos, às culturas, aos povos, à espécie humana e à vida em geral?

E, ainda, como se articulam repetição e potência com as forças que mobilizam as transformações e os ciclos de construção e destruição? Como se constituem os padrões de repetição e como desenvolvem autonomia de permanência e variação? É certo que a repetição é sempre portadora e geradora de uma potência diferencial. Um excesso de potência que é diferença pura e flutuante, rebelde a qualquer modelo ou fórmula. Certamente há também potências que asseguram a permanência e a repetição num arranjo complexo e múltiplo de quantidades intensivas, diferenciais em si mesmas. Como se dá o ajuste do ponto de equilíbrio nesse dinamismo complexo? Ou seja, como se mantém o *equilíbrio-em-movimento*? A “bela harmonia [transitória] nesta luta de contrários” múltiplos? (se nos for permitida esta *torção* do texto heraclítico).

Que relação se estabelece ou é possível estabelecer entre repetição e individuação? Um indivíduo é, sobretudo, um modo próprio de ser, um estilo de expressão da própria diferença individuante. Mas poderá sê-lo em absoluto? Ou seja, como poderia um indivíduo engendrar-se a si mesmo? E os processos de individuação que seguem os padrões de excelência de uma cultura; qual a sua veracidade? Não constituiriam estes os parâmetros ético-estéticos por excelência? Estilos únicos e superiores, talvez se desenvolvam, se apurem e se aperfeiçoem somente mediante repetição. É evidente, contudo, que uma repetição automática e mecânica não gera um modo autêntico de expressão.

Um estilo próprio se desenvolve mediante *repetição intensiva*, mediante um processo repetitivo que persegue, que busca, *algo além*. Qual a busca dessa repetição? Uma diferença própria? Uma natureza diferencial ou a diferença da própria natureza individual e individuante? Como saber da verdade dessa busca? Haveria ainda como avaliar seu resultado ou deveríamos

centrar a avaliação, sobretudo, no próprio *processo*, no *estilo*, no *jeito*? Que critérios avaliativos poderiam ainda servir, visto que a busca é por uma performance diferencial e, portanto, incomparável por natureza e propósito? Seriam possíveis ainda critérios e parâmetros éticos? Ou talvez tenhamos mesmo que repensar os próprios procedimentos e modos de avaliação ética. Uma ética do estilo; de tipo, natureza e uso estético, talvez? Mas seria isto ainda uma ética?

Seguindo de perto os passos de Zaratustra, tentaremos indicar como este personagem, constantemente tensionado pelas questões geradoras, sobretudo, do *eterno retorno do mesmo/indiferente* e da *vontade de poder*, se constrói experimentalmente em constante transitoriedade diferencial. Na seqüência nos deteremos ainda na análise de alguns aspectos do pensamento trágico nietzscheano.

Nietzsche se considera o *primeiro pensador trágico*. O que o teria levado a distinguir o seu de todo pensamento trágico anterior? O que o caracteriza especificamente? Ao longo de sua vida, ele empreende uma seqüência de rupturas, desde o lar cristão, passando pelo idealismo romântico e o pensamento niilista, até as relações mais íntimas com as pessoas mais próximas. Isto tudo vai integrar e constituir o aprendizado do trágico deste autor, construindo antagonismos e hostilidades profundas que visam, sobretudo, *liberar e afirmar diferenças* próprias. Tal aprendizado é retratado na aventuras trágico-filosóficas do protagonista de *Assim falou Zaratustra*. A *ética trágica* se coloca em função de afirmar a vida e, sobretudo, na sua mais tenra emergência criadora. Com isso, porém, entra em conflito com toda forma de moral *incondicional*, muitas vezes, mantida, apenas, por preconceitos fundados no ressentimento e no medo. Poderá a humanidade, no entanto, prescindir de toda moral? Mas de que forma e em que funções a moral ainda faria sentido e seria necessária?

Para o pensamento trágico, a grandeza, a beleza e a veracidade da vida é dada pela intensidade e amplidão de contrastes que for capaz de abarcar. No entanto, sempre se opera

também, através dela, uma seletividade e valoração. O que dirige tal processo de seleção e valoração ético-estética? Estando imersos na transitoriedade do devir universal tudo se torna relativo. Como é possível então avaliar?

O pensamento trágico se constitui em afirmação plena e alegre da vida em sua multiplicidade e contradição. Trata-se, porém, da tragédia dionisíaca resgatada por Nietzsche, e que afirma a vida para além do sofrimento, fazendo deste também um meio de afirmação. Quais as virtudes necessárias ao herói do trágico nietzscheano? E como se insere ele na transitoriedade do devir universal?

Para dar conta da criação ética faz-se necessário analisar e avaliar a vida sob o ponto de vista da arte e, sobretudo, da arte trágica que a concebe em sua perspectiva diferencial e na transitoriedade de devir múltiplo e aberto. Como, no entanto, assegurar que a arte seja capaz de manter a perspectiva de afirmação incondicional da vida? Como evitar que também ela seja subjugada pelas vontades de controle?

Qualquer organização capaz de alcançar sentido, beleza e valor necessita de uma vontade, de um poder, de uma força articuladora básica. Como surge e se estrutura um tal fio condutor através do qual metamorfoses aleatórias vão adquirido sentido e configurando a expressão do ser imerso num indefinido devir transitório?

Qualquer força entregue a si desconhece limites e tenderá a estender-se ilimitadamente. Em que se funda a necessidade de limitação das forças? E como se viabiliza uma tal restrição num contexto sem quaisquer referências absolutas capazes de pleitear validade universal?

Um espírito livre afirma-se também em obediência a valores e sentidos. Em que se fundam tais valores? E qual a natureza desta fundação na transitoriedade, num devir simultaneamente fundante e “a-fundante”? Como se articula socialmente um espírito livre? O que busca e afirma nas relações que estabelece com o meio, os outros com os quais se identifica ou

aos quais admira, odeia ou despreza? Como um tal espírito articula a própria multiplicidade que o constitui, com quais metas e sentidos?

Diante de multiplicidade caótica das forças que constituem a natureza, qualquer sentido, valor ou harmonia requerem sempre um trabalho de composição e hierarquização de forças. Tal organização poderá se dar conforme diferentes formas e estilos: mais ou menos cooperativos ou mais ou menos arbitrários. As forças preponderantes estabelecem o sentido e determinam o tônus, o ritmo e o estilo da composição. De que forma tal organização de forças se processa? Será possível a estruturação de um domínio universal, ou seja, a coordenação das forças numa estrutura hierárquica total e absoluta? Uma ética de afirmação da vida supera os antagonismos, ou constitui estruturas dinâmicas que os incorporam em afirmações paradoxais múltiplas?

Esta problematização aberta talvez deixe várias questões sem a merecida abordagem específica. Sendo que também, em alguns casos, tenhamos que nos satisfazer com repostas que derivam em mais perguntas ou com a constatação sóbria de que nem todas as perguntas merecem repostas ou também que algumas repostas não estão à altura das perguntas que as oportunizaram. Algumas questões talvez retornem exaustivamente. Esperamos, no entanto, que esta repetição não se revele improdutiva, ou seja, que cada repetição tenha encontrado alguma nuance diferencial. Tal objetivo, no entanto, terá sido mais amplamente alcançado se a repetição resultar em sutis inflexões intensivas.

I - Por uma Ética da Transitoriedade

Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.

(J.Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, p.80)

1.2 – Moral e criação ética: uma distinção própria de usos

Na história dos costumes, hábitos e normas prepondera, largamente, sobre quaisquer outras, a vontade de controle exercida pelo coletivo sobre o individual. Esta, porém, constitui uma estratégia própria da racionalidade ocidental que também se afirma, exercendo controle sobre a natureza. E, sobretudo, sobre a própria natureza. Podemos mesmo, afirmar que a moral consiste fundamentalmente no desenvolvimento desse impulso, formulando e reformulando continuamente parâmetros restritivos à ação humana. Tal vontade de controle costuma ser fundada em princípios que sedimentam a experiência humana, acumulada ao longo da sua história. Estas estruturas podem ser classificadas como de caráter *deontológico* ou *teleológico* ou, ainda, como uma combinação dessas duas características. As morais *deontológicas*, também chamadas *principlistas*, são fundadas em *princípios* que constituem a condensação da experiência humana, tendo, assim, suas bases no passado. As morais *teleológicas* se caracterizam, geralmente, pelo esforço de fundação a partir da definição *lógica do sentido* e da *finalidade última* dos entes e do ser como um todo.

Mais comum, porém, é a combinação de ambos os esforços de fundação moral. Esta combinação consiste da projeção de finalidades futuras a partir de tendências preponderantes no passado. Assim, define-se o sentido e a razão de ser do universo e dos entes em função de *princípios e finalidades* que, para estes, estariam definidas no próprio ato fundador que lhe dá origem. Ou seja: o ato de criação já define desde o *principio* a *finalidade* da criação. Há um *telos* fixado para todo e cada *ontos* no próprio ato da sua gênese. Para uma *moral incondicional* significa que não é mais possível criação ética, num sentido genuíno. Bem e mal estão definitivamente estabelecidos, constituindo a educação moral uma mera questão de esclarecimento, disciplina e submissão.

A idéia de uma ética que define o sentido do ser na medida em que este se constitui nas relações e nos dados, ou seja, na imanência do próprio processo de composição e expressão, constituiu sempre um grande desafio. Um desafio que se recoloca sempre a cada indivíduo e por isso mesmo não estabelece padrões que possam ser reproduzidos. As culturas e sociedades podem apenas favorecer tal processo assegurando a liberdade de criação e expressão ética individual.

Uma primeira questão que surge, desde já, é a própria possibilidade de uma ética desta natureza. Além disso, poderia uma *ética da transitoriedade* ter funções equivalentes e substitutivas das morais deontológicas e teleológicas? Ou corresponderia ela antes a novas demandas de sentido com as quais o homem se confronta na afirmação de perspectivas e sentidos próprios? Sentidos que não negligenciem o presente em função do passado e que se mantenham abertos à espontaneidade do instante.

Faz-se necessária, para tanto, uma ética capaz de fazer a crítica dos privilégios do passado sedimentado em princípios e projetos de futuro, que apenas re-engendram os fins já estabelecidos

no pré-suposto ato criador e fundador. Trata-se de uma ética do acontecimento, do devir como acontecer aberto e diferencial. Uma ética de afirmação diferencial e diferenciante.

A idéia de uma *ética da transitoriedade* nos refere, também, ao conceito de *moral provisória* de Descartes. No seu *Discurso do Método*, pretendendo submeter-se a um experimento intelectual de auto-análise e não podendo “... contar para nada com minhas próprias opiniões, porque eu as queria submeter todas a exame, estava certo de que o melhor a fazer era seguir as dos mais sensatos”.⁴ Para isso cria para si mesmo “... uma *moral provisória*, que consistia apenas em três ou quatro máximas”.⁵ São elas:

... obedecer às leis e costumes do meu país, retendo constantemente a religião (...) e governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso (...) porque são sempre as mais cômodas para a prática, e verossimilmente as melhores, pois todo excesso costuma ser mau. (...) Minha segunda máxima consistia em ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto. (...) Minha terceira máxima era a de procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos ...⁶

Além disso ele se afasta dos *doutos* e *de qualquer lugar em que pudesse ter conhecimentos* e busca viver isoladamente para melhor se dedicar à tarefa de *cultivar a razão*.

Ele, no entanto, mantém a divisão platônica entre o mundo físico e o mundo ideal em que aquele não constitui senão uma efetivação particular, limitada e deformada das formas ideais universais as quais são acessíveis apenas ao puro intelecto. Também nos aspectos práticos da ação humana verifica-se esta divisão drástica de níveis, ou seja, esta impossibilidade de viver plenamente conforme as normas da pura racionalidade. Por outro lado, no entanto, a *urgência* de

⁴ R. DESCARTES, *Discurso do Método III*, p. 83

⁵ *Ibid.*, p. 83

⁶ *Ibid.*, p. 83-5.

respostas práticas estabelece a exigência de posturas marcadas pelo *improviso* nas contingências factuais.

Portanto, embora proponha a busca do ideal de uma sabedoria inteiramente racional, Descartes, é obrigado a propor uma *moral provisória*, como uma “espécie de arte de ser feliz, apesar das dúvidas que possam persistir no julgamento que se faça sobre as coisas. Essa moral recomenda o conformismo social, a obediência às leis e aos costumes do país”.⁷ A perspectiva de uma *ética da transitoriedade* não envolve este caráter de provisoriedade em função de modelos transcendentais plenos e fins definitivos. Antes, considera a transitoriedade na imanência como condição definitiva e permanente do ser. Isto se deve à afirmação radical da imanência e da não divisão da realidade em instâncias distintas, tais como: racional e físico; espiritual e material, transcendência e imanência, etc. A provisoriedade e a contingência das decisões práticas aproxima nossa perspectiva da cartesiana. A diferença fundamental reside na função de que a *ética da transitoriedade* não se desenvolve visando modelos de plenitude humana, mas se assume como um arranjo “transitório, obrigado a se virar, a se constituir no trânsito de seus dramas, no transe de sua consciência, no nomadismo, nas transpassagens, etc.”⁸ Também Bergson opera um conceito próximo à *ética da transitoriedade* que é o conceito de *moral de transição* e que, mais adiante, analisaremos com maior detalhe. Por hora cabe apenas esboçar ligeiramente uma distância referencial em relação ao conceito bergsoniano. Na sua obra: *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, ele desenvolve este conceito de *moral de transição* para dar conta da passagem de uma determinada ordem moral para uma outra, uma vez que a moral só é possível mediante a permanência dos hábitos que reproduzem, em âmbito social, a ordem natural. Conforme afirma, “tudo concorre, ainda uma vez, para fazer da ordem social uma imitação da ordem observada nas

⁷ J. A. MOTTA PESSANHA, *Descartes: Vida e Obra in Os Pensadores: Descartes* p. 21.

⁸ ORLANDI, L.B.L., em orientação.

coisas”.⁹ A *moral de transição* constitui, portanto, para Bergson, um movimento de exceção e jamais um dinamismo regular, visto que a regularidade é a vigência da ordem, mesmo quando instaura uma “nova ordem”, sempre, contudo, decalcada, preferencialmente, da ordem natural, uma vez que esta constitui o modelo referencial da ordem social.

O motor dessa *transição* é a *emoção*. Ou, nas palavras deste autor: “Antes da nova moral, antes de uma metafísica nova, existe a emoção, que se prolonga em impulso ao lado da vontade, e em representação explicativa na inteligência”.¹⁰ Para a *ética da transitoriedade*, o dinamismo constitui um elemento central que assegura a vitalidade dos arranjos éticos, sendo toda e qualquer ordem uma harmonia precária ou um frágil *equilíbrio-em-movimento*. Ocorre, aqui, inclusive uma inversão, sendo que o equilíbrio, a ordem e a harmonia dependem do movimento que tampouco é um movimento regular e contínuo, mas a própria irrupção do inusitado, a própria efetivação do devir diferencial, do ser enquanto advento e âmbito do imponderável.

Talvez, seja conveniente introduzir agora uma distinção provisória dos usos que faremos, ao longo desta análise, entre moral e criação ética. Temos ciência que tal distinção se situa entre inúmeras outras já realizadas. Porém, não pretendemos fazer disso um “cavalo de batalha”. Trata-se de uma distinção que não pretende dar conta dos diversos e, muitas vezes, indistintos usos que estes termos tiveram até hoje. Tampouco, pretende alcançar uma distinção lógica necessária para estes conceitos. Longe de nós, também, querer estabelecer-lhes domínios disciplinares distintos. Apenas introduzimos esta distinção provisória para estrito uso próprio, em parte, dando continuidade à distinção empreendida por Deleuze na análise da obra de Espinosa no seu livro: *Espinosa Filosofia Prática*.

⁹ H. BERGSON, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 11.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

Portanto, conforme o uso que aqui propomos, a moral consiste do conjunto de regras e normas cuja finalidade é estabelecer *seguros caminhos do meio* para, igualmente, *medianos e comuns* programas de vida, conforme receituário cartesiano e aristotélico. São os caminhos do *bom senso*, abertos, mantidos, alargados e pavimentados, constantemente, pelas representações do *senso comum*. Estabelecem-se, por tais meios, programas básicos, certamente necessários, à estruturação e reprodução dos corpos sociais, códigos imprescindíveis para a convivência humana pacífica, a orientação do cidadão e a fundamentação de estruturas jurídicas e programas pedagógicos. Tais códigos e seus usos, portanto, conforme entendemos, de forma alguma, poderão ser abolidos pela criação ética, de acordo, igualmente, com o uso que propomos desse conceito.

O consenso universal, no entanto, quando derivado de uma projeção metafísica hegemônica adquire caráter fundamentalista, ou seja, estabelece, arbitrariamente, tal pretensão de consenso como fundamento. Esta representação metafísica, estabelecida por uma vontade de controle preponderante em determinado meio sócio-cultural, passa a constituir o próprio fundamento da moral. Outros modos de estabelecer consensos relativos e transitórios são sempre possíveis e é justamente esta a busca da criação ética na imanência. Isto, contudo, requer a relativização da vontade de controle e sua presunção de hegemonia, afirmada através da representação metafísica.

Os aspectos negativos dos excessos de controle moral foram muitas vezes denunciados pela Filosofia, ainda que em muitos momentos da sua história de forma marginal e subversiva. Espinosa e, antes dele, Giordano Bruno, por exemplo, já se opunham ao exercício do controle político e religioso através da manipulação do medo. Medo da finitude, da morte e dos falsos infinitos: da condenação eterna da alma e do sofrimento infinito, também já denunciados por Epicuro. É claro que através da superstição e da tortura física como artes de manipulação e

administração do medo e como meios de exercer controle sobre corpos e mentes, o inferno anunciado foi, inúmeras vezes, instalado sobre a terra. Giordano Bruno sofreu no próprio corpo as conseqüências de tais práticas. Assim, um tanto arbitrariamente é claro, associamos o conceito de moral a essa vontade de controle que muitas vezes incorreu nestas práticas abomináveis.

Para Bruno torna-se evidente, em pleno processo de tortura e condenação da Santa Inquisição, que a potência que opera por trás dessa vontade de controle é o *medo*. “Vocês têm muito mais medo que eu!” Denuncia, observando seus torturadores e juizes. Ele constata o medo por traz das estruturas de poder e dos dogmas. O medo de se abrir a um novo conhecimento e de novas visões e interpretações do mundo e da vida que surgiam. O medo de desautorização da fé pela razão. Fé que se mantinha então, principalmente, pela superstição e pela rígida defesa de dogmas, estabelecidos como fundamentos arbitrários que já não resistiam a nenhuma crítica ou análise racionais. Não apenas a igreja católica, mas todos os reinos europeus, continuavam, então, baseados neste fundamento arbitrário. O tempo de Bruno e Espinosa é o auge dessa esclerose cultural na Europa.

A pergunta pelo porque da “servidão voluntária” que já vem de La Boetie e Bruno e que é retomada por Espinosa no *Tratado Político-Teológico*, talvez nos ajude a identificar as raízes deste medo. Porque, perguntava Espinosa, “... os homens lutam por sua escravidão como se fosse a sua liberdade”.¹¹ Trata-se, certamente de medo da finitude, medo da morte, mas não apenas da morte física do indivíduo em si, mas para além disso, da morte sem sentido, ou seja, do sentido da vida se perdendo na finitude individual.

Disto decorre, o que já fora constatado também por Hobbes, de que o medo individual é, sobretudo, *medo da liberdade*. Entendemos que isto se deve ao fato de que, através do exercício da liberdade, o indivíduo pode romper os laços de continuidade do sentido humano trans-

¹¹ *Apud.*, G. DELEUZE, *Espinosa: filosofia prática*, p.19.

individual, que constitui o meio de resgatá-lo da própria finitude individual. O sentido que resgata da finitude não está no indivíduo, mas na história humana e, para além dela, nas projeções metafísicas que pretendem ligá-la a realidades não sujeitas à transitoriedade. E é por aí que os abusos de sentidos arbitrários se instauram. A hegemonia de um sentido religioso e metafísico, assim se efetiva em detrimento de toda e qualquer liberdade alternativa, seja individual ou coletiva. O exercício da liberdade de pensamento e criação passa a constituir, nesta visão, um crime contra a coletividade humana, identificada com o sentido hegemônico preponderante.

A criação ética como exercício criativo do livre arbítrio e de instauração de sentidos próprios pelo indivíduo, se contrapõe aos interesses hegemônicos da moral, posta a serviço da vontade de controle. Estamos aqui analisando forças poderosas que distendem e arrastam a história humana. Sob tais forças muitas vezes o indivíduo foi esmagado, seja por uma “unanimidade” arbitrária qualquer, seja pelo peso da responsabilidade de exercer a própria liberdade. Talvez seja por isso que as maiorias sempre preferiram servir e os homens de exceção, os espíritos livres, foram tantas vezes cooptados ou esmagados pelas vontades de domínio, visto que ameaçavam as “unanimidades” arbitrárias. É evidente que os sistemas democráticos contemporâneos aprenderam a lidar melhor com isso, operando, por exemplo, o esgotamento sistemático da criação de novos valores em meras “novidades” e mantendo a sensibilidade (potência de ser afetado) constantemente saturada por tais “novidades” e modas.

Porém, o amor à liberdade de criação é também uma força poderosa. Através dele experimentamos a pulsação do vivo, emergente no inusitado, no imponderável, emergente em nós à medida que nos disponibilizamos ao acontecimento, ou seja, à transitoriedade do vivo. É neste sentido que, conforme escreve Deleuze: “Para Espinosa, a vida não é uma idéia, uma questão de

teoria. A vida é uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os seus atributos”.¹² E, por isto mesmo, a vida jamais poderá ser objeto de representação, pois cada *maneira de ser* e cada momento é eterno por que pleno em seu acaso, como diferença plena, imanente ao acontecimento. Não está mais a serviço de uma plenitude ou de uma finalidade transcendental.

A restrição e correção das ações, costumes e hábitos, no entanto, não é o único uso das práticas morais e éticas. Paralelamente a essas, desenvolve-se uma dimensão afirmativa e transformadora que, por isso mesmo, se desdobra para além dos parâmetros de *bem* e *mal*, impetrados e consolidados pela representação metafísica da vontade de controle e estabelecidos arbitrariamente como *sensu comum*. Surge, assim, a pergunta pelo *que* mobiliza, sustenta e intensifica a ação humana. É a pergunta pelas próprias forças, por suas origens e procedências, pela sua vitalidade, pelo seu vigor, por sua consistência na imanência.

Os parâmetros restritivos da moral de pouco servem quando se trata definir e mobilizar as potências que se afirmam nas práticas e paixões humanas. De que podem servir, a quem ambiciona o além-humano, para quem o homem é justamente o que deve ser superado, através da sua efetivação na expressão plena da própria diferença, conforme a ambígua tarefa-problema de: *tornar-se o que se é?* Estabelece-se, assim, a tarefa ética de um devir humano sempre aberto e sem referências modelares absolutas, sem finalidades fixas, sem práticas consagradas. Pois é exatamente isto que precisa ser superado, mobilizado e reinventado. Trata-se de um programa para quem não se detém, senão, no limite extremo da própria experimentação e ousadia, muito além do alcance de todo e qualquer cálculo, de todo e qualquer, cômodo e seguro, *caminho do meio*.

Neste campo de problematização é que se insere a nossa investigação e que se traçam as *linhas de fuga* que a mobilizam. Estamos inseridos, portanto, neste campo problemático de

¹² G. DELEUZE, *Espinosa: filosofia prática*, p.19.

construção de uma ética nômade na imanência do acontecimento. Uma ética que se possa carregar na mochila e que não dependa de cartórios e fóruns e nem de grandes templos e academias. Uma ética da diferença em que cada indivíduo ético esteja empenhado na tarefa de expressar a própria diferença, a marca da sua originalidade, a única tarefa, condicionada, mas não definida, *de se tornar o que é*. Não como finalidade pré-estabelecida por projeções metafísicas, mas como imanente desdobramento pleno de suas potências de ser.

Nosso problema, portanto, não consiste na fixação de sólidos e pesados fundamentos que dêem conta de sustentar um complexo e inabalável edifício sistemático, isento da corrosão do tempo. Antes, pelo contrário, trata-se mais de adquirir algumas habilidades críticas e expressivas que auxiliem a burilar o próprio estilo de criação ética. Não consiste, portanto, no estabelecimento de regras universais, necessárias ou pretensamente hegemônicas, nem na fixação dos limites extremos intransponíveis e nem, tampouco, de princípios inarredáveis, cuja transgressão constituiria o infrator numa ameaça à coletividade humana. Esta é, ainda, uma tarefa do âmbito da moral à qual obviamente ainda não podemos renunciar, mas cuja abrangência vai se reduzindo, tanto na esfera individual quanto coletiva, na medida em que a liberdade individual se afirma. Trata-se, isso sim, de desenvolver a arte de construir o próprio estilo de criação e expressão, com exigências próprias de acabamento, refinamento, vigor, tônus, leveza, originalidade e, sobretudo, de coerência em relação aos próprios princípios e metas.

Nossa contribuição à problemática de uma *ética da transitoriedade* será, talvez apenas, sondar algumas ressonâncias dessa problemática. Não se espere que haja, aqui, a pretensão, incabível pela própria natureza dessa proposta, de fundar um sistema, uma máquina de fixar ou mesmo desvendar fundamentos últimos. De qualquer forma, tal máquina, certamente, não passaria de um “bate-estacas”. No entanto, talvez, a tarefa ética, que leva a sério a transitoriedade, guarde mesmo alguma semelhança com esta imagem. Uma máquina de fundar

permanências relativas, permanências que sustentem a vida que passa e que dura passando, ou seja, nascendo, se reproduzindo, morrendo e renascendo continuamente. Cravos de alpinista que vamos fixando na rocha, à medida que escalamos a onda de lava endurecida que se distende, lentamente, num fluxo milenar. Instantes fecundos, cadenciados pelo desejo de criar e diferir e pela vontade de durar como acontecimento, ou seja, como diferença transitória, enquanto somos arrastados pelas potências de metamorfose e fluência, perseguindo a plena expressão da própria natureza nestas precárias permanências.

II - Ética-estética: por uma Ética do Acontecimento

*Como estar à altura do que nos acontece?*¹³

Por que pensar uma ética por vias estéticas? Por quais vias nos chega uma tal exigência? Trata-se de uma questão realmente nossa? Ou é apenas uma exigência acadêmica que se desdobra nesse ambiente por vezes desvinculado da vida e absorto em suas próprias demandas e necessidades? De onde procede uma tal necessidade e porque nos afeta particularmente? Por outro lado, que estética deveria privilegiar para dar conta dessa tarefa? Talvez pudéssemos começar argumentando que os procedimentos artísticos melhor nos preparam para lidar e até mesmo provocar o inusitado. A arte sempre teve esta exigência de superar e reinventar suas próprias técnicas. As técnicas foram sempre muito importantes para as artes em geral. Mas a arte que não supera e reinventa suas técnicas, a rigor, não é arte. O risco da técnica não reside propriamente nela mesma, mas em nos acomodarmos a ela e de apenas respondermos a seus apelos, renunciando aos nossos próprios problemas e questões. Não se trata tanto de abandonar ou mesmo de superar a técnica, mas antes, talvez, de evitar a preponderância hegemônica da técnica. E cabe certamente à arte desenvolver as resistências a uma tal pretensão. Mais que se

¹³ Esta questão perpassa a obra de Deleuze, em especial *Lógica do Sentido* na *Vigésima primeira série: Do Acontecimento* e se manifesta em passagens como: “que quer dizer então querer o acontecimento?” e “não ser indigno daquilo que nos acontece”.

contrapor à técnica, a contribuição da arte para evitar uma tal preponderância hegemônica da técnica, possa consistir, talvez, em subverter a técnica, infiltrando-se nela, ou melhor, mantendo-se ativa no próprio âmbito da técnica, ativando fissuras desviantes e anarquizantes dessa pretensão hegemônica.

A arte sempre atendeu, em graus variados, ao apelo do imponderável. Sempre perseguiu a expressão do inexpressável e disso fez a sua própria natureza, o seu próprio modo de ser. A arte carrega também desde sempre a pretensão de produzir acontecimentos, estando equipada de certa forma para distinguir acontecimentos que apenas reproduzem os valores vigentes e acontecimentos portadores e geradores de novos valores.

É claro que estamos tratando desses conceitos de uma perspectiva genérica demais para as exigências práticas que estabelecemos. Com o intuito de estabelecer um enfoque estético ou referir uma prática artística adequada à tarefa enunciada, desenvolvemos mais adiante, no capítulo *O Trágico nietzscheano e a Ética da Transitoriedade*, a análise de uma perspectiva estética que se abre para esta problemática. Trata-se, no entanto, apenas de um *estudo de caso* e não da defesa de uma perspectiva capaz de dar conta da tarefa de expressar o acontecimento, o que seria apenas uma tola ingenuidade.

Por enquanto, convém ressaltar, apenas, que é por ter sido sempre fugidia às maquinações metafísicas do controle e da dominação e das seus parâmetros de certo e errado, que a arte pode se credenciar como referencial de uma ética da transitoriedade diferencial. É a ética assumida como *arte dos arranjos transitórios*, como *estética das relações* ou como *arte das potências de conectividade seletiva*.

A avaliação da veracidade dos acontecimentos que nos afetam, no entanto, não é simples e requer, por vezes, uma atenta observação de cada caso. Visto que acontecimentos, mesmo quando engendram novos valores, valores portadores e mobilizadores da transformação, podem

também ser induzidos. Tais acontecimentos carregam, no entanto, a *marca do involuntário*, num jogo com o imponderável. A imponderabilidade expressa a liberdade do instante que irrompe no presente, no tempo do acontecimento, furtivo a todo controle. Neste abismo de verticalidades instantâneas, onde o caos pode sempre irromper e instalar um *devoir louco* a qualquer momento. A veracidade do acontecimento é estabelecida a partir das ressonâncias que provoca em nós em cada caso.

Tal imponderabilidade, vulcão ativo no próprio coração do ser, foi desde sempre motivo de perplexidade e inquietação. As morais e toda arte de refinamento dos costumes e as tradições culturais em geral justificaram sua razão de ser, lançando cordas ou construindo pontes sobre as areias movediças da transitoriedade. Tais cordas e pontes têm sido de grande utilidade principalmente para muitas pequenas almas que sempre precisaram de algo para se agarrar e, concedamos, também para os *grandes legisladores* que acabaram tendo que romper e demolir as velhas para construir novas, mas não sem antes submeter-se inteiramente à arte da sua construção. A sua arte reside justamente nisso: em desobedecer obedecendo, em construir continuidades cadenciando rupturas ou em instaurar rupturas esgotando as possibilidades de certas tendências, ou seja, ritmando continuidades em rupturas instantâneas cadenciadas.¹⁴

Prudentemente, avaliou-se ao longo da história que a vida, e em especial a vida humana, seria valiosa demais para ficar entregue aos impulsos inusitados do instante intempestivo. Com tal “prudência”, porém, o homem perdeu em disponibilidade ao acontecimento. Nos habituamos a ficar sempre prevenidos, com um pé (ou mesmo os dois) atrás. Mas o acontecimento só pode ser experimentado plenamente com os dois pés atolados nele, pois seu sentido jamais está assegurado a priori e só se revela mediante a completa imersão nele. Apenas assim o acontecimento poderá

¹⁴ Temos presente aqui a análise dessas questões na polêmica sustentada por Bachelard contra Bergson acerca do conceito de duração em *A Dialética da Duração* e em *A Intuição do Instante*.

ser vivido como resgate, como um sentido que emerge e resgata do caos, “pois o brilho, o esplendor do acontecimento é o sentido”.¹⁵ Tal é a experiência trágica do acontecimento encarnado, vivido na concretude de um *dinamismo espaço-temporal*.¹⁶

No entanto, mediações cômodas e de aproximação segura do acontecimento, sempre foram tentadas. E, talvez, o nosso tempo tenha ido mais longe que qualquer outro nesta busca. Conforme aponta Deleuze no fim do capítulo *Platão e o Simulacro*, publicado como apêndice de *Lógica do Sentido* onde chama atenção para os *factícios* da vida urbana moderna e sua importância para a filosofia. Com efeito, desenvolve-se na vida moderna uma arte de produzir acontecimentos na forma de artifícios, visando simular ou induzir acontecimentos efetivos. A verdade de tais *factícios* que constituem pretensas “cópias de cópias” se revela ao ser “*levada até ao ponto em que muda de natureza e se reverte em simulacro* (momento da *Pop’Art*)”.¹⁷ Assim, ao ser revertido em simulacro, o *falso acontecimento* revela toda *potência do falso* e se transforma em arte. Arte de desnudar a pretensão fundacionista dos acontecimentos produzidos, como cópias ou mediações do *acontecimento puro*. Trata-se da pretensa arte de elaborar mistos ecléticos de experiência trágica simulada e controlada.

Neste sentido, basta lembrar as imagens de guerra transmitidas pela televisão como se fosse um *show* pirotécnico ou um jogo de *vídeo-game*. Defendida por *experts* como uma nova forma “humanitária” de guerra e batizada de “guerra cirúrgica”. A guerra é certamente um acontecimento para quem dela participa ou é envolvido nela, e mesmo, como nas palavras de Deleuze, “... o Acontecimento na sua essência”.¹⁸ Mas as imagens que dela nos chegam pela mídia e o uso que delas se faz, constituem verdadeiros jogos de manipulação dos efeitos desse

¹⁵ G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p.152.

¹⁶ G. DELEUZE, *O Método de Dramatização*, *passim*.

¹⁷ G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 271.

¹⁸ *Ibid.*, p. 103.

acontecimento, produzidos secundariamente, não podendo ser confundidos com este. Conforme reconhece também Deleuze: “... há bastante ignomínia em dizer que a guerra concerne a todo mundo; não é verdade, ela não concerne àqueles que dela se servem ou que a servem, criaturas do ressentimento”.¹⁹ Há um risco envolvido nesta confusão. O risco de tomar uma coisa pela outra, ou seja, de restringir as diversas dimensões do *acontecimento puro* à dimensão mais rasteira das pretensas cópias ou figurações “midiáticas” do acontecimento, como se fosse apenas mais uma série de produtos do mercado de entretenimento. Experiências trágicas em graus variados de intensidade e explicitação.

Quanta arte não se adequou a tal propósito? Ou não foi usada para tal? Não nos referimos, com isso, à arte trocada no mercado ou mesmo ao mercado de arte. Mesmo porque muita arte se produziu a partir desta relação com o próprio mercado, denunciando assim as pretensas cópias e vertendo-as em simulacros. Ou o que seria um “ready made” qualquer vendido por milhões de dólares, senão “tirar sarro” do próprio mercado, do sisudo e intelectualizado mercado de arte? Trata-se, aí sim, de arrancar um acontecimento da banalidade das cópias fundadas na semelhança do modelo, introduzindo no espaço privilegiado das cópias um puro simulacro que, assim deslocado, adquire o estatuto de cópia bem fundada. Evidencia-se, assim, a própria banalidade do mercado como fábrica de simulacros em forma de pretensas cópias²⁰. No entanto, quem o percebeu? Provavelmente nem os próprios autores que passaram a se levar a sério e trataram de fazer disso carreira no mercado das pretensas cópias.

Também o ressentimento é operado por meio desses acontecimentos produzidos por interesses sistêmicos que o reproduzem e dele se alimentam. Pois, “é propagando o ressentimento que o tirano faz aliados, isto é, escravos e servos; só o revolucionário se libertou do

¹⁹ *Ibid.*, p.155.

²⁰ Estamos desenvolvendo essa análise fazendo uso dos conceitos de *cópia* e *simulacro*, conforme desenvolvidos no Apêndice de *Lógica do Sentido: Platão e o Simulacro*, p. 259s.

ressentimento, pelo qual participamos e aproveitamos sempre de uma ordem opressora”.²¹ A revolução que realmente importa é a superação do ressentimento. No entanto, esta é uma revolução sem tréguas, um dever revolucionário que constantemente apresenta novos desdobramentos. O revolucionário da *revolução permanente*, o homem livre, liberto e vigilante em relação às inúmeras *figuras do ressentimento*, assim se disponibiliza ao acontecimento e é capaz de operar a contra-efetuação veraz do seu próprio acontecer.

A distinção entre as diversas dimensões do acontecimento e seus usos e abusos, não é tarefa simples. Contudo, ela se faz necessária a uma ética do acontecimento, à criação ética que pretenda qualificar a contra-efetuação do acontecer-sujeito no acontecimento puro. É bem verdade, como afirma Deleuze, que “não há acontecimentos privados e outros coletivos; como não há individual e universal, particularidades e generalidades. Tudo é singular e por isso coletivo e privado ao mesmo tempo, particular e geral, nem individual nem universal”.²² Os modos de efetuação do acontecimento são infinitos como são igualmente infinitos os aspectos que dele se dão à nossa percepção.

Deleuze desenvolve uma distinção entre duas dimensões do acontecimento em *Lógica do Sentido*, na Vigésima Primeira Série: *Do Acontecimento*. Com efeito, há

os acontecimentos que se efetuam em nós e esperam-nos e nos aspiram (...). Chegar a esta vontade que nos faz o acontecimento, tornar-se a quase-causa do que se produz em nós, o Operador, produzir as superfícies e as dobras em que o acontecimento se reflete, se reencontra incorporal e manifesta em nós o esplendor neutro que ele possui em si como impessoal e pré-individual, para além do geral e do particular, do coletivo e do privado – cidadão do mundo.²³

Talvez devêssemos simplesmente falar de dimensões distintas ou desdobramentos diversos do *acontecimento puro, incorporal*. Mas qual o privilégio desta dimensão em relação a

²¹ *Ibid.*, p. 155.

²² *Ibid.*, p. 155.

²³ *Ibid.*, p. 151.

outras? Meros resquícios de hábitos platônicos? Uma dimensão de encarnação, de atualização, determinando *dinamismos espaço-temporais* que se desenvolvem como meras participações no *acontecimento puro*. Trata-se, nas palavras de Deleuze do “... momento presente da efetuação em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa (...) e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna”.²⁴ No entanto, este é apenas um aspecto, uma dimensão do acontecimento. A dimensão que nos afeta e pela qual podemos inferir e *adivinhar* outras.

Mas, conforme Deleuze:

há, de outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral, nem particular, *eventum tantum...*; ou melhor, que não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que é preciso chamar a contra-efetuação.²⁵

Talvez possamos nos referir a esta dimensão como o desdobramento virtual do acontecimento. Sempre em fuga, incapturável, imprevisível e “imprevinível”.

2.1 - Modos diversos de Operar no Acontecimento

2.1.1 - A moral estóica e o acontecimento

A rigor, há certamente infinitos modos de operar no *acontecimento* ou infinitos acontecimentos que se desdobram simultaneamente em sobreposições e bifurcações múltiplas. Deleuze analisa a perspectiva estóica em relação ao acontecimento. Com efeito, a moral estóica consiste em querer o acontecimento sem reservas, numa adesão total e completa. Nas palavras

²⁴ *Ibid.*, p. 154.

²⁵ *Ibid.*, p. 154.

deste autor: “A moral estóica concerne ao acontecimento; ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece”.²⁶

Daí segue que a moral estóica consiste na arte da *interpretação divinatória* do acontecimento, em vias de efetuação, em vias de emergir da *profundidade dos corpos* e suas *paixões*, buscando o sentido nelas oculto em forma de acontecimento puro. Tal sentido, no entanto, só pode ser desvendado numa percepção que dê conta de reunir “... em profundidade todas as causas físicas entre si na unidade de um presente cósmico”.²⁷ Por outro lado, é necessário que se queira o acontecimento, “... qualquer que ele seja, sem nenhuma interpretação”,²⁸ sem qualquer reserva ou restrição da vontade, na mais absoluta afinidade entre o acontecimento em vias de efetuação e a vontade própria, esvaziada de todo querer particular. Afina-se, assim, uma via dupla em que

em um caso, vamos do presente cósmico ao acontecimento ainda não efetuado; no outro caso, do acontecimento puro à sua mais limitada efetuação presente. E, sobretudo, em um caso ligamos o acontecimento a suas causas corporais e a sua unidade física; no outro caso, ligamos o acontecimento a sua quase-causa incorporal, causalidade que ele recolhe e faz ressoar na produção de sua própria efetuação.²⁹

Trata-se, portanto, de uma via dupla fundada na *impassibilidade e produtividade* e na *indiferença e eficácia*. Portanto, para a moral estóica, quanto mais *impassível* a vontade individual, tanto maior a *produtividade* como participação no acontecimento e quanto maior a *indiferença*, tanto maior a *eficácia* da ação individual na *atualização* do acontecimento. Desta forma, acredita o sábio estóico poder participar de forma eficaz e produtiva da intimidade das causas que desencadeiam o acontecimento, quanto mais anular a sua vontade própria, querendo apenas o acontecimento como tal, como puro devir. Apenas participar, jamais interferir, visto que

²⁶ *Ibid.*, p. 146.

²⁷ *Ibid.*, p. 146-7.

²⁸ *Ibid.*, p. 147.

²⁹ *Ibid.*, p. 147.

tal participação *divinatória* requer a completa anulação de qualquer querer e desejo próprio em prol de uma maior *eficácia e produtividade*. A vontade particular perturba a afinidade natural com o acontecimento puro e sua efetivação no tempo. Portanto, alcançar um estado de completa neutralidade sem nenhuma resistência, nenhuma expectativa, nenhum temor e completa eliminação de toda aresta que possa estabelecer algum atrito em relação ao acontecimento, constituem o ideal da moral estóica.

Aderindo completamente ao fluxo inexorável do acontecimento, “... o sábio estóico ‘se identifica’ à quase-causa: ele se instala na superfície, sobre a reta que a atravessa, no ponto aleatório que traça ou percorre esta linha”.³⁰ Assim, ele se constitui na própria *quase-causa* do acontecimento impessoal e leva à plenitude sua produtividade e eficácia. Com isso, ele “... *compreende o acontecimento puro* na sua verdade eterna, independentemente de sua efetuação espaço-temporal como ao mesmo tempo eternamente a vir e sempre já passado ...”,³¹ inserindo-se na própria dimensão atemporal do acontecimento puro. Assim, também, ele acredita incorporar plenamente o acontecimento incorporal em um estado de coisas e em seu próprio corpo. Para tal, ele deve se fixar plenamente no instante presente tornando este “... instante tanto mais intenso e tenso, tanto mais instantâneo quanto mais ele exprime um futuro e um passado ilimitados”.³² É desse modo que o sábio estóico não apenas “... compreende e quer o acontecimento, mas o *representa e por aí o seleciona* e que uma ética do mimo prolonga necessariamente a lógica do sentido”.³³ Pelo instante puro mede e avalia o acontecimento e nele se insere, sem culpas e dívidas do passado e sem temores e expectativas em relação ao futuro. Apenas o mais puro e estreito instante de ação e fruição plena do acontecimento puro.

³⁰ *Ibid.*, p. 149.

³¹ *Ibid.*, p. 149.

³² *Ibid.*, p. 150.

³³ *Ibid.*, p. 150.

Deleuze inova na interpretação do acontecimento na perspectiva estóica, conforme discute amplamente Peter Pál Pelbart em *O Tempo Não Reconciliado*, analisando as diversas perspectivas de tempo envolvidas nesta perspectiva. Situar-se na estreiteza do instante transitório, infinitesimalmente dividido entre passado e futuro, nos deixa vulneráveis à multiplicidade dos sentidos e das forças que ali emergem. O instante é o próprio espaço de “*arrombamento* do fortuito no mundo”.³⁴ Como seria possível, portanto, conciliar esta exigência de permanência no instante com a sobriedade do sábio estóico? Um pensamento que se expõem, vulnerável às irrupções do impensável no instante é, necessariamente, um pensamento paradoxal. Um pensamento ágil e leve que, livre da tarefa de reconhecimento do mesmo, acompanha as sutis inflexões de sentido que emergem no instante fugaz. Só através do paradoxo ele pensa o impensável, o impossível de ser pensado. Esta, porém, não é uma potência do pensamento, mas o seu inconsciente “... aquilo que o pensamento não pode evitar de pensar, que só ele pode pensar, e que no entanto não é um poder do pensamento, mas sua zona de impoder, de impossibilidade”.³⁵ Por abandonar a tarefa de controle do bom senso que determina o sentido único e correto, excluindo os demais sentidos que disputam o acontecimento, é que o pensamento paradoxal pode afirmar várias direções ao mesmo tempo. “O paradoxo se instala nessa disjunção incessante e infinita, sem negá-la obturá-la ou superá-la, antes deixando-a escancarada”.³⁶

Manifesta-se, aqui, já um esforço de *reversão do platonismo* procurando re-inserir o ser no tempo, uma vez que com Platão o Ser é desvinculado da transitoriedade e constitui as Idéias não sujeitas à corrupção do tempo. Os estóicos desenvolvem duas dimensões do tempo: *aion* e *cronos*. *Aion* representa o incorporal e constitui o tempo infinito em passado e futuro e que se manifesta no próprio instante, infinitamente divisível. *Cronos* representa a extensão temporal que

³⁴ G. DELEUZE, *Diferença e Repetição*, p. 230.

³⁵ P.P. PELBART, *O tempo não-reconciliado*, p. 64.

³⁶ *Ibid.*, p. 65.

atualiza *aion* que, abarcando a “totalidade da vida” encadeia estreitamente os acontecimentos numa “simultaneidade essencial” que já não divide, mas agrega. Deleuze insiste no caráter paradoxal do tempo aiônico, afirmando, com isso, a “... temporalidade paradoxal do Acontecimento, que servirá de eixo ao seu próprio pensamento”.³⁷

Para Deleuze, *aion* opera paradoxalmente acompanhando os múltiplos sentidos que perpassam o acontecimento. *Cronos* é o encadeamento dos presentes num amplo *presente divino*, dilatando e contraindo para absorver todos os *períodos cósmicos*. Desenvolve, assim, uma regulação, uma ritmização dos presentes, encadeando-os. No entanto, do fundo de *Cronos* emerge uma *desmedida* um “... *devoir-louco das profundidades* que se furta ao presente”.³⁸ É o atemporal pulsando no fundo do tempo, tal como o incorporeal atua no fundo de toda corporificação. *Aion* representa a pura forma vazia do tempo, o tempo do incorporeal, o tempo liberto de toda extensão corporal. Pura passagem, puro movimento e, por isso mesmo, perfeita permanência como o ponto de equilíbrio no movimento, “... no intervalo entre a mobilidade e a imobilidade”.³⁹ O segredo do surfista em equilíbrio sobre a turbulência marinha ou do mímico, cujos gestos seguem e tentam incorporar uma imagem ou uma idéia que se esquiva. Dessa forma, também, “os acontecimentos puros fundamentam a linguagem porque eles a esperam tanto quanto eles nos esperam e não têm existência pura, singular, impessoal e pré-individual senão na linguagem que os exprime”.⁴⁰ É isso que permite transformar ruídos corporais na forma privilegiada de expressão humana, ao alcançarem a dimensão metafísica da linguagem, onde o sentido faz existir o que tem a expressar. “Pertence pois ao Aion, como meio dos efeitos de superfície ou dos acontecimentos, traçar uma fronteira entre as coisas e as proposições: ele a traça

³⁷ *Ibid.*, p.69.

³⁸ G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 168.

³⁹ P.P. PELBART, *O tempo não-reconciliado*, p. 71.

⁴⁰ G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 170.

com toda sua linha reta e sem esta fronteira os sons se abateriam sobre os corpos, as próprias proposições não seriam ‘possíveis’”.⁴¹ E, no entanto, “quão agradável é que haja palavras e sons: não são palavras e sons arco-íris e pontes de luz entre [almas] eternamente separadas? (...) Falar é uma bela doídice: com ela o homem dança sobre todas as coisas.”⁴²

O que vimos, possibilita a Deleuze falar de três presentes. Dois presentes de Cronos: um que se efetua nas formas e outro que emerge do fundo, subvertendo-as. Há, porém, um terceiro, “... deve haver um terceiro pertencendo ao Aion”.⁴³ É o instante como elemento paradoxal da quase-causa que o sábio estóico adivinha, embora, “... ela própria faça falta à sua própria identidade”.⁴⁴ É o presente da *operação pura*, da contra-efetuação do acontecimento puro, o vazio em que os sentidos emergem imprevisíveis e incalculáveis, fonte de paradoxos e sentidos livres, ainda sem qualquer compromisso de expressar qualquer identidade e buscar sua reconição na identidade do Mesmo.

Talvez esta múltipla percepção do tempo seja o segredo da sóbria sabedoria estóica que para permanecer presente ao instante, cultiva e desenvolve também a perspectiva do atemporal, situando-o na mais fugaz instantaneidade de um presente vazio onde o sentidos fervilham.

2.1.2 - A tradição judaico-cristã e o acontecimento

Um outro modo de se situar no acontecimento é o que parte da interpretação da existência como intrinsecamente injusta, segundo a celebre tese de Anaximandro analisada adiante no capítulo sobre o *trágico nietzscheano* (conforme nota nº 319), e alcança desdobramentos mais refinados na tradição judaico-cristã, conforme analisa Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia* no

⁴¹ *Ibid.*, p. 171.

⁴² F. NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra*, p.223-4: KGW VI 1, p. 268.

⁴³ G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 172.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 172.

capítulo sobre *O Trágico*. Esta análise inicia pela pergunta sobre o *sentido da existência* a qual constitui para Nietzsche o problema fundamental da filosofia, visto que coloca simultaneamente o *problema da interpretação e da avaliação*. Para ambos os autores há um péssimo ponto de partida para este problema. Este ponto de partida está referido a uma análise que projeta como essencial uma existência plena, perfeita e acabada, sem qualquer deficiência. Parte, portanto, da plenitude ideal do ser como a essência do real. A partir disso toda a existência passa a ser deficitária, só podendo ser considerada como original e intrinsecamente *injusta*, como *faltosa*, como tangida por uma *desmedida* que deve ser reparada. Um pessimismo e uma má vontade original que do alto de uma projeção metafísica julgam as deficiências do acontecimento em sua dimensão imanente. Parte-se, assim, de uma acusação à existência por suas deficiências e carências, por um suposto *déficit* de plenitude e perfeição. Esta postura diante da vida não é exclusiva da tradição judaico-cristã, mas constitui o ponto de partida de diversas culturas e religiões. Na religiosidade grega tal desmedida é atribuída aos deuses. Que haja sofrimento decorrente da comparação da miséria da vida humana com a projeção da sua plenitude prova a injustiça, a desmedida inerente à condição humana. Toda injustiça requer um responsável. Como tal responsabilidade já não pode ser atribuída, como no caso dos deuses gregos, ao Deus único, pleno e perfeito, ela só pode ser do próprio homem ou a suas alianças com falsos deuses, anjos decaídos e condenados pelo mau uso da liberdade.

Assim, na tradição judaico-cristã, a falta e a auto-atribuição da responsabilidade pela falta, explicam a injustiça da existência. Tal injustiça e as conseqüências dela decorrentes, passam a ser imputadas ao próprio ser humano. Uma responsabilidade pesada demais para qualquer *espírito de gravidade*, por mais arrojado e heróico que ele se estruture nesta *vontade carregadora*. Vontade esta que também traça seu sentido: uma vontade de aterramento e de peso e que assim encontra a resistência adequada ao desenvolvimento de uma tal vontade. No entanto, talvez tenha se

avançado longe demais por esta via, sempre justificando a estratégia já percebida e denunciada por Hölderlin, de que: “onde há perigo, cresce também o que salva”.⁴⁵ E poderíamos ainda acrescentar: onde há sofrimento, cresce também a consolação ou, onde houver carga surgirá sempre também quem a carregue.

O homem, oprimido sob o peso de tamanha responsabilidade, já não pode resgatar-se a si mesmo e precisa atrair a compaixão de um deus, mas não de um deus qualquer, senão do próprio onipotente Deus único, do Senhor do destino, da história, do acontecimento humano. Não há outros senhores, outros destinos, outras histórias, outros acontecimentos, outras vontades ou mesmo outros mundos. E, portanto, só a compaixão do Deus único pode resgatar a humanidade. É preciso, no entanto, merecer tal compaixão. Quem, na tradição judaica, atrai a compaixão de Jeová é o *Servo sofredor*,⁴⁶ um herói às avessas que faz do sofrimento passivo sua prova de fidelidade e arte, a arte de atrair a comiseração divina e justificar o resgate da existência humana, marcada pela finitude e imersa num sofrimento sem sentido. O *Justo*, que por sua conduta irrepreensivelmente justa e plenamente confiante na justiça divina, apesar de todas as provas em contrário que, o sofrimento num mundo marcado pela injustiça não cessa de apresentar, ergue um clamor que já não pode ser negligenciado pelo Deus da justiça.

A partir daí a falta de sentido para a vida, já não é mais, apenas um problema humano. Este é o grande feito do *Servo sofredor*. Ele prepara a vinda do Redentor, do Consolador. Um deus que encarna a injustiça e o sofrimento e lhes dá um sentido na compaixão pelo homem.

⁴⁵ “Wo aber Gefahr ist, wächst /Das Rettende auch”. HÖLDERLIN, *Patmos*, apud. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik in Vorträge und Aufsätze*, p.32. Diferentemente de Heidegger, que parece encontrar esperanças (zu verhoffen) de superação do perigo que representa, para ele, a hegemonia da Técnica, nas palavras proféticas do poeta; preferimos uma interpretação pela via irônica que denuncia a antiga estratégia de incrementar o perigo (Gefahr) para em contrapartida enaltecer também a relevância da solução salvadora (das Rettende).

⁴⁶ Figura recorrente na tradição judaico-cristã, encarnada, sobretudo, por Jó e alguns profetas como Jeremias, Isaias e pelo próprio Cristo. Caracteriza, esta figura, a total submissão e plena confiança na vontade divina, sendo o destino de sofredor apenas uma prova a ser superada para que nela se revele tal vontade. O aprendizado da vontade divina que domina o acontecimento, constitui a via privilegiada de salvação e o desvendamento do sentido inerente ao acontecimento, sua origem, fim e causa exclusiva.

Assim, o sofrimento passa a justificar a vida. Contudo, a vivência exaustiva do sofrimento e o próprio sacrifício divino geram uma desmedida ainda maior que clama aos céus, ou seja, que já não pode ser resgatada na imanência do acontecimento humano terreno, apelando, assim, para dimensões transcendentais, onde este resgate seria possível. A imanência se configura então como o âmbito da desmedida, da injustiça, e do sofrimento, alcançando seu sentido apenas na sua dimensão transcendental. Tal perspectiva conquista a simpatia do escravo que já não precisa buscar num *combate na imanência* o resgate da injustiça de que é vítima. Basta submeter-se docilmente ao seu destino e, com isso, fazer do sofrimento um meio de acumular um déficit de justiça a ser recompensado em outra vida. Quase desnecessário acrescentar que deriva dessa perspectiva um profundo desprezo pela vida “neste vale de lágrimas”.

Em suma, a existência é inerentemente injusta, tem um débito (pecado) original que precisa ser resgatado pelo sofrimento. O sacrifício divino resgata tal débito e passa a ser o credor de uma dívida de compaixão. Crédito este que, por sua vez, ele repassa à humanidade e, em especial, aos que mais sofrem: aos pobres e aos escravos. As conseqüências dessa lógica são a valorização do sofrimento e da compaixão e a culpabilização dos que não sofrem, dos que vivem por prazer. O prazer passa a ser fonte de culpa, e o sofrimento paciente, um mérito. A vida é justificada e adquire seu sentido no sofrimento e na resignação diante da injustiça. A impotência e o ressentimento contido se transformam em virtudes, as virtudes niilistas dos desprezadores do acontecimento. O acontecimento já não tem sentido em si. Seu sentido se situa para além dele, numa projeção de plenitude e perfeição que é também o ponto de partida. Já não se afirma o acontecimento em função da realidade posta e dos valores que nele se efetuam, mas em função das suas deficiências e faltas, em função do que *deveria ser* conforme projeções estáticas e abstratas de plenitude e perfeição.

Esta é a história de uma longa inversão que Nietzsche não cansa de denunciar. Este constitui também um modo de interpretar e avaliar o acontecimento. Um modo extremamente depreciativo, mas que passa a constituir o sentido fundamental que se engendra nos meandros mais profundos da cultura ocidental e cuja crítica, assumida radicalmente por Nietzsche, está longe de alcançar resultados mais efetivos em termos de uma superação histórica. Uma interpretação do acontecimento que aterra a sensibilidade humana na dor, encontrando nela sua consistência. Tal é o sentido judaico-cristão do acontecimento, perpassado, arrastado e justificado pelo sentido do sofrimento, da falta e do ressentimento que encontram seu equilíbrio compensatório para além do acontecimento que se desdobra na imanência.

2.1.3 - A tradição naturalista e o acontecimento

Um terceiro modo de se situar e operar no acontecimento é analisado por Deleuze em *Lucrecio e o Simulacro*, publicado em apêndice à *Lógica do Sentido*. Aí o objeto especulativo e prático da filosofia, conforme determinado por Epicuro e Lucrecio, é apresentado como *naturalismo*. Esta perspectiva parte da interpretação da Natureza como essencialmente diversa no âmbito das espécies, dos indivíduos e das partes que compõem os indivíduos. Não se verifica nenhuma repetição em sentido estrito em nenhum desses três níveis da diversidade natural. Esta tradição retoma o postulado da *infinidade de mundos* de Demócrito, em que mesmo com eventuais semelhanças, os diversos arranjos naturais são sempre constituídos por *singularidades pré-individuais heterogêneas*.⁴⁷ Mundos são sempre arranjos seletivos por convergência de singularidades e, como tais, são infinitos. Conforme analisa Deleuze: “os mundos são

⁴⁷ Conforme ainda *Lógica do Sentido: Décima Sexta Série: Da gênese estática lógica*, p. 113ss.

inumeráveis, freqüentemente de espécies diferentes, às vezes semelhantes, sempre compostos de elementos heterogêneos”.⁴⁸

A natureza, portanto, tem que ser analisada da perspectiva do diverso, a partir do *princípio do diverso e da sua produção*. A produção do diverso, no entanto, determina mundos que já não podem ser reconciliados num todo, constituindo uma *soma infinita*, isto é, que jamais se totaliza. Diferentemente das duas perspectivas analisadas anteriormente, esta é desenvolvida a partir do universo como aberto, ou seja, em constante metamorfose diferencial. Não há potência capaz de dar conta do Todo. Os próprios processos de produção do diverso são variantes, mobilizados por um “pluralismo irreduzível das causas ou das séries causais”.⁴⁹ Nas palavras de Deleuze: “Não há combinação capaz de abranger todos os elementos da Natureza ao mesmo tempo, não há mundo único ou universo total. (...) as leis da Natureza distribuem partes que não se totalizam”.⁵⁰ A Natureza é conjuntiva, ou seja, vai agregando elementos em “... alternâncias e entrelaçamentos, semelhanças e diferenças, atrações e distrações, nuances e arrebatamentos”.⁵¹

A Natureza é multiplicidade de potências, inabarcáveis numa potência única, numa potência do todo, numa onipotência. “A Natureza é precisamente a potência, mas potência em nome da qual as coisas existem *uma a uma*, sem possibilidade de se reunirem *todas de uma vez*, nem de se unificar numa combinação que lhes fosse adequada ou se exprimisse inteira *de uma só vez*”.⁵² Epicuro já romperá com os universais, representantes da onipotência teológica, vigentes até então na filosofia: o Ser, o Uno e o Todo. Na vigência destes universais o *diverso* não passa de acidente, de deficiência, de distorção, de falta. Tais totalizações, no entanto, são sempre arbitrárias e artificiais, desprezando o *diverso* da Natureza como derivação secundária.

⁴⁸ G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 273.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 277.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 274.

⁵¹ *Ibid.*, p. 274.

⁵² *Ibid.*, p. 274.

Para dar conta da *produção do diverso*, o naturalismo vai desenvolver uma teoria explicativa dos princípios de causalidade bastante estruturada. Esta teoria terá que explicar o processo de composições múltiplas e diferenciais com elementos que jamais são idênticos e em processos igualmente não padronizáveis. Embasada nas teorias dos físicos antigos, principalmente em Demócrito, Epicuro e Lucrecio desenvolve algumas nuances que irão derivar nesta vertente filosófica.

Analisaremos a seguir as principais teses do naturalismo. O átomo adquire uma versão virtual, constituindo “... aquilo que deve ser pensado, aquilo que não pode ser senão pensado”.⁵³ Ele não tem uma realidade sensível, mas constitui o objeto próprio do pensamento, tal como, as coisas materiais constituem o objeto dos sentidos. Isso não se dá em função de uma deficiência dos nossos sentidos, mas em função da própria natureza do átomo. Assim, o pensamento é constituído de partes indivisíveis inferiores a qualquer expressão do pensamento. Apenas por um *método de passagem* é possível realizar a *transição* do sensível ao pensado e vice-versa.

Os átomos, como os mundos, são infinitos no espaço e no tempo. Sua soma jamais é passível de totalização. Essa impossibilidade de totalização decorre do entrelaçamento dos átomos com o vazio. “O vazio e o cheio se entrelaçam e se distribuem de tal forma que a soma do vazio e dos átomos, por sua vez, é ela mesma infinita”.⁵⁴

A partir das teorias dos atomistas antigos e das especulações físicas de Epicuro, Lucrecio vai desenvolver a teoria do *desvio* ou *clinamen*. Conforme esta teoria, da correlação entre o vazio e os átomos decorre a *queda*. Os átomos caindo no vazio constituem a condição de possibilidade dos mundos. Estes átomos sofrem ligeiros desvios (*clinamen*) em sua queda, chocando-se com os átomos próximos e, num processo em cadeia, gerando uma turbulência de choques e encontros

⁵³ *Ibid.*, p. 275.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 276.

atômicos. Esta turbulência constitui a própria origem dos mundos. Da teoria do *clinamen* decorre também um atomismo do tempo, ou seja, o estabelecimento de um mínimo de tempo que consiste no tempo decorrido entre um choque e outro. Há, portanto, um mínimo de tempo da mesma forma como há um mínimo de matéria ou de pensamento. E, aliás, este tempo mínimo de movimento contínuo entre choques corresponde também à apreensão do pensamento. E assim como há um infra-sensível, há também um infra-pensável: “um tempo menor que o mínimo de tempo contínuo pensável”. O *clinamen* é “... uma espécie de *conatus*: um diferencial da matéria, e por isso mesmo um diferencial do pensamento”.⁵⁵ Uma ligeira inflexão da matéria e do pensamento. Um mínimo de potência livre por onde a diferença não pára de se insinuar no infra-sensível e no infra-pensável.

O *clinamen* desenvolve uma causalidade em cadeia que já não pode ser recolhida num todo: a *lex atomi*, ou seja, “... a pluralidade irreduzível das causas ou das séries causais, a impossibilidade de reunir as causas em um todo”.⁵⁶ Situa-se aqui a principal disputa entre estóicos e epicuristas, qual seja: “... há uma unidade das causas entre si? O pensamento da Natureza deve reunir as causas em um todo?”⁵⁷ Os estóicos desenvolvem uma distinção entre causas corporais e efeitos incorporais em cadeias causais distintas, sendo que as causas formam uma unidade. Os epicuristas, por sua vez, afirmam a independência das diversas séries causais materiais, desenvolvendo cada uma sua própria declinação.

As figuras e grandezas dos átomos são variáveis, mas não infinitas. Em função disso, as figuras se repetem numa infinidade de átomos com a mesma configuração. Nos encontros dos átomos operam tanto forças repulsivas quanto combinatórias. Os impactos de outros átomos ou

⁵⁵ *Ibid.*, p. 276.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 277.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 277.

compostos podem destruir as composições, ocasionando novas. Há uma seletividade natural inerente a cada átomo que orienta as composições.

No entanto, toda combinação reúne espécies diversas de átomos. Dessa forma “... eles constituem a heterogeneidade do diverso consigo mesmo num mesmo corpo”.⁵⁸ Porém, os diversos elementos tendem a se agregar, formando compostos. O que leva ao postulado: “heterogeneidade do diverso consigo, e *também* semelhança do diverso consigo”.⁵⁹

“Potência do diverso e de sua produção, mas também potência de reprodução do diverso”.⁶⁰ Corpos e mundos se encontram em constante decomposição e recomposição, perdendo e agregando átomos da mesma figura. Da mesma forma também, corpos e mundos, têm seus semelhantes ou repetições semelhantes da mesma composição. É o princípio de reprodução de compostos, possibilitada pela existência de infinitos átomos da mesma espécie e figura. As *magnae res* (terra, mar, ar e éter) constituem agregados de átomos da mesma figura. Tais agrupamentos propiciam e facilitam as reproduções e recomposições. Assim, corpos e mundos se constituem apenas em determinados meios que lhe são propícios, “... como uma mãe apta a reproduzi-los”.⁶¹

Para Lucrécio, como o objeto da prática é o prazer, ela deve ir além dos meios de evitar a dor, ajudando a vencer “... os fantasmas, as superstições, os terrores, o medo de morrer, tudo o que forma a inquietação da alma”.⁶² Isto requer uma arte bem mais refinada, capaz de enfrentar as duas ilusões básicas geradoras do sofrimento da alma, quais sejam: a ilusão da infinitude das dores e dos prazeres e a ilusão da eternidade da alma. Assim, sofreremos mais por causa da imaginação do que por causa da dor física e da morte. O medo do sofrimento infinito depois da

⁵⁸ *Ibid.*, p. 278.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 278.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 278.

⁶¹ *Ibid.*, p. 279.

⁶² *Ibid.*, p. 279.

morte decorre, portanto, do desejo ilimitado projetado numa alma eterna. “A inquietação da alma é pois feita do medo de morrer quando não estamos ainda mortos, mas também do medo de não estarmos ainda mortos quando já o estivermos”.⁶³

A comunicação entre os corpos e outros compostos ocorre através de elementos extremamente sutis, fluidos e tênues. São os *simulacros* (Lucrecio) ou *ídolos* (Epicuro) que, emanados da superfície ou da profundidade dos corpos, produzem, em contato com o *animus* e a *anima*, *qualidades sensíveis*. Além dos simulacros há ainda os *fantasmas* que diferentemente desses, “... gozam de grande independência com relação aos objetos e de uma extrema mobilidade”.⁶⁴ Constituem três classes distintas: teológicos, eróticos e oníricos. Eles estão por toda parte, formam grandes conglomerados e nos envolvem e nos atingem o tempo todo “... como por fluxos de ondas”.⁶⁵ Um segundo gênero de *fantasmas*, os oníricos, mais sutis, constituem imagens mais adequadas ao desejo. Dessa forma, o desejo alerta o espírito, selecionando aquelas imagens que mais lhe convém e suscitando desejos de contato e comunicação que já não podem se realizar, pois que referem a realidades que já não têm qualquer consistência. Os *fantasmas eróticos*, mesmo ligados ao amor real em que a própria imagem suscita o desejo, uma vez que não reportam a um objeto a ser possuído ou absorvido, constituem por sua própria natureza uma mera miragem, também sem qualquer consistência.

O tempo está estritamente ligado ao movimento e em especial ao movimento de transformação. O movimento corresponde ao deslocamento do átomo no vazio e as composições e decomposições daí decorrentes é que nos fazem perceber as qualidades dos compostos, seus deslocamentos e transformações. O movimento, em todos estes sentidos, é manifestação do tempo, visto que seria impossível um movimento sem tempo, ainda que menor que o mínimo de

⁶³ Apud. G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 280.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 282.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 282.

tempo pensável que corresponde ao *clinamen* e determina o deslocamento do átomo. Ou, ainda, de um tempo menor que o mínimo de tempo sensível em relação aos simulacros que compõem os diversos tipos de imagens.

Os acontecimentos resultam desses diversos tipos de movimento. Os corpos são compostos de atributos e propriedades (*conjuncta*) e de acontecimentos (*eventa*). Os atributos ou propriedades são intrínsecas ao corpo e constituem as qualidades sem as quais ele perde suas características físicas e deixa de ser o que é. O acontecimento, porém, refere aos movimentos de decomposição e recomposição atômica que não comprometem a natureza do corpo, correspondendo aos movimentos compatíveis com a ordem estrutural do corpo, ou seja, “... aquilo que se dá e que se vai sem destruir a natureza da coisa”.⁶⁶

Tanto os simulacros quanto o *clinamen* não são diretamente percebíveis ou pensáveis. Quando se manifestam à sensibilidade ou ao pensamento é sempre na forma de imagens (compostos de simulacros) ou compostos físicos (encadeamento de uma série de desvios e encontros atômicos). Tal condição suscita o evento dos falsos infinitos. Um falso infinito de imagens, propiciado pelos simulacros, pode inspirar “... à sensibilidade um falso sentimento da vontade e do desejo”.⁶⁷ Da mesma forma o *clinamen* pode proporcionar “... ao pensamento falsas concepções de liberdade”.⁶⁸ Assim, os simulacros podem provocar uma dupla ilusão: uma capacidade de prazeres infinita e, em contrapartida, uma infinita possibilidade de tormentos. Neles se funda a representação do infinito no tempo e no espaço. Tanto o infinitamente pequeno quanto o infinitamente grande.

Impedir a vigência da ilusão é a proposta prática do *Naturalismo*. As imagens e os fantasmas tomados em sua real dimensão e função se tornam objeto de prazer em especial pelo

⁶⁶ *Ibid.*, p. 284.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 284.

efeito de leveza e rapidez que proporcionam. Dessa forma, a imaginação proporciona agilidade, leveza e conectividade ao pensamento, desde que não extrapole sua função, lançando o pensamento a falsos infinitos. Identificamos neste propósito uma estreita aproximação com a *gaia ciência* nietzscheana como um novo programa para a filosofia, qual seja: “... levantar a imagem de um homem livre, denunciar todas as forças que têm necessidade do mito e da inquietação de alma para afirmar sua potência”.⁶⁹ Ou ainda: “Distinguir no homem o que provém do mito e o que provém da Natureza e, na própria Natureza, distinguir o que é verdadeiramente infinito e o que não o é: tal é o objeto prático e especulativo do Naturalismo”.⁷⁰ Os mitos podem constituir um modo de desprezo da Natureza, esquivando-se para interpretações mágicas e fantásticas e lhe subtraindo toda a positividade. Eles nascem e se perpetuam num complexo de *fantasmas* de caráter teológico, onírico e erótico, expressando e manipulando, sobretudo, o medo e as falsas expectativas fundadas nos *falsos infinitos*. A filosofia que tem seu ponto de partida no Ser, no Um e no Todo, como imagens substitutivas do Deus onipotente, opera também no âmbito das interpretações mítico-teológicas. Para Deleuze, “O mito é sempre a expressão do falso infinito e da inquietação da alma”.⁷¹

Uma verdadeira filosofia da Natureza consiste, portanto, na afirmação do pensamento e da sensibilidade e na desmistificação dos falsos infinitos e do negativo que acusam a Natureza de aparência e deficiência. Assim, a Natureza é afirmada em sua multiplicidade e diversidade e inclusive na parcialidade e precariedade dos compostos. Disso decorrem as implicações do Naturalismo: “a positividade da Natureza, o Naturalismo como filosofia da afirmação, o pluralismo ligado à afirmação múltipla, o sensualismo ligado à alegria do diverso, a crítica

⁶⁹ *Ibid.*, p. 285.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 285.

⁷¹ *Ibid.*, p. 286.

prática de todas as mistificações”.⁷² Portanto, um modo de operar efetiva e plenamente no acontecimento. Não apenas sofrer ou situar-se passivamente no acontecimento, mas *atuar no acontecimento*, ou seja, querer não o acontecimento em sua generalidade múltipla e amorfa, mas querer e atuar nele, num detalhe que valha a pena, operando uma variância, um desvio, uma nuance desviante. Querer e operar no acontecimento, crítica, criativa e seletivamente, um sentido diferencial que qualifique a inserção nele.

Nesta interpretação naturalista do acontecimento a nossa tarefa de uma *ética da transitoriedade* encontra os elementos que lhe possibilitam operar vieses diferenciais transformadores e críticos de afirmação na imanência.

Para além destes modos de operar no acontecimento é preciso estar atento para a miríade de novidades e pretensos acontecimentos produzidos diariamente com interesses de arranjos sistêmicos que decalam e se sobrepõem ao acontecimento como *devir essencial*. Realizar uma crítica dos acontecimentos, visando estabelecer a sua veracidade, esta constitui uma tarefa fundamental para o *homem livre* que “... captou o próprio acontecimento e (...) não o deixa efetuar-se como tal sem nele operar, ator, a contra-efetuação”.⁷³ Como aquilatar a veracidade do que nos acontece e, ainda mais, como avaliar a veracidade da nossa inserção no *acontecimento puro* e sua efetuação no acontecimento que encarnamos. Uma crítica, que não é certamente a crítica platônica que visa distinguir cópias bem fundadas (pretendentes bem nascidos) dos simulacros, mas que lança mão inclusive do poder de corrosão dos simulacros para confundir as pretensas cópias verdadeiras. A verdade não mais fundada nem na cópia e nem no modelo ou na similaridade entre ambas, mas na própria coerência interna. E esta coerência não como fidelidade a um ponto fixo e sua extensão unitária na construção de um ser perenemente idêntico a si

⁷² *Ibid.*, p. 286.

⁷³ *Ibid.*, p. 155.

mesmo. Mas como fidelidade a uma busca, como fidelidade aos *problemas e questões* que constituem sua trajetória diferencial e única. Tal trajetória vai constituindo um modo de assimilação, um filtro de seleção afetiva, um modo próprio de ser afetado e de selecionar. A coerência, mais que identitária, é relacional, seguindo uma *intuição volitiva*⁷⁴ e desejante, enquanto *intuição* do acontecimento e da sua efetuação em conectividades relacionais intensivas.

⁷⁴ Deleuze encontra este conceito em Georges Gurvitch que o aplicava ao Deus de Duns Escoto e de Descartes à vontade de Kant ao ato puro de Fichte. Ele, porém, o aplica, sobretudo, à vontade estóica a qual identifica como uma *vontade de acontecimento*. Conforme nota em *Lógica do Sentido*, p. 104.

III - Dinamismos e Permanências na Transitoriedade

Já trazes, ao nascer, tua filosofia.
 As razões? Essas vêm posteriormente,
 Tal como escolhes, na chapelaria,
 A fôrma que mais te assente ...

(Mário Quintana, *Rua dos cataventos e outros poemas*, p. 38)

3.1 - A transição do físico ao ético

O que autoriza Lucrecio e Epicuro ou mesmo Nietzsche e Bachelard chegar a conseqüências éticas a partir de imagens e interpretações cosmológicas ou físicas? Há muita controvérsia entre os físicos antigos e, provavelmente, mais ainda entre os comentadores, acerca de como se processam os encontros e choques dos átomos, iniciando a constituição dos compostos corpóreos. Não será nossa pretensão aqui atribuir créditos a quem de direito. O que parece preponderar, dessas polêmicas, é que os choques ou encontros dos átomos se dão por mero acaso. Há variações especulativas de como se processariam tais choques e encontros. Lucrecio desenvolve a teoria do *clinamen* que a princípio “... não teria nenhuma causa física, correspondendo portanto a uma espontaneidade indeterminada”.⁷⁵ Com isso acredita ter fundado um princípio de liberdade no mais íntimo das relações atômicas. Outros contestam, afirmando ser a teoria do *clinamen* completamente dispensável, uma vez que, os átomos “caem”, mas como não

⁷⁵ J.Q. de MORAES, J. Q. *Epicuro: as luzes da ética*, p. 73.

há, no vazio, referências de alto e baixo, eles caem simultaneamente nas mais diversas direções o que tornaria os encontros inevitáveis. A nós interessa ressaltar, por enquanto, que os encontros ou choques atômicos se dão inteiramente ao acaso, mas as composições ou arranjos corporais, já não são obra do puro acaso. Por isto, também, é que o acaso dos encontros é condição necessária, porém não suficiente para o livre arranjo dos compostos.

Quais as decorrências práticas dessa especulação acerca da matéria e dos processos físicos? Como é possível transitar das teorias físicas para o campo ético? Esta transição já foi fonte de muita polêmica, acusando-se Lucrecio de antropomorfização do *clinamen*, por ter pretendido derivar da especulação atômica uma teoria da liberdade da vontade humana. Louis Althusser aponta este equívoco na análise que Karl Marx fez dessa teoria em *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Para Althusser, “O encontro fortuito dos átomos, o leve desvio de um átomo produz a colisão total e é o nascimento de um mundo. Mas não é absolutamente liberdade. Marx retomou o mal entendido do *clinamen* como figura da liberdade enquanto que este era a figura da necessidade”.⁷⁶

Volta, portanto, a questão: é possível derivar conseqüências éticas de especulações físicas? Tentaremos abordar esta questão sob diferentes perspectivas.

a) Talvez esta questão não fizesse sentido no tempo de Epicuro quando, apesar da distinção de diversos campos especulativos (física, lógica ou canônica e ética), já vigorar, a estruturação de um sistema filosófico que integrasse os diversos campos, era uma exigência natural. Como indica Jean-François Duvernoy em *O Epicurismo e sua tradição antiga*:

O processo do conhecimento não é privilegiado, por exemplo, ao processo do prazer. Conhecer é julgar a respeito de um choque de átomos, entre todos os choques de átomos. O caráter particular do choque-

⁷⁶ L. ALTHUSSER, *Conversation avec Louis Althusser*. p. 39.

conhecimento consiste apenas nisto: ele se refere ao composto dotado de uma consciência, e dá, conseqüentemente, matéria a uma opinião, isto é, à emissão de um julgamento.⁷⁷

O corpo e a alma humana são compostos físicos que obedecem às mesmas leis que quaisquer outros compostos como os planetas, por exemplo. Portanto, derivar conseqüências práticas de especulações físicas é perfeitamente lícito, constituindo inclusive o modo privilegiado de fundar critérios éticos.

b) O sentido valorativo é anterior à interpretação. Quando desenvolvemos teorias, o fazemos já mobilizados por forças que determinam o sentido das interpretações e das visões de mundo que construímos. Conforme afirma Deleuze: “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”.⁷⁸ Isto vale, certamente, também, para as interpretações que desenvolvemos e que já trazem inerentes as próprias leis conforme analisa Nietzsche no célebre §22 de *Além de Bem e Mal*.⁷⁹ Portanto, nada mais evidente que os atomistas e físicos antigos tenham desenvolvido suas visões de mundo, mobilizados por valores práticos mais ou menos explícitos, mais ou menos conscientes. Parece mesmo que o propósito de desmistificação das visões míticas e de crítica dos *falsos infinitos*, mais que conseqüência ou derivação lógica das teorias físicas, constitui o verdadeiro motor desta especulação.

c) Esta questão se torna um problema na perspectiva de quem distingue entre *ser* e *dever-ser*, ou seja, para quem articula alternativa e mesmo contraditoriamente, instâncias especulativas e normativas, ou ainda, nas filosofias em que bem e verdade não necessariamente coincidem. Tal contraposição exige a independência da instância normativa. No entanto, independência não

⁷⁷ J.F. DUVERNOY, *O Epicurismo e sua tradição antiga*, p. 28.

⁷⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 3.

⁷⁹ F. NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal*. p. 26-7: KGW VI 2, 31.

incide necessariamente em contraposição ou exclusão mútua. Faz-se necessário, certamente, estabelecer as devidas distâncias de métodos, usos e propósitos dessas instâncias e suas articulações. Isso, no entanto, não significa que não possa e não deva haver ressonâncias recíprocas, tanto práticas quanto lógicas, entre elas. Investigar, especular, pesquisar, pensar, etc. são práticas humanas tanto quanto normatizar. Toda atividade humana é portadora e geradora de valores que portam e expressam vontades através das quais tentamos nos apropriar e impor sentido às coisas que nos dizem respeito. No entanto, tais vontades nascem realmente de nós ou são antes elas que se apropriam de nós? Não somos nós que, por vezes, nos agarramos a elas como náufragos no mar do “non sense”, como que lançando mão de todos os recursos ao nosso alcance para não submergirmos no caos?

d) Também a imaginação atua nesta transição do físico ao ético e vice-versa, operando o que Bachelard chama de “imaginação moral”. Com efeito, valores éticos impregnam as imagens da natureza, mobilizando reciprocamente quem nelas se inspira e, assim, encontra nelas refletido o que lhe mobiliza a alma. Senão, vejamos! Imagens similares, com efeitos éticos diversos, em dois autores certamente inspirados por diferentes valores ou com diferentes disposições de vontade.

A primeira imagem inspira Emerson que pergunta em *Ensaio sobre a Natureza*, conforme refere Bachelard em *A Terra e os Devaneios da Vontade*: “Quem pode saber o que o rochedo batido pelo mar ensinou de firmeza ao pescador?”⁸⁰ Evidentemente, o autor não está lançando uma pergunta propriamente dito, mas antes, expressando uma exclamação afirmativa que pressupõe o senso comum de uma série de valores que, considera, sejam compartilhados pelo leitor.

Nietzsche, diante de imagem idêntica se entrega a devaneios bem diversos e escreve:

⁸⁰ EMERSON. *Essai sur la Nature*, apud. G. BACHELARD, *A Terra e os Devaneios da Vontade*, p. 160.

“Com que avidez esta onda se aproxima, como se houvesse algo a atingir! Com que pressa aterradora se insinua pelos mais íntimos cantos das falésias! É como se quisesse chegar antes de alguém; como se ali se ocultasse algo que tem valor, muito valor. – E agora ela recua, um tanto mais devagar, ainda branca de agitação – estará desiludida? Terá encontrado o que buscava? Toma um ar desiludido? – Mas logo vem outra onda, ainda mais ávida e bravia que a primeira, e também sua alma parece cheia de segredos e do apetite de desencavar tesouros. Assim vivem a ondas, assim vivemos nós, seres que têm vontade!”⁸¹

Quase, com algum entusiasmo, poderíamos dizer: no princípio, anterior a tudo, era a vontade; a vontade de ver, de sentir, de imaginar e de participar das forças da Natureza, mobilizando em nós as mesmas forças. Emerson sonha firmeza e solidez, inspirando-se na perspectiva do rochedo que repousa inabalável diante da agitação das ondas, dos ventos e da passagem do tempo. O faz, provavelmente, aliando-se ao pescador, num frágil barco ameaçado de ser tragado pelo mar agitado.

Nietzsche, diante da imagem, alia sua vontade às ondas, na busca obstinada pelos tesouros escondidos nas mais recônditas falésias. Tem pressa de “chegar antes de alguém”, pois está em disputa “algo que tem valor, muito valor”. Talvez, por que está ciente de que quem se antecipa estabelece os valores. Isso vale tanto para territórios geográficos como para os territórios da linguagem, do conhecimento e da valoração prática. No entanto, ele sabe que essa não é uma via de mão única e tudo deve sempre ser re-significado e reavaliado e que a solidez inabalável do rochedo é mais ilusória que a persistência das ondas.

Novas forças, novos arranjos, novos sentidos podem criar novos dinamismos valorativos e para tal os dinamismos naturais sempre servirão de referência e inspiração. Há que ter, no entanto, o cuidado de não substituir a imagem metafórica pelo processo de valoração e transvaloração que assim se opera, mesmo porque a leitura é livre e se fará a partir de valores que nem sempre são os mesmos do autor da associação metafórica.

⁸¹ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* §310, p. 209.

Partindo de uma expressão que se tornou proverbial: “O poder da imaginação é imaginar o poder!” Cabe, no entanto, perguntar ainda: como o poder imaginado se efetiva? É certo que ele se efetiva na medida em que alcança mobilizar a vontade e nisso operamos sempre com mais eficiência quando agimos naturalmente, em sentido literal, ou seja, conforme a Natureza, ou ainda, imitando a Natureza. Nossos procedimentos, por mais abstratos e artificiais que possam parecer em alguns casos, ganham consistência e capacidade de mobilização quando embarcam na indução sugestiva das forças da Natureza. Talvez isso pudesse atestar uma conaturalidade entre os processos físicos e a vontade, em imagens que fluem suavemente, sem resistências. Alternativamente, porém, é possível especular também sobre uma vontade que se afirma num embate com resistências naturais.

Portanto, a questão se mantém: como uma mesma imagem pode mobilizar vontades tão diversas? Somos forçados a admitir, então, que a determinação valorativa jamais é unidirecional, mas se dá em pleno vértice problemático da turbulência germinal, conforme assinala também LBL Orlandi em *Reverdo Nuvens 2*:

Mas é possível também notar que qualquer ponto do universo implica uma constelação de transmutatividades, desde as tecnicamente mais simples até as orgânica e socialmente mais complexas: quando uma criança, por exemplo, mira através de um caleidoscópio em giro, ela faz sem dúvida sua pequena viagem com a ajuda desse artefato-transmutante de imagens tecnicamente geometrizadas, mas não se pode esquecer as linhas de transmutatividade já atuantes no seu corpo e aquelas que já estão agitando o nós no meio do qual sua singularização vai se desentrevando. (apostila p.8)

Por isso, também, que as imagens e acontecimentos do mundo físico *nos pegam* ou *não*, e *nos pegam* de um jeito ou de outro, conforme nossa pré-disposição ou abertura a elas. Interpretar já consiste em operar uma *torção* singular e própria, já envolve um *a sua maneira* que co-determina esta relação.

3.3 - Dinamismos fundantes e “a-fundantes” do espaço ético

O espaço dos valores e dos processos de valoração é perpassado, mobilizado e tensionado por múltiplas forças. O desdobramento desse espaço define os processos que o fundam e “a-fundam”, ou seja, que o estabelecem, delimitam e fixam, ao mesmo tempo em que o deslegitimam, transgridem e mobilizam. Tentaremos traçar três ou quatro dinamismos básicos, a partir do que Bergson desenvolve em *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, onde são identificados territorializações e movimentos próximos e, em parte, mesmo sobrepostos, ao que aqui identificamos como espaço ético. Ressoam também, nesta análise as Séries deleuzeanas sobre as *Gêneses estáticas: ontológica e lógica* de *Lógica do Sentido*.

Para Bergson a moral e a religião se originam, não de dois dinamismos, mas de duas fontes primárias dadas: uma estática e outra dinâmica. A primeira constitui um “... sistema de hábitos mais ou menos enraizados que correspondem às exigências da comunidade”.⁸² Hábitos de mandar e de obedecer, basicamente. Estes hábitos fundam sua consistência em leis naturais, mas por delegação social. As *representações fantasmáticas e supersticiosas* que instauram a obediência pelo medo são construídas pela *função fabuladora*, que dá origem à *moral e à religião estáticas*, as quais nas sociedades fechadas se cristalizam em estruturas fixas e de repetição do mesmo. Estabelecem a obrigação social que “... está para a necessidade como o hábito está para a natureza”.⁸³ A obrigação se estrutura sob a pressão da necessidade e o hábito constitui a introjeção e automatização dessa obrigação. A *moral estática* se estabiliza, assim, em hábitos repetitivos e automatizados.

Quando nasce a *aspiração* por novos modos de vida e uma organização social mais livre, está dado o *impulso* inicial ao *progresso moral* e religioso. Tal tarefa, no entanto, requer uma arte

⁸² H. BERGSON, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 8.

⁸³ *Ibid.*, p. 12.

capaz de conjugar *aspiração*, *intuição* e *emoção*, num *esforço criador* capaz de romper o círculo da repetição habitual automática. Esta arte instaura uma *moral de transição*, cuja tarefa será articular “... a dupla preocupação de manter a coesão social e fazer progredir a humanidade”.⁸⁴ Assim, a *inspiração* impulsiona o desenvolvimento da *moral de transição* que mobiliza estas estruturas, flexibilizando e dinamizando-as e re-introduzindo nelas o *élan vital*. Esta mobilização criadora desencadeia um processo de abertura social, moral e religiosa. No entanto, a inspiração só alcança efetividade social e moral nas sociedades abertas. Nas sociedades fechadas ela se mantém restrita ao âmbito da imaginação individual, substitutiva da imaginação criadora que em dimensões sociais e morais será necessariamente coletiva. A *moral de transição*, conforme o entendimento de Bergson, realiza esta passagem de um estado de equilíbrio e harmonia para um outro estado, também estável, e jamais se define como um dinamismo permanente da moral, o que constituiria sua própria ruína.

Assumimos, desde já, tratar-se de generalizações esquemáticas, conforme também é assumido por Bergson. Sendo, portanto nossa abordagem de uso e vigência estritamente analítica. Poderíamos, artificialmente, estabelecê-los como dinamismos que geram tendências contraditórias e que se distanciam na medida em que se desenvolvem. No entanto, não é isto que ocorre. Trata-se efetivamente de forças que interagem num mesmo espaço disputando, distendendo, tensionando e contraindo os elementos e processos que constituem e destituem este espaço. Nossa análise arranja estas forças em duas tendências básicas, sem com isso pretender desprezar as múltiplas inflexões divergentes que entre elas, eventualmente, se manifestem ou emirjam.

Uma tendência, que definiremos como *dinamismo de fixação*, exerce, sobretudo, uma vontade de controle, de delimitação e de restrição da ação humana, mediante a reprodução de

⁸⁴ *Ibid.*, p. 73.

costumes e hábitos consolidados pela prática individual e coletiva. Em extremos, se manifesta como repetição automática e indefinida de práticas e valores consagrados pela experiência e sedimentados em fórmulas padronizadas e universalmente reproduzidas. Tal dinamismo se efetiva, principalmente, na conservação e na reprodução da vida, em processos de repetição cíclica de *dinamismos espaço-temporais*⁸⁵ padronizados e automatizados.

Uma outra tendência, que enunciaremos como *dinamismo de mobilização criadora*, exerce, sobretudo, uma vontade de mobilização e criação. Manifesta-se, especialmente, em processos de ruptura, agenciando as forças de diferenciação e transformação. Para Deleuze o acontecimento não é objeto de criação, nem o ente dispõe arbitrariamente do ser, como, tampouco, o sujeito ético determina o acontecimento. A quase-causa do acontecimento, através da qual se efetiva a vontade individual, apenas nele opera vieses diferenciais.⁸⁶ No entanto, a criação é fundamental ao desenvolvimento de um estilo, isto é, de um modo próprio de se inserir e operar no acontecimento.

Uma ética que pretenda operar no acontecimento não pode alimentar a ilusão de direcionar ou determinar o acontecimento, uma vez que este constitui uma realidade impessoal e involuntária, não sendo causado, nem determinado por vontades e ações individuais ou mesmo coletivas. No entanto, a vontade do sujeito ético (individual ou coletivo) opera uma contra-efetuação, interferindo *à sua maneira* no acontecimento, isto é, por meios seletivos, críticos, humorísticos, etc. Como já analisamos acima, toda ética será necessariamente do âmbito da inserção *à sua maneira* no acontecimento puro, o qual perpassa as trajetórias das contra-efetuações individuais, sem ser por elas determinado ou condicionado, apenas diferenciado.

⁸⁵ Conceito desenvolvido por G. DELEUZE em *O Método de Dramatização*, *passim*.

⁸⁶ Cf. G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 149.

Tais dinamismos são simultânea e reciprocamente afirmativos, mutuamente mobilizadores e diferenciais. Tensionam um campo no qual geram o *vazio*⁸⁷ que ocupam com novas determinações. No entanto, tal *vazio* resulta apenas, em parte, desta tensão entre estes dois dinamismos fundamentais. Por outra parte ele resulta de um dinamismo de fundo, ou melhor, de “a-fundamento” universal, do *sem fundo*, em que tudo sucumbe no indiferenciado caótico ou no repouso da matéria inerte. Também neste nível, que Gilbert Simondon chama de *reservatório de singularidades pré-individuais*,⁸⁸ articulam-se tendências de inércia e intensificação diferencial, tendências de repouso e de mobilização. Esta interpretação simondoneana nos reporta às teorias atomistas, em que os átomos constituem os elementos pré-sensíveis, a partir dos quais, todos os compostos se estruturam, voltando à forma de matéria inerte com a desestruturação destes.

Não podemos deixar de referir também à *fluência universal*, fundante e “a-fundante” da cosmogonia circular de Heráclito, que estabelece o fogo como o elemento universalmente ativo e que corrói todas as coisas e mobiliza todas as transformações. Esta *fluência universal* impede não apenas a permanência de referenciais fixos no espaço e no tempo, como também, impossibilita a repetição indefinida das estruturas e processos físicos e orgânicos de reprodução da vida. As próprias condições de repetição são exauridas e sofrem rupturas, por vezes repentinas e drásticas. Tais rupturas exigem dos organismos variação, inovação, transformação para que alcancem permanência duradoura nos processos vitais e na disputa pelos espaços e recursos que viabilizam a vida.

Esta tendência universal de “a-fundamento” estabelece, também para os dinamismos éticos, a exigência de se desdobrarem em estruturas fundadoras de processos, valores e práticas de caráter transitório. No entanto, a criação ética, que talvez pudéssemos qualificar melhor, por

⁸⁷ Cf. L. ALTHUSSER, *A Corrente subterrânea do materialismo do encontro*, *passim*.

⁸⁸ Cf. G. DELEUZE, *Diferença e Repetição*, p. 393.

isso, como ético-estética, não constitui um dinamismo meramente adaptativo, visto que não é mobilizado apenas por deficiências e carências, mas também por impulsos ou instintos criadores o que nos aproxima, novamente, do *élan vital* bergsoniano. Um impulso de complexificação, enriquecimento e sofisticação crescentes da vida, que se expressa e determina num *jeito*, num *estilo*, num *à sua maneira*.

Este processo se verifica, especialmente no caso humano, no âmbito cultural. Um desdobramento que, ainda que apresente esboços rudimentares em outras espécies, no homem, tornou-se seu modo próprio de ser no mundo, constituindo sua via de transformação própria, ou seja, o modo propriamente humano de diferenciação. Trata-se também aqui de uma inversão de perspectiva. Para as filosofias do devir identidade, o processo ontológico consiste da afirmação circular e progressiva do ser como idêntico a si mesmo e em devir indefinido de unidade e distinção. Para as *filosofias da diferença*, no entanto, o ser, em permanente devir, é múltiplo, diverso e complexo, ou seja, está em processo de devir diferencial e diferenciante. Um dos estágios desse desdobramento, o ser humano, constitui, por sua vez, a forma mais complexa e com maior capacidade de variação, transformação e diversidade de si.

Os dinamismos que se traçam sobre o espaço ético e que, por mera exigência analítica, tentamos enquadrar nestas três ou quatro tendências fundantes e “a-fundantes” (sem com isso pretender dar conta do todo e tampouco dos limites extremos desse âmbito), constituem arranjos complexos de forças mais ou menos estáveis, harmonizados e equilibrados. No que diz respeito às sociedades humanas, uma maior estabilidade moral se verifica nas sociedades fechadas, conforme a análise de Bergson. Nestas sociedades o campo ético está sob forte controle, as mudanças são lentas e o tecido moral, tende a se manter mais rígido, coeso e duradouro. Tal estabilidade, configurada numa aparente harmonia fixa, no entanto, não significa ausência de

tensionamentos, os quais podem mesmo ser mais intensos quanto mais efetivo o controle e a estabilidade, assim mantidos.

Nas sociedades abertas e pluralistas, no entanto, verifica-se um constante esgarçamento do tecido moral, comum a toda sociedade. Tal esgarçamento gera um vazio que amplia o espaço da criação ética. Não que as sociedades fechadas não tenham manifestações desse dinamismo de esgarçamento e criação ética. Ele se manifesta também aí e, muitas vezes, de forma dramática e violenta, ao romper com os mecanismos de controle e repressão mais rígidos. No entanto, outras tantas vezes, acaba se confundindo com a mera contestação inconseqüente. Acreditamos mesmo que a contestação pode constituir o ponto de partida de um processo de criação ética, mas não pode ser diretamente associada a este.

Assim, a rigidez que constituía manifestação de vigor e saúde moral nas sociedades fechadas, é nas sociedades abertas já prenúncio de anacronismo e esclerose cultural. As sociedades abertas requerem, para manter seu vigor cultural e ético, um intenso e múltiplo dinamismo de criação. Não mais a mera disputa pelos valores estabelecidos, mas intensa criação de novos valores e constante *transvaloração de todos os valores* constituem fatores de saúde e vigor ético nas sociedades abertas e pluralistas. A própria pluralidade e diversidade e, para além delas, a contínua e ativa diferenciação assumidas como condições de intensa criação sócio-cultural e ética, é que constituem aí manifestações de vigor cultural e ético.

A harmonia ética nas sociedades pluralistas e abertas, em constante transformação e sujeitas a intenso dinamismo sócio-cultural, é alcançada mediante um *equilíbrio-em-movimento*, simultaneamente repetitivo e diferenciante, afirmando continuidades e rupturas. A *harmonia transitória* ou o *equilíbrio-em-movimento* requer persistência rítmica.

As máquinas morais sempre se fundaram e se desenvolveram a partir de estruturas rítmicas. Os rituais religiosos geralmente obedecem a uma rígida estrutura temporal, quase

sempre, decalcada do caráter rítmico dos ciclos naturais, tais como: os períodos do dia, as estações do ano, as fases lunares, os períodos de chuva e estiagem, etc. Isto, associado à percepção dos fenômenos naturais como processos rítmicos circulares e estáveis, resultou no ideal de repetição contínua e indefinida do mesmo, também no âmbito cultural e moral.

A criação ética parte do puro e simples exercício experimental da liberdade, num inocente brincar com a vida e suas condições. No entanto, para durar e reproduzir, requer inserção nos processos culturais. Inserção esta que viabiliza a consistência temporal da criação ética. Tal consistência da criação ética depende, portanto, do seu enraizamento nos costumes, tradições e valores, mas também, ao mesmo tempo, do seu vigor de inovação, transformação e diferenciação. Uma preponderância excessiva do dinamismo de fixação e repetição resulta no enrijecimento dos processos culturais e na predominância do controle moral em detrimento da criação ética.

Por outro lado, um excesso de inovação, sobretudo, sem qualquer enraizamento nos valores e costumes de uma cultura, pode resultar num processo de criação de “moda que não pega”, em inventar utopias incoseqüentes e dispersivas. Queremos, aqui, evitar “enfiar no mesmo saco” com o rótulo de “utopias” tudo que até aqui se desenvolveu em termos de imaginação social e ética. Certamente temos aqui também o mais amplo leque de usos e consistências. Um recorte crítico para a imaginação social e ética possa, talvez, ser situado em seu uso mobilizador ou desmobilizador das práticas de transformação e criação social e cultural. A imaginação, a serviço da criação ética, deve mobilizar a ação e jamais substituí-la ou inibi-la em dissuasões ilusórias. É certo também que a imaginação teve largo uso conservador e de reprodução do mesmo, como nas fábulas moralizadoras, mobilizando simultaneamente ânimo e

medo. Deve-se, portanto, também fazer esta distinção entre *imaginação moral* e *imaginação criadora*.⁸⁹

Para alcançar mobilização criadora e transformadora os dinamismos de mobilização criadora precisam suscitar a adesão livre, espontânea e intensa das vontades individuais e coletivas o que se alcança apenas mediante a mobilização dos elementos constitutivos dessas vontades, ou seja, os dinamismos que os perpassam em fluxos vitais de repetição diferencial e intensiva.

Também aqui vale a máxima expressa no fragmento oitavo de Heráclito: “Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”.⁹⁰ Os dinamismos de fixação e de mobilização criadora, descritos acima, mantêm-se plenamente ativos no presente, disputando ativamente o espaço ético e, tanto nas sociedades fechadas, quanto nas abertas e pluralistas, caracterizadas pela diversidade, pode se verificar ambas as tendências. Acreditamos mesmo que o vigor e a saúde de uma cultura dependem dessa ambigüidade de tendências. No entanto, não se trata, jamais, de alcançar e manter um equilíbrio no meio termo, um *caminho do meio*, prudentemente equidistante dessas tendências extremas, conforme o receituário aristotélico.

Somente um eficiente e duradouro movimento de enraizamento e fixação pode alimentar vigorosos impulsos de criação cultural e ética. A forte personalidade, capaz de estilos originais e vigorosos é mesmo geralmente tendenciosa e unilateral. Com a devida licença de Kierkegaard, poderíamos mesmo afirmar que nascemos marcados por uma tendência fundamental. Nascemos, ou moralistas ou artistas (*éticos* ou *estéticos*)⁹¹ como ele prefere) e é a partir dessa tendência básica da nossa natureza, e em atenção respeitosa e cuidadosa a ela, que o estilo pessoal se

⁸⁹ Conceitos amplamente desenvolvidos por Gaston Bachelard e trabalhados por nós, sob a orientação de Constança Marcondes César, na tese de mestrado: *Ética e Imaginário na Estética de Gaston Bachelard*, *passim*.

⁹⁰ HERÁCLITO, in *Os Filósofos Pré-socráticos*, p. 36.

⁹¹ Observamos esta distinção a partir do estudo de A. VALCAREL, *Ética contra Estética*, p. 37ss.

desenvolve. É evidente que tal classificação de tendências básicas incorre numa simplificação extrema, visto que na efetividade tais tendências fundamentais da natureza se configuram em matizações únicas em cada indivíduo. No entanto, o respeito à sensibilidade própria de perceber as relações e a própria vontade é fundamental no sentido de uma singularização ética. Em âmbito social, podemos afirmar que a criação ética só poderá ser realmente consistente e inovadora numa cultura que tem estruturas morais bem definidas e estabelecidas. Tais estruturas oferecem a resistência adequada a uma criação efetiva e consistente.

A imagem dinâmica do devir árvore e sua ambigüidade de vias de consistência, talvez possa nos ajudar a analisar e problematizar a fluência e estruturação desses dinamismos. Senão vejamos! A consistência de uma árvore e do seu arborescer não está apenas nas suas raízes, como uma análise que tendesse a privilegiar as estruturas de fixação, poderia precipitadamente apresentar. Paralelamente a uma consistência telúrica, tal dinamismo do arborescer desenvolve também uma consistência aérea. Trata-se, efetivamente, de um *dinamismo espaço-temporal* estendido entre diversos elementos e forças que atuam através destes. A energia solar e os diversos elementos que compõem o ar conferem tanta consistência à árvore quanto suas raízes propiciam mediante profunda inserção no solo.

Além disso, também, há sempre uma potência de arborescer a ser efetivada. Esta potência é condicionada, certamente, pela herança genética e pelas condições físicas do espaço tempo em que este arborescer se desdobra. No entanto, um corpo jamais está restrito a estas condições uma vez que, como já afirmava Espinosa:

Ninguém, na verdade, até ao presente, determinou o que pode um corpo, isto é, a experiência não ensinou a ninguém, até ao presente, o que, considerado apenas como corporal pelas leis da Natureza, o corpo pode

fazer e o que não pode fazer, a não ser que seja determinado pela alma. Efetivamente, ninguém, até ao presente, conheceu tão acuradamente a estrutura do corpo que pudesse explicar todas as suas funções (...).⁹²

Para Deleuze, com tal afirmação, Espinosa “institui o corpo como modelo”, passando a consciência a ter uma função “puramente transitiva”.⁹³ O corpo é efetivamente o “lócus” da transitividade da consciência e de todas as formas de representação. Deleuze afirma, ainda: “É, pois, por um único e mesmo movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e a captar a força do nosso espírito, para além das condições dadas da nossa consciência”.⁹⁴ Com isso está comprometido, também, o projeto moral de estabelecer um controle sobre o corpo e suas potências a partir da consciência. Ele estabelece um estrito paralelismo entre alma e corpo, sem qualquer preponderância dessa sobre este ou vice-versa. Escreve ainda Deleuze: “A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência”.⁹⁵ A partir da *Ética* de Espinosa, “... o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma. Nenhuma preeminência, pois, de uma série sobre a outra”.⁹⁶ Corpo e alma precisam, portanto, encontrar a ética dessa relação como desdobramentos de uma mesma natureza imanente. Uma ética fundada na sensibilidade e na harmonia das potências corporais e anímicas, em superação ao controle moral exercido a partir das instâncias representacionais da consciência, do espírito e da metafísica.

Com efeito, um corpo constitui um *dinamismo espaço temporal* aberto e indeterminado e sua potência não está dada nos meios que o condicionam. Com muito mais ênfase isto vale para

⁹² B. ESPINOSA, *Ética III*, p.279.

⁹³ G. DELEUZE, *Espinosa: filosofia prática*, p. 27.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 24.

os processos de criação cultural e ética. Em outras palavras, virtual e atual não disputam as mesmas forças e a dinamização do atual em efetivações éticas, tende a incidir, também, em dinamização da dimensão virtual de criação ética.

3.3 - Gêneses ontológicas, lógicas e éticas do sentido-acontecimento.

Deleuze se empenha em “... determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual”,⁹⁷ não empírico, uma *profundidade indiferenciada*. Não se reporta a uma consciência transcendental, visto que esta só é possível na individuação, *na síntese de unificação*. Neste campo transcendental se distribuem as *singularidades* que constituem os “verdadeiros acontecimentos transcendentais”. Tais *singularidades* “... presidem a gênese dos indivíduos e das pessoas”⁹⁸, atualizando um *potencial*, indeterminado *a priori*.

Afirma ele: “Quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos, afinal, o campo do transcendental”.⁹⁹ Este campo das *singularidades-acontecimentos* estrutura um sistema *metaestável* dotado de *energia potencial* que é a energia do *acontecimento puro* e que distribui as séries diferenciais, em efetuações atuais do acontecimento.

As *singularidades* são dotadas também de capacidade de *auto-unificação paradoxal*, fazendo ressoar as séries à medida que as percorrem. Tal organização se dá pela *superfície*, pelas *bordas*, pelas *membranas* que carregam os potenciais e os conectam com a exterioridade organizando as singularidades entre si. Neste sentido, é que *o mais profundo é a pele*, visto que ela possui uma energia potencial própria, através da qual conecta as singularidades e estrutura as relações, trazendo para a superfície toda a energia interior e deixando-a, literalmente, *à flor da*

⁹⁷ G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 105.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 106.

pele. Isto vale tanto para o organismo vivo, quanto para elementos minerais como o cristal, por exemplo. Vale, também, para as *singularidades pré-individuais*. Desta forma se efetiva a extroversão da interioridade e se potencializa a conectividade de organismos e elementos pré-sensíveis.

Por isso mesmo é que Deleuze pode afirmar que: “... a superfície é o lugar do *sentido*”.¹⁰⁰ Um sentido que no campo das *singularidades-acontecimentos* ainda guarda uma neutralidade essencial. A neutralidade essencial do sentido sustenta a manutenção de um *campo problemático*, onde as singularidades se distribuem em acontecimentos ainda indeterminados e não direcionados.

Esta teoria das singularidades-acontecimentos, Deleuze desenvolve a partir da “teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais”¹⁰¹ de Gilbert Simondon, apresentada na sua obra *L'Individu et sa genèse physico-biologique*.

A filosofia transcendental evoluiu alcançando crescente neutralidade do sentido, passando pelo *Eu universal* kantiano como “unidade sintética de apercepção” e pela *consciência impessoal de intencionalidades e retenções puras* da Fenomenologia. Em ambos os casos se permanece no “... círculo vicioso de acordo com o qual a condição remete ao condicionado do qual ela decalca a imagem” concebendo “... o transcendental à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar”.¹⁰²

Para Deleuze, isto remete, inexoravelmente, à necessidade de um Ser transcendental completamente determinado e individuado no qual se abriga “toda realidade originária”. A filosofia transcendental destitui este Ser transcendental (decalcado do Deus único e onipotente pela metafísica tradicional), e o substitui pela “forma sintética finita da Pessoa”, como pura

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰² *Ibid.*, p. 108.

representação vazia e formal do *sujeito superior*, portador, no entanto, também, de um *sentido originário* já definido.

Ainda conforme Deleuze, o *sentido* se determina num *campo transcendental* onde é, tão somente, “energia livre e não ligada”. Fórmula esta que ele encontra em Nietzsche que, ao romper com a oposição dialética Dioniso-Apolo, mergulha num “mundo de singularidades impessoais e pré-individuais”. Trata-se do mundo dionisíaco da vontade de poder e das

singularidades nômades que não são mais aprisionadas na individualidade fixa do Ser infinito (...) nem nos limites sedentários do sujeito finito. (...) Máquina dionisíaca de produzir o sentido e em que o não-senso e o sentido não estão mais numa oposição simples, mas co-presentes um ao outro em um novo discurso.¹⁰³

Um discurso sem compromisso prévio com um sentido dado e definido, mas em que um sentido vivo e mutante nasce no próprio curso do discurso e o arrasta neste devir-expressão.

Quem, no entanto, devém-expressão neste discurso? Quem é o sujeito desse novo discurso? Pergunta Deleuze. E ele afirma:

É esta singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade: super-homem não quer dizer outra coisa, o tipo superior de *tudo aquilo que é*. Estranho discurso que devia renovar a filosofia e que trata o sentido, enfim, não como predicado, como propriedade, mas como acontecimento.¹⁰⁴

Discurso em que todas as coisas aparecem como pura expressão de si mesmas, ou seja, já não servem a um sentido que as engendra ou que delas se apossa, mas desenvolvem e engendram o seu próprio sentido e assim participam originalmente do acontecimento puro. E então, “... tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão (...) como se as coisas

¹⁰³ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 110.

mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos (...) todo ser quer vir a ser palavra, todo vir a ser quer contigo aprender a falar”.¹⁰⁵

Como vimos, o campo transcendental é constituído de singularidades nômades, impessoais e pré-individuais, anônimas e de sentido ainda não determinado. Como deste campo pode emergir um sentido, um indivíduo, um composto corporal ou mesmo, um mundo em que os indivíduos possam subsistir, se relacionar e expressar o próprio sentido? A gênese de um mundo: como é possível um mundo e o que é, afinal, um mundo?

Um mundo deriva de “uma certa fixação” de uma série de singularidades arranjadas por convergência e organizadas segundo afinidades recíprocas. Nas palavras de Deleuze: “Um mundo envolve já um sistema infinito de singularidades selecionadas por convergência”.¹⁰⁶ Um mundo constitui, também, a condição de gênese do indivíduo que, por sua vez, só pode vir a nascer e subsistir num mundo. Os indivíduos operam sua gênese, orientados por uma seletividade própria de singularidades e elementos compostos, que incorporam e agregam, conforme funções e tendências que lhes são próprias. Assim: “Um indivíduo está pois sempre em um mundo como círculo de convergência e um mundo não pode ser formado e pensado senão em torno de indivíduos que o ocupam ou preenchem”.¹⁰⁷

Nesta relação indivíduo-mundo as singularidades se efetuam em atualizações transitórias, sendo selecionadas “segundo uma regra de convergência”. Porém, “encarnar-se em um corpo, tornar-se estado de um corpo; reformar-se localmente para novas efetuações e novos prolongamentos limitados”,¹⁰⁸ não constituem prerrogativas das singularidades, mas apenas dos mundos e dos indivíduos que assim exercem sua efetuação.

¹⁰⁵ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p.86.

¹⁰⁶ G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 113.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 113-4.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 114.

Deleuze retoma as teorias de Leibniz para analisar como a expressão só existe na mônada que a expressa. Não há um sentido anterior que a formata e se imprime nela e através dela se expressa. Opera aqui uma rigorosa conaturalidade do sentido na própria gênese da expressão. A expressão resulta de “relações diferenciais e de singularidades adjacentes” que convergem, articuladas por uma “‘compossibilidade’ como regra de uma síntese de mundo”.¹⁰⁹ A divergência das singularidades denuncia uma *impossibilidade* e, conseqüentemente, uma ruptura entre mundos, visto que um mundo sempre se organiza em torno de um centro de convergência de singularidades e indivíduos. Também o indivíduo se articula em torno de um *centro de envolvimento* a partir do qual arranja *singularidades em um mundo e sobre seu corpo*.

A força de convergência que constitui o fator de unificação de um mundo e de distinção de outros é, no entanto, a resultante de uma multiplicidade complexa de forças. Se as forças preponderantes na conjugação de um mundo são convergentes, isto não significa que nesta composição todas as forças convirjam. Também forças divergentes entram nesta composição para arranjar e sustentar as distâncias e os vazios que asseguram o seu equilíbrio. Compostos, como mundos e corpos, são possíveis, mediante um equilíbrio de forças que estabelecem a justa medida das distâncias e ligações que os estruturam.

Tal justa medida ou equilíbrio, no entanto, sendo estabelecida por forças, será sempre *metaestável*, será sempre um *equilíbrio-em-movimento*, um equilíbrio na transitoriedade, enquanto mantida pelas forças que se articulam na composição. Com efeito, cada composto desenvolve o seu próprio ponto de equilíbrio, seu próprio *tônus* de equilíbrio entre forças de convergência e divergência, entre forças de aproximação e afastamento, estabelecendo, assim, as *justas distâncias de equilíbrio*. Um equilíbrio de distâncias internas e externas aos compostos vai

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 114.

formando corpos mais ou menos compactos e mundos mais ou menos densos, e, conforme este equilíbrio se efetiva, mais ou menos estáveis ou turbulentos.

Mundos e indivíduos se efetuem *correlativamente* e, na medida em que o mundo não existe sem os indivíduos que o exprimem, cada expressão é própria e original, não podendo ser subsumida em generalizações de predicados universalmente aplicáveis aos elementos das categorias em que possam ser enquadrados por semelhanças ou proximidades.

O campo transcendental das singularidades é por natureza a *zona da indeterminação* e é nesta indeterminação que as relações entre as singularidades se estruturam conforme o acontecimento que aí toma forma e se desdobra em múltiplos níveis de abrangência, podendo mesmo *reunir-se em um só e mesmo Acontecimento. Pontos aleatórios*, lançados ao acaso, constituem centros de convergência em torno dos quais os compostos se estruturam, agregando singularidades, conforme as condições propiciadas pelo mundo onde o acontecimento se desdobra.

Sem tais condições e sem tal acaso o acontecimento não se efetua ou se efetua sempre diverso. O acaso aleatório constitui, assim, a absoluta necessidade do acontecimento. Necessidade essa que só poderá ser verificada em retrospectiva sobre o acontecimento efetivado, visto que sua produção foi inteiramente aleatória e se deu em função de condições impossíveis de serem previstas. Condições que por sua vez consistem do arranjo de singularidades sempre únicas e impossíveis, portanto, também de serem predefinidas ou repetidas. As condições de um acontecimento-problema envolvem “... necessariamente ‘signos ambíguos’ ou pontos aleatórios, isto é, repartições diversas de singularidades às quais corresponderão casos de soluções diferentes”.¹¹⁰

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 117.

A gênese de um mundo e dos indivíduos neste mundo não segue uma causalidade linear. O sentido engendra um complexo através do qual se efetua, arranjando as singularidades em círculos de convergência e constituindo, assim, compostos que o exprimem, mediante as condições que encontram para tal. Esta operação do sentido, no entanto, é apenas o primeiro estágio da gênese. Um segundo estágio se segue realizando a “... operação do não-senso sempre co-presente ao sentido”.¹¹¹

A operação do sentido, o primeiro estágio da gênese, se processa mediante “o princípio de um ‘bom senso’, ou de uma organização já fixa e sedentária das diferenças”.¹¹² No segundo estágio da gênese, a operação do não senso, se desenvolve “o princípio de um ‘senso comum’ como função de identificação”.¹¹³

Disso, porém, não decorre que o bom senso e o senso comum sejam princípios transcendentais. Eles são produzidos pela gênese passiva a partir do jogo transcendental pré-individual e impessoal entre sentido e não senso. Por isso, “o bom senso e o senso comum são minados pelo princípio de sua produção e derrubados de dentro pelo paradoxo”.¹¹⁴ O paradoxo reside no fato de que o não senso é co-natural e inseparável do sentido. Toda vez que o sentido se enuncia ele o faz em detrimento de vários outros que seriam também viáveis sob outro enfoque, sob outra interpretação ou mediante a composição de outros mundos. Um não senso sempre é não senso em relação a um sentido, como ponto aleatório em torno do qual um certo mundo se estruturou.

Onde reside, portanto, a veracidade do sentido? A veracidade do sentido é dada pelas condições lógicas da proposição? Não seria esta uma percepção muito superficial da veracidade

¹¹¹ *Ibid.*, p. 120.

¹¹² *Ibid.*, p. 120.

¹¹³ *Ibid.*, p. 120.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 120.

do sentido? A verdade do sentido, nesta dimensão, se refere somente a uma correspondência entre lógico e ontológico, dizendo respeito apenas à representação lógica do ser. Neste nível o erro não afeta senão a representação, “não afeta senão a verdade das proposições”¹¹⁵, dizendo respeito apenas à artificialidade dos conceitos da representação abstrata.

Para Deleuze, o sentido, enquanto organizador de pontos aleatórios e singulares, é duplamente gerador, desdobrando-se não apenas no nível lógico, mas, sobretudo, na sua dimensão ontológica. Para ele: “O elemento genético só é descoberto na medida em que as noções de verdadeiro e de falso são transferidas das proposições ao problema que estas proposições estão supostamente encarregadas de resolver”.¹¹⁶ Já não cabe perguntar apenas pela veracidade ou falsidade da proposição, mas é necessário, principalmente, qualificar o problema como falso ou verdadeiro.

Será necessário empreender uma *genealogia* para desvendar os pontos aleatórios, dos sentidos fundadores e geradores de mundos e das individuações que neles se processam. Os elementos genéticos em torno do quais mundos, corpos, arranjos de forças, acontecimentos, etc. se desenvolvem. Trata-se da identificação do *problema gerador* que se desdobrou em soluções ontológicas e não apenas das representações lógicas.

O problema assume, assim, uma função geradora como “complexo constitutivo do sentido e que funda ao mesmo tempo o conhecimento e o conhecido, a proposição e seus correlatos”.¹¹⁷ O sentido passa a definir, então, a veracidade do problema em sua dimensão ontológica e não apenas como estágio provisório e transitório de adequação a um sentido dado previamente a partir de uma dimensão representativa, subsistente em si. O mundo dos sentidos verdadeiros e

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 125.

preestabelecidos credenciava as cópias e suas representações nas proposições lógicas. Esta operação do sentido, porém, é própria das interpretações metafísicas.

Numa perspectiva não metafísica, o sentido credencia sua veracidade como elemento genético aleatório que instaura um campo problemático, onde as singularidades encontram as condições propícias para se arranjar, em função de uma solução própria para um problema também próprio. Outros arranjos, outras soluções são sempre viáveis, mas precisarão, por sua vez, credenciar e fundar a veracidade dos seus próprios sentidos.

Para Deleuze:

Há pois uma autodeterminação espaço-temporal do problema, no curso do qual o problema avança preenchendo a falta e prevenindo o excesso de suas próprias condições. É aí que o verdadeiro se torna sentido e produtividade. As soluções são precisamente engendradas ao mesmo tempo que o problema se determina.¹¹⁸

O problema, longe de constituir um mero andaime para a construção da solução e do sentido nela desenvolvido, se desdobra nas soluções e sentidos que engendra e nos quais persiste e se multiplica.

Deve-se também ter o cuidado de não restringir o problema às formas interrogativas que desenvolve. Pois, “a interrogação não é senão a sombra do problema projetado ou antes reconstituído a partir das proposições empíricas; mas o problema em si mesmo é a realidade do elemento genético, o *tema* complexo que não se deixa reduzir a nenhuma *tese* de proposição”.¹¹⁹

O problema como “elemento genético” adquire, assim, um estatuto ontológico e não pode ser confundido com os desdobramentos lógicos, geométricos, físicos, transcendentais, morais, etc., em que as formas interrogativas se situam.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 126.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 126.

Assim, o problema determina suas próprias condições, engendrando as proposições que subsume e que constituem soluções provisórias de um problema que se desdobra para além delas. Usar o problema como provisório e a solução como definitiva estagna o processo de criação, a produtividade do sentido. A solução é uma ilusão repousante e o problema, ao contrário, é nômade, instigador mobilizador e instaurador de sentido.

Faz-se necessária também uma arte de avivar os problemas que não pode ficar restrita às formas interrogativas, como vimos. Instigar outras soluções mais belas, mais justas, mais simples, mais arrojadas, menos dispendiosas, etc. pode ser um começo. Mas, sobretudo, desenvolver a ousadia de assumir e colocar ontológica e existencialmente os problemas que têm a ver com a veracidade do próprio sentido, evitando submeter-se a sentidos prontos, mesmo quando expressam a excelência de um povo, como apogeu de uma cultura ou como quintessência de uma tradição.

Para Deleuze: “são os domínios de resolubilidade que são relativos ao processo de autodeterminação do problema”.¹²⁰ Quando o processo é problematizante, isto é, quando o problema dirige o processo, é que se “constitui alguma coisa de ideal ou de incondicionado” e se instaura a abertura do sentido.

O problema não se restringe às proposições que engendra, “embora não exista fora das proposições que o exprimem (...) como seu sentido”.¹²¹ Isto significa que ele não subsiste independentemente das condições em que se expressa, em que se torna possível sua expressão. Conforme Deleuze “... ele insiste, subsiste ou persiste nas proposições”¹²² como *o ser do problemático*, com *status* ontológico próprio, portanto. Um *extra-ser* que ele propõe grafar:

¹²⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹²¹ *Ibid.*, p. 127.

¹²² *Ibid.*, p. 127.

“(não)-ser ou ?-ser”.¹²³ Nisto consiste a neutralidade do ser do problemático. Nem negativo, nem positivo, embora guarde uma positividade que lhe é própria, como o caráter propositivo do problemático.

Igualmente, a neutralidade do sentido exige “... um incondicionado como síntese heterogênea da condição em uma figura autônoma, que reúne em si a neutralidade e a potência genética. (...) Os corpos e suas misturas produzem o sentido ...”,¹²⁴ mas não no sentido de incorporar na individuação um sentido já dado. O processo de individuação supõe o sentido enquanto participando de uma dimensão impessoal e pré-individual de um campo neutro transcendental que se desdobra na superfície dos corpos. Nos corpos, porém, o sentido se desenvolve na profundidade indiferenciada das ações, paixões e afetos, sendo a superfície neutra a expressão desse processo que se desdobra na profundidade dos corpos misturados. A superfície constitui “... o campo transcendental ele próprio e o lugar do sentido ou da expressão”.¹²⁵ O sentido se manifesta na superfície e aí produz a “... individuação e tudo que se segue em um processo de determinação dos corpos e de suas misturas medidas ...”,¹²⁶ bem como, das relações que estabelece. A neutralidade da superfície se manifesta na sua produção, multiplicação e consolidação, conforme se dá a produção do sentido na profundidade dos corpos. No entanto, não podemos negligenciar os sentidos que são próprios das superfícies e se desenvolvem como potência de conectividade de singularidades e individualidades.

Desenvolvem-se, assim, múltiplas aventuras do sentido, partindo e retornando ao campo transcendental das singularidades pré-individuais. As singularidades se agregam em torno de

¹²³ *Ibid.*, p. 127.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 128.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 130.

pontos aleatórios por afinidades múltiplas e indetermináveis, constituindo compostos, tais como: mundos, corpos, organismos, indivíduos, etc.

No entanto, como se engendram estes compostos? O que dirige esta composição? Um *elemento genético aleatório* em torno do qual um modo de ser se condiciona e se desenvolve? Mesmo que não haja uma direção específica, como se dá sua emergência do caos em compostos organizados, capazes de distinção física, de auto-reforma e até mesmo de auto-percepção e consciência de si e das circunstâncias?

Certamente, não é simples definir o que engendra ou o quê que determina o quê, mesmo porque esta determinação jamais é unilinear ou unidirecional e pode ter desdobramentos diversos em cada caso. Com efeito, o sentido engendra o problema, mas é por sua vez retro-determinado pelas forças que preponderam no acontecimento efetivo. Problemas engendram órgãos e indivíduos que por sua vez compõem mundos e definem necessidades e valores que vão constituir elementos chaves de interpretações, as quais, por sua vez, viabilizam as condições para que, algo como, sentidos propriamente humanos sejam possíveis.

Sabemos que o campo transcendental das singularidades pré-individuais e o acontecimento puro não são determináveis por sentidos humanos. No entanto, como indivíduos, operamos contra-efetuações através das quais podemos definir alguns modos da nossa própria inserção nos acontecimentos.

Assim, do físico ao ético, passando pelo lógico, parecemos girar num círculo vicioso sem começo nem fim. Esta sensação nos reporta ao grande mal estar nietzscheano diante da intuição do eterno retorno do mesmo. Uma incomensurável *roda que roda por si* (Selbstrollendesrad), como uma imensa pedra de moinho que gira moendo eternamente as mesmas ilusões, sem que nenhuma vontade (humana ou divina) nela possa operar qualquer condição, causa, obstrução ou diferença.

Estaríamos nos rendendo, portanto, à inevitável sina de andar em círculos e colher sempre, somente aquilo que plantamos, ou confirmar apenas aquilo que acreditamos? Será possível extrapolar este círculo de condicionamentos e crenças reincidentes? Será possível ainda algo mais que as bravatas bancadas por um Super-eu, autocentrado ou projetado num Eu supremo como um Deus único, feito à imagem e semelhança do próprio homem e elevado à enésima potência, como afirmação identitária e exaltada de si mesmo?

Será alternativa ao círculo, instaurar um ponto de apoio como fundamento irrevogável, de onde seja possível manobrar o acontecimento humano? E, a partir daí, estabelecer um controle incontestável, uma tendência irreversível e hegemônica? Em quais bases fundar tal controle? Seja a partir da revelação divina ou da razão positiva, utilitária e pragmática, como interpretações únicas e exclusivas, a pretensão permanece a mesma. A comunicação unilateral de qualquer destas razões, sendo capaz de ouvir apenas o que ela própria afirma, tampouco nos parece que signifique um avanço. Nesta perspectiva já pouco importa o conteúdo da razão preponderante. O que importa é a efetividade da hegemonia a partir da qual o controle, o enquadramento e a correção do humano sejam viabilizadas e justificadas universalmente.

Mesmo não pretendendo retornar a um “pensamento originário”, anterior a qualquer divisão entre Lógica, Física e Ética, quando, conforme Heidegger, “... o pensamento era o pensamento do Ser”,¹²⁷ será possível derivar algumas conseqüências éticas dessas especulações ontológicas e lógicas do sentido-acontecimento? Entendemos que um pensamento que pensa o Ser enquanto Ser não precise se preocupar com tais transposições. Porém, não é em tais condições de determinação imediata que aqui operamos. A necessidade de integrar pensamento prático e teórico constitui, para nós, uma tarefa, ou melhor, talvez, uma arte. Quem não haveria de querer voltar a habitar as *choupanas* onde o Ser se revela no cotidiano imediato e corriqueiro?

¹²⁷ M. HEIDEGGER, *Sobre oHhumanismo*, p.28.

Quem não haveria de querer morar nas barracas da pura poesia da linguagem nascente? Não podemos esquecer, no entanto, que tal disposição envolve sempre uma grande parcela de risco, de exposição ao equívoco, ao mau entendido, ao isolamento. Requer ainda, coragem de abandonar as igrejas, os palácios, as academias e mesmo o nosso pequeno lar burguês; onde os acordos prévios de entendimento e cooperação estão estabelecidos e consolidados. Aí, também, os territórios estão razoavelmente demarcados, as funções e as autoridades estabelecidas e o caos e a loucura são mantidos sob controle a uma prudente distância.

No entanto, não são estes também, os *mausoléus e os túmulos do Ser ou de Deus*, como denuncia o louco da lanterna do aforismo nietzscheano?¹²⁸ E não foi possível *esquecer o Ser e matar Deus*, porque o havíamos transformado antes em algo objetivo, em algo dado e conhecido e, portanto, em algo sob nosso controle? Talvez não seja mesmo necessário esquecer o Ser para que se possa voltar a ser? E não seja mesmo necessário matar Deus para que possa ressuscitar em nós? E isso não de uma vez por todas, mas como prática cotidiana?

Talvez o irresistível fascínio da pergunta nos tenha levado aqui mais longe do que estivéssemos dispostos a ir. Sem dúvida alternamos aqui ares muito rarefeitos e águas por demais profundas e, com isso, zumbidos estranhos se tornam inevitáveis. Mas este arrojo encontra antecedentes na própria história da filosofia e talvez pisemos, aqui, efetivamente, nos terrenos próprios da filosofia, ou seja, nos terrenos de litígio permanente, nos terrenos rebeldes a qualquer demarcação, onde as “... pedras de fronteira voam por si mesmas pelos ares”.¹²⁹

Portanto, mais do que estabelecermos um pensamento próprio do Ser, não seria o caso, talvez, de trazê-lo para o cotidiano da ciência, da técnica e da linguagem. E, assim, instaurar a arte de sustentar, nestes âmbitos, a abertura para o incomensurável, para o imponderável?

¹²⁸ Cf. F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, § 125, p.147.

¹²⁹ F. NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra III*, - *Vom Geist der Schwere* – 2, KGW VI 1, p. 238.

Também a ética exige, para poder respirar e se manter viva, esta exposição ao imponderável, ao incomensurável, ao incalculável, ao imprevisível, ao “imprevinível”. Isto, porém, não num espaço seguro e privilegiado, a salvo de equívocos, a salvo de uma certa *gagueira* ou livre de *besteiras*, para usar termos deleuzeanos, mas no âmbito mesmo das especulações físicas e lógicas do mundo real e da precariedade do pensamento e da linguagem nascentes. Principalmente, porque é provável que ao fim nos deparemos sempre com as mesmas motivações básicas que mobilizavam tais especulações interpretativas de mundos, pré-mundos e pós-mundos, mesmo que não tenhamos abandonado o âmbito da mais estrita imanência.

Portanto, o círculo persiste. Será possível alguma forma de transvazar-lhe alguma diferença? Terá o indivíduo algum meio de operar sua liberdade dentro deste círculo? Será possível reverter este círculo vicioso em círculo virtuoso na perspectiva de autodeterminação da vontade?

A inserção humana no acontecimento jamais é fundadora. Sempre pegamos o bonde do acontecimento já andando, já a meio caminho. Tal, pelo menos, é a condição da consciência humana enquanto humana, isto é, enquanto não extrapolada em construções metafísicas que dão conta de projetar princípios originais e fins últimos. Aqui, assumimos o propósito de permanecer, pelo menos o quanto for possível, nesta transitoriedade para aí pensarmos as condições de inserção no acontecimento.

Pegar o bonde do acontecimento andando significa, também, que não operamos, de forma absolutamente autônoma, nenhuma das variáveis do círculo do acontecimento. Maior percepção de força, de autonomia e confiança talvez se aposse de nós quando falamos da vontade. Mas quem quer em nós o que nós queremos, ou melhor, quem quer em mim o que e quando eu quero? Não se instala no mais íntimo da subjetividade uma disputa permanente de quererem mais ou menos difusos? E não faz, a consciência, na qual tenta se fundar a autonomia

humana, senão incrementar tal difusão de vontades? Não são mesmo as vontades, com as quais acreditamos dispor das circunstâncias e da nossa própria natureza, que nos invadem, dominam e escravizam?

Deleuze propõe uma ontologia do problema e uma certa autonomia na constituição dos próprios problemas e sentidos. Mas a quem é dada tal possibilidade de definição do próprio campo problemático, a partir do qual o indivíduo se constitui como solução múltipla e variável? Certamente, em certa medida, a qualquer um, mas não emerge a existência individual já sobre-determinada por problemas que a condicionam?

Operamos no acontecimento conforme as interpretações que dele desenvolvemos, mas não estão já, tais interpretações, eivadas de valores e hábitos que, mais determinam nossas interpretações quanto menos consciência deles temos?

Em qualquer direção que dirigimos nossa atenção, seja construindo continuidades ou estabelecendo rupturas, jamais rompemos as múltiplas cadeias de elos que determinam o acontecimento e, entre os quais, nos situamos ou nos deixamos estar, mais ou menos rigorosa ou flacidamente encadeados. Isto, porém, tampouco determina uma continuidade rigorosa e necessária. A multiplicidade de encadeamentos simultâneos possibilita sutis variações e múltiplas vias de continuidade e encadeamento causal ou descontinuidades e rupturas.

Não afirmamos com isso que não haja margem de manobra. Que não haja como *operar uma contra-efetuação* no acontecimento. Apenas estamos tentando aproximar-nos da justa medida das condições de possibilidade desses modos de operar, *à própria maneira*, nossa inserção no acontecimento.

Tais manobras, mais do que por exercer controle sobre um ou outro elo da cadeia causal, sejam viáveis, talvez, na própria articulação dos elos. Há que se ter sempre o cuidado de evitar submeter a análise à metáfora, mesmo porque, no caso, ela apresenta de imediato certos

problemas de ajuste focal. Assim, um *elo* constitui geralmente já um arranjo complexo de forças, ao mesmo tempo que pode ser também uma singularidade totalmente indeterminada ou sobre-determinada numa disputa caótica pré-individual.

Tentaremos desenvolver a seguir as condições e margens de manobra que nos possibilitam pensar meios de reverter o círculo vicioso em círculo virtuoso, conforme o esforço nietzscheano de reversão do niilismo, através da *transvaloração* de todos os valores que nele desembocaram. E conforme também a análise de L.B.L. Orlandi em *Reverendo Nuvens 2* onde desenvolve a idéia de operar o problemático na “articulação da transmutatividade no multirrelacional”.

A reversão da reincidência niilista no círculo vicioso de *eterno retorno do mesmo* se viabiliza, na perspectiva da filosofia da diferença, por intensificação diferencial. Esta intensificação se torna possível mediante a não contradição intrínseca das forças, levando as forças ao extremo da sua potência, “até o fim de suas conseqüências”.¹³⁰ Extremo este que envolve a própria capacidade de “transmutação”, quando o vivo, no extremo pleno de suas forças, transcende intensiva e, por isso, diferencialmente o próprio arranjo particular de vida. Isto, porém, requer a capacidade da força de se transformar, como “força plástica verdadeiramente ativa”.¹³¹

Outra forma de operar tal reversão consiste em operar *sutis inflexões intervalares intensivas* nas articulações de elementos e forças. Assim, através da vontade humana, um sentido humano se insere no acontecimento. A vontade humana pode operar diferenciação intensificando forças, traçando sentidos, colocando os próprios problemas na ordem do dia. Além de desenvolver, assumir e criticar as próprias interpretações, estabelecendo e reavivando

¹³⁰ G. DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 54.

¹³¹ *Ibid.*, p. 35.

constantemente os próprios valores e buscando sempre “... a forma suprema de tudo que é”.¹³² Faz-se necessário, ainda, arranjar essas *sutis inflexões intervalares* numa construção rítmica regular e flexível. Uma construção diferencial e diferenciante, orientada por suaves ajustes transitórios, sutis desvios “*nec plus quam minimun*”,¹³³ seletivamente arranjados e encadeados.

Sutis inflexões intervalares atuam também nos sentidos que articulam as *singularidades pré-individuais*. Nestas primeiras ligações pré-sensíveis constituem pré-sentidos e pré-vontades. É verdade que este nível de articulação se dá, também, num estágio pré-consciente e, da perspectiva da consciência, preferimos dizer simplesmente que ele se dá inteiramente ao acaso. Mas, um acaso pode ser sempre favorável ou desfavorável como também é muitas vezes possível reverter um acaso desfavorável em favorável e vice-versa, desde que as margens de manobra sejam bem ou mal operadas e desde, é claro, que se tenha um sentido já definido.

É licito supor que, tal como as articulações de singularidades pré-individuais condicionam as disposições individuais, uma interferência reversa também seja possível. Assim, por exemplo, quando uma vontade assoma à consciência, ela certamente constitui já uma conjugação de múltiplas e sutis inflexões. Pré-vontades arranjadas por um sentido que perpassa o campo problemático de indefinições que constitui um inconsciente humano. Este, por sua vez também, multiplamente condicionado, embora jamais determinado numa cadeia causal única, por mais inflexível que, por vezes, se apresente.

A multiplicidade de cadeias causais, se desdobrando num mesmo campo problemático, relativiza as pesadas cadeias causais unilineares e reafirma a *lex atomi*, porém, conforme interpretada pelos epicuristas, ou seja, como “pluralidade irreduzível das causas ou das séries

¹³² F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 90.

¹³³ LUCRÉCIO, apud M. SERRES, *O nascimento da física no texto de Lucrecio*, *passim*.

causais, a impossibilidade de reunir as causas em um todo”.¹³⁴ A imponderabilidade do acontecimento não decorre da indeterminação causal, mas da sobreposição e das interferências entre cadeias causais e dos desvios daí decorrentes.

Portanto, a gênese dos sentidos se articula à margem, ou melhor, talvez, nos interstícios das cadeias causais, transvazando aí diferenças não condicionadas e resultantes de encontros múltiplos. Em tal gênese os sentidos-acontecimentos se arranjam por afinidades espontâneas e gratuitas. Para a nossa percepção, geralmente, ao capricho do acaso. Pois como poderia, nossa consciência, dar conta das sutis inflexões intervalares intensivas dos sentidos nascentes?

3.4 - Gênese de arranjos transitórios: devaneio, desejo, consciência e corpo

Este universo de induções e ensaios ontológicos apresenta, no campo ético, desdobramentos específicos. Em relação a estas mais sutis induções e inflexões volitivas e de gênese do desejo na consciência, Bachelard enfatiza a relevância do *devaneio poético*. O devaneio tem uma função psíquica, similar, em parte, a dos arranjos ontológicos de singularidades pré-individuais de que nos falam Simondon e Deleuze. Da mesma forma como, sutis inflexões de sentidos e arranjos de afinidades gratuitas, articulam embriões de mundos; os devaneios, em associações espontâneas, livres e gratuitas, podem dar origem a novas funções e estruturas psíquicas e determinações éticas.

Afirma Bachelard: “Quando os poetas nos chamam para esta região [da infância perene], conhecemos um devaneio terno”.¹³⁵ Mas, devaneios são sempre marcados pela ternura. Eles, diferentemente dos sonhos, constituem o próprio domínio do aprazível e, assim, transformam o mundo num lugar aconchegante. Os devaneios, conforme Bachelard, constituem o *onirismo*

¹³⁴ G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 277.

¹³⁵ G. BACHELARD, *A Poética do Devaneio*, p.105.

aprazível e desenvolvem uma tendência ao *repouso*. Não se trata, no entanto, de um repouso niilista ou inativo, mas um repouso que possibilita uma outra atenção, uma outra sensibilidade, uma outra consciência: a consciência das *forças nascentes*, uma *consciência de penumbra*.

Ele escreve, ainda:

Podem-se assim, acreditamos, conhecer estados que estão ontologicamente abaixo do ser e acima do nada. Nesses estados a contradição do ser e do não-ser fica amortecida. Um menos-ser tenta tornar-se ser. Esta antecedência do ser não tem ainda a responsabilidade do ser. (...) São necessários toques muito suaves para seguir (...) todas as emergências do humano que se exercita em ser.¹³⁶

O devaneio desenvolve “... um frescor extraordinário numa memória imaginária”¹³⁷, estendendo a própria “história até os limites do irreal”.¹³⁸ Um irreal, para Bachelard, “...multiplamente verdadeiro nos fatos e nos valores”,¹³⁹ visto que aviva também as vontades e desejos nesta reapropriação do passado, elaborando a união ativa entre a imaginação e a memória. Dessa forma, “um grande paradoxo está associado aos nossos devaneios voltados para a infância: esse passado morto tem em nós um futuro, o futuro de suas imagens vivas, o *futuro do devaneio* que se abre diante de toda imagem redescoberta”.¹⁴⁰

Para Bachelard: “Desde que a imagem poética se renova, mesmo que em um só de seus traços, manifesta uma ingenuidade primordial”.¹⁴¹ Ou ainda:

A imaginação tenta um futuro. A princípio ela é um fator de imprudência que nos afasta das pesadas estabilidades. Veremos como certos devaneios poéticos são hipóteses de vidas que alargam a nossa vida dando-nos confiança no universo. (...) Um mundo se forma no nosso devaneio, um mundo que é o nosso

¹³⁶ *Ibid.*, p. 105.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 117.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 4.

mundo. E esse mundo sonhado ensina-nos possibilidades de engrandecimento de nosso ser nesse universo que é o nosso.¹⁴²

Victor Hugo nos introduz em seus devaneios quando escreve:

Fiquei imóvel por muito tempo, deixando-me penetrar suavemente por esse conjunto inexprimível, pela serenidade do céu, pela melancolia da hora. Não sei o que passava pelo meu espírito, nem poderia dizê-lo; era um desses momentos inefáveis em que sentimos em nós alguma coisa que adormece e alguma coisa que desperta.¹⁴³

Assim, adormecem e despertam mundos em nós. Frágeis mundos nascentes nos quais projetamos as mais delicadas vontades, os mais suaves desejos, os mais tenros valores. Aí cismamos e ensaiamos os primeiros passos, sem qualquer compromisso, na mais pura gratuidade. Mesmo porque, geralmente, não passam de devaneios, e extinguem-se tão facilmente quanto surgiram. Porém, excepcionalmente, vão ganhando força, induzindo novos valores e germinando mundos, *nossos mundos*, mundos congêneres à nossa alma. Mundos nos quais nossa alma possa morar. Talvez isto, leve Bachelard a afirmar: “O devaneio ajuda-nos a habitar o mundo, a habitar a felicidade do mundo”.¹⁴⁴

Ou ainda, como canta Hölderlin: “... poeticamente habita o homem sobre esta terra”.¹⁴⁵ E habita, certamente pela linguagem, mas também pela imaginação que anima (dá alma) à linguagem e a preenche com *afecções* intensivamente imantadas e simbolicamente significadas e valoradas e que nos fazem estar em casa *sobre esta terra*, tornando-a significativa e, a nossa relação com ela, expressiva. Devaneando poeticamente, desenvolvem-se em nós as imagens ativas que dinamizam esta relação.

¹⁴² *Ibid.*, p. 8.

¹⁴³ V. HUGO, *En voyage. France et Belgique*, apud G. BACHELARD, *A Poética do Devaneio*, p. 12.

¹⁴⁴ G. BACHELARD, *A Poética do Devaneio*, p. 23.

¹⁴⁵ HÖLDERLIN, apud M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, p. 39.

Deleuze encontra em Espinosa a tese de que “Um indivíduo é antes de mais nada uma essência singular, isto é, um grau de potência”¹⁴⁶, um certo *tônus vital*. A essa essência constitutiva original, “... a esse grau de potência corresponde certo poder de ser afetado”, que, por sua vez, é “necessariamente preenchido por afecções”.¹⁴⁷ O *poder de ser afetado* se distribui numa distinção básica entre *potência para agir*, no que corresponde às *afecções ativas*, e *potência para padecer* no que é relativo às *paixões*. Para Espinosa, conforme Deleuze, tal distribuição, define o indivíduo por um *certo grau de poder de ser afetado* e num equilíbrio, em proporções inversas, entre as *potências de padecer e de agir*. A potência individual de ser afetado determina, portanto, a capacidade de incorporar elementos que incrementam ou diminuem a sua potência de agir e padecer. Tais elementos constituem as *afecções* que serão classificadas como *alegres* ou *tristes*, na medida da sua *conveniência* ou *inconveniência* em relação a essa potência individual.

Assim, a ressonância do mundo em nós constitui e define a sensibilidade individual. Desta sensibilidade ou capacidade de ser afetado deriva um certo modo de recepção, de acolhimento e abertura, constituindo filtros seletivos, ao mesmo tempo em que vai ativando potências conectivas. Através destes filtros e potências se afinam e ativam em nós ligações e resistências que condicionam e possibilitam relações expressivas com os mundos e com a vida. Desenvolve-se, assim, uma sensibilidade própria de percepção, e um estilo próprio de expressão. Esta sensibilidade e estilo requerem, para não serem meramente imitativos, cultivo e exercício ativo da sensibilidade, da imaginação e da criação expressiva.

Voltando agora ao devaneio, vemos que ele prepara também um repouso material. O devaneio, como arte do deleite imaginário, pode ajudar a desenvolver, ainda, uma arte de

¹⁴⁶ G. DELEUZE, *Espinosa: filosofia prática*, p. 33.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 33.

aprender a lidar com a própria finitude. Se aqui associamos repouso à finitude humana e à eminência da morte, o fazemos não no intuito de provocar espanto e comoção com esta temática quase intratável, no pensamento ocidental, por sua excessiva carga patética. Isto se deve, talvez, principalmente, ao fato de a cultura ocidental ser quase que, unilateralmente, centrada na perspectiva do indivíduo. Para tal perspectiva, a morte constitui o próprio salto no nada insondável, onde só as crenças em outras vidas, como formas de continuidade da perspectiva e da essência individual, sejam possíveis. Talvez seja por isso que esta questão constitui, para nós, fonte de tanta *angústia* e que precisemos ainda de *além-mundos e pós-vidas*.

Aqui, ao contrário, ao associarmos finitude e repouso propomos desenvolver, a partir da arte de bem repousar, a arte da relação com a própria finitude como forma de afirmação da vida. Assim, a morte pode vir a ser considerada, na perspectiva de um repouso aprazível, como ápice da expressão plena da própria diferença e reintegração com o *mundo morto*, o mundo inorgânico.

Também Nietzsche parece ter desenvolvido esta arte, registrando num fragmento póstumo da primavera-outono de 1881:

É uma *festa* fazer a transição deste mundo [sensitivo] para o ‘mundo morto’ (...). Não nos deixemos pensar o retorno ao desprovido de sensibilidade como um retrocesso! Nós nos tornamos inteiramente *verdadeiros*, nós nos completamos. *A morte* há que ser *reinterpretada*! Nós nos *reconciliamos* assim com o efetivo, isto é, com o mundo morto”.¹⁴⁸

A afirmação, não ressentida, da finitude constitui a plena afirmação da vontade de poder como diferença. A expressão cabal de uma vontade restrita que assume a própria diferença como diferença e a leva à plenitude, retornando plena grata e confiante à indiferença das potências puras. Assim, no limite da própria expressão diferencial, se integram, em mútua afirmação, *vontade de poder e eterno retorno do mesmo/indiferente*. Porém, tal afirmação mútua, bem como

¹⁴⁸ F. NIETZSCHE, KGW V 2, p.336, *apud* W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p.117.

o caráter metafísico, ou não, desses conceitos constitui uma longa discussão a ser desenvolvida mais adiante.

O repouso do guerreiro que levou a própria potência à expressão plena da sua diferença, constitui como que um exercício de uma breve morte, de integral entrega ao insondável, ao imponderável, ao mistério da vida que se estende muito além da vontade, da percepção e da compreensão individual. Esta experimentação da finitude na arte de repousar consiste, sobretudo, em superar a vigilância controladora do ego, como pretense ponto de apoio exclusivo da vida. Com efeito, a vida se manifesta, para a percepção individual, sobretudo, nas afecções que mais nos tocam, tais como: vontade, desejo, alegria, dor, prazer, paixões, etc. Estas afecções, como vimos, podem ter caráter afirmativo ou negativo, sempre, é claro, da perspectiva do vivente, definindo-se por aí, também, como boas ou ruins.

Voltamos, assim, às trilhas de Espinosa que não cansa de denunciar os usos ameaçadores da morte contra a vida. Conforme Deleuze, é ele que “... denuncia todas as falsificações da vida, todos os valores em nome dos quais nós depreciamos a vida: nós não vivemos, mantemos apenas uma aparência de vida, pensamos apenas em evitar a morte e toda a nossa vida é um culto à morte”.¹⁴⁹ Depreciamos a vida na medida em que vivemos uma mera aparência, uma mera representação secundária da “verdadeira vida”, a qual se mantém no horizonte de pós-vidas como pura promessa, acalentando a vida presente com vagas esperanças e transformando-a num exercício de desprezo, renúncia e espera medrosa e passiva. Parece mesmo que quanto mais vagas e improváveis as esperanças, mais cresce o heroísmo da fé que as mantêm vivas. Não se percebe, no entanto, que se drena, assim, a própria vitalidade nesta representação de pós-vidas e pós-mundos. Esta representação metafísica não passa, no entanto, de um esforço mistificador

¹⁴⁹ G. DELEUZE, *Espinosa: filosofia prática*, p. 32.

para burlar a finitude e evitar pensar a morte. A morte não como aniquilamento da vida em geral, mas a morte do indivíduo, cuja perspectiva mesquinha, tais promessas, sustentam.

O que talvez possa causar estranheza aqui seja a introdução que fazemos de conceitos espinosanos nesta discussão sobre as funções do devaneio na arte do repouso, considerando as severas críticas que este autor desenvolve em relação às funções dominadoras do imaginário. Com Espinosa torna-se evidente o poder controlador e desmobilizador do imaginário, na medida em que substitui e drena a potência de agir e na medida em que obstrui a potência de ser afetado, ou seja, na medida em que dessensibiliza, diminuindo, assim, a potência de conectividade. Com isso ficamos “... altamente alienados, entregues aos fantasmas da superstição e às mistificações do tirano”.¹⁵⁰ O que pretendemos aqui, no entanto, é ressaltar a imaginação como potência criadora e indutora da ação e como função capaz de incrementar a potência de conectividade.

A plena expressão da vida não se efetiva, certamente, no repouso, como imobilidade passiva de não-ação ou num mero *deixar-ser* que constituem, geralmente, modos de negação da expressão ativa e afirmativa. A plena expressão diferencial da vida envolve também uma perspectiva trans-individual. Para tanto, a arte de repousar requer a afirmação inequívoca da confiança na vida como modo pleno de expressão.

Para tal, Espinosa propõe uma ética da alegria, pois, como afirma Deleuze “... só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação”.¹⁵¹ A ação afirmativa da vida se manifesta como alegria e exuberância plena da própria diferença expansiva. A vida, não mais como um jogo secundário e imitativo de uma plenitude já dada, mas como modo acabado da sua própria expressão intensiva e diferencial, mesmo quando isto se dá na mais absoluta precariedade e contingência.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 34.

A expressão plena é sempre a expressão de uma diferença que encontra seu sentido como desdobramento conjunto de múltiplas modulações do devir e não como mero efeito de um estado pleno que a determina e condiciona. A finitude é própria da diferença, pois a diferença se esgota na parcialidade e não pode abrigar a pretensão de dar conta do Todo ou se estender ao infinito. Renunciamos, com isso, a todo e qualquer recurso a fundamentos metafísicos, considerando a vida em sua precária transitoriedade imanente como único fundamento. Assim, a diferença, uma vez expressa, deve ser abandonada, ou seja, deve ser entregue ao esquecimento, à imanência do inconsciente¹⁵² que, por sua vez, constitui também uma forma de repouso.

Com efeito, Nietzsche encontra o repouso no esquecimento, como uma forma de depor os fardos da consciência (tornada capaz de prometer e acalentar esperanças em vagas promessas de além-mundos à custa de muito castigo e culpa como lastro), confiando tais fardos ao dinamismo da vida que transcende fluências e repousos.

Joga no abismo aquilo que tens de mais pesado

Homem esquece, homem esquece

Divina é a arte de esquecer!

Se sabes elevar-te,

Se queres estar em casa nas alturas,

joga no mar aquilo que tens de mais pesado!

Eis o mar, joga-te no mar.

*Divina é a arte de esquecer.*¹⁵³

Lançar-se ao mar, associar o próprio corpo a este elemento que sabe repousar como nenhum outro, visto que ele se acomoda em qualquer relevo, repousando no seu próprio peso e

¹⁵² Cf. *Ibid.*, p. 35.

¹⁵³ F. NIETZSCHE, *Poesias*, apud G. BACHELARD, *O Ar e os Sonhos*, p. 144.

obedecendo de forma neutra e dócil às forças que sobre ele se aplicam. Assim, a leveza é conquistada nesta entrega plena a este elemento, amorfo por natureza e que assume todas as formas que o repouso lhe propicia, na renúncia total a uma forma própria. Por isso mesmo, a leveza nunca é um dado associado às coisas ou a um estado de coisas, mas constitui sempre o efeito de um dinamismo de transição, a resultante de um esforço de superação do próprio peso. O repouso, por sua vez, tampouco, faz sentido como um estado definitivo, mas apenas, como um interregno dos *combates na imanência* e é mesmo o reverso complementar de uma entrega total a este combate.

Em Espinosa, como em Epicuro, temos uma ética da finitude individual que se abre para uma perspectiva trans-individual, na *substância infinita*, em Espinosa; e numa *física do infinito*, em Epicuro. Viabiliza-se por aí uma transcendência trans-individual por imanência no vivo. Para tanto, faz-se necessário assumir a finitude sem recorrer aos *falsos infinitos* também denunciados por Deleuze.¹⁵⁴ Isto nos reporta também ao que Quartin de Moraes afirma a respeito do *hedonismo epicurista*. Para ele: “O hedonismo epicurista é uma ética da finitude fundada numa física do infinito”¹⁵⁵

Todas estas ponderações e interpretações, certamente ao arrepio de toda e qualquer neutralidade analítica, resultam em resgatar a inocência, a leveza e a exuberância gratuita e expansiva de uma *ética da alegria*.¹⁵⁶ Tal tendência se estabelece na gênese, não apenas de devires onto-cosmo-lógicos, como também de funções psíquicas e éticas. Desejos, vontades, sentidos, valores, paixões, afetos, etc. constituem generalizações interpretativas, de tendências sutis que se arranjam por afinidades recíprocas a nível pré-consciente e pré-sensível. Neste nível é quase impraticável qualquer distinção entre físico e psíquico. Embora sempre haja a

¹⁵⁴ Cf. G. DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p. 259.

¹⁵⁵ J.C.K. QUARTIN DE MORAES, *Epicuro – sobre a tranqüilidade em meio à tempestade*, p.5.

¹⁵⁶ Cf. G. DELEUZE, *Espinosa: filosofia prática*, p. 34.

possibilidade analítica de dar conotações mais psíquicas ou físicas a estas generalizações conceituais, cada qual, por sua vez, opera na transição dessas instâncias, atuando aí, como pontos de fuga intervalares, em que conceitos e valores estão sempre em disputa, exigindo constante re-significação.

É mesmo neste sentido que é possível falar em *valores perenemente novos*, na medida em que são portadores de sentido vivo e expressam forças atuantes. Ou seja, velhas palavras, velhas *afecções* (velhas da perspectiva representacional), requerem, para adquirir sentido vivo, ter o seu conteúdo preenchido por experiência viva, existencial e afetivamente significativa. Para isso faz-se necessário também um constante trabalho de depuração e esvaziamento crítico. Para manter a vivacidade da linguagem, mais importante que cunhar novas palavras é, certamente, esse trabalho constante de crítica e re-significação dos conteúdos da linguagem. Uma linguagem será expressiva na medida em que for portadora de conteúdos ativos em relações vivas e em devir intensivo e transformador.

IV – Repetição, *Vontade Criadora* e *Além-homem* no Drama de Zaratustra

4.1 – Problematização:

Und gleich mir selber gabt ihr euch Fragen zur Antwort.¹⁵⁷

(F.NIETZSCHE, *Also Sprach Zaratustra*, KGW VI 1, 175)

O problema da repetição tornou-se, sem dúvida, uma importante encruzilhada da filosofia contemporânea. Esta relevância deve-se em grande parte à contribuição nietzscheana e principalmente ao tratamento *sui generis* que este autor dá a esta questão. Com efeito, Nietzsche, apresenta a questão da repetição em toda sua problematicidade, em toda sua complexidade e dificuldade de abordagem e com toda inquietação afetiva e espiritual que ela suscita no âmbito do esgotamento da metafísica e o seu encurralamento no niilismo. Apresenta-a como *idéia-problema* e talvez o maior mérito tenha sido mantê-la como tal ao longo de sua obra. Muito tem sido especulado sobre os possíveis desdobramentos que o conceito de repetição poderia ter tido na obra de Nietzsche, visto seu explícito e às vezes incômodo inacabamento, identificando-se, via de regra, nisto apenas uma deficiência, atribuída à interrupção da obra.

No entanto, talvez se deva justamente a isto a sua fecundidade, ou seja, talvez esta *idéia-problema* tenha alcançado tamanha relevância na obra de Nietzsche pelo fato deste autor ter

¹⁵⁷ E, tal como eu mesmo, vos destes perguntas como resposta.

sustentado seu inacabamento não repousando em conceitos-soluções já existentes. Com efeito, ele vai preferir mantê-la na forma de intuição, inquietação, como questão aberta ao invés de submetê-la a um conceito acabado, ainda que provisório. Tal abordagem caracteriza bem a capacidade deste autor em explorar o potencial gerador e criador de uma idéia-problema.

Fato é que o problema da repetição tornou-se crucial para a filosofia, adquirindo a partir de Nietzsche, uma dimensão que até então jamais tivera. A que se deve tal relevância? Será o despertar para uma verdadeira potência da repetição? A questão da repetição, e este é um fato de forma alguma estranho a Nietzsche, está presente nas mais diversas doutrinas religiosas e constitui o motivo central de muitos mitos. Constitui mesmo um lugar comum do pensamento antigo e religioso ao longo de toda história humana.

O que causa maior estranheza é a intensidade que esta questão adquire para o criador de Zarathustra. O misto de deslumbramento e inquietação e mesmo tédio e nojo, suscitado pela inspiração da idéia-problema do *eterno retorno*. A repetição constitui um pensamento evidentemente natural, no sentido mesmo em que se origina, em geral, diretamente da observação dos fenômenos naturais. A própria potência da vida reside, sobretudo, na capacidade de repetir, de se reproduzir, mais do que de durar. Ou melhor, a vida engendra sua continuidade ou estende sua duração à medida em que alcança estabelecer processos de repetição. A circularidade dos processos físicos e biológicos, no entanto, tampouco parece ser o motivo da inquietação nietzscheana.

O *eterno retorno*, como teoria cosmológica, é uma hipótese fisicamente insustentável, visto que exige o recurso à atemporalidade, a uma perspectiva para além dos ciclos de toda transformação física. Transformação esta, que constitui a própria condição de percepção da temporalidade. Subsiste, portanto, apenas como pano de fundo de uma perspectiva hipotética que sustenta a tensão e que possibilita o jogo de perspectivas múltiplas da *vontade criadora*. Uma

hipótese contraposta a outra hipótese, qual seja: a Metafísica platônico-cristã que funda a Moral e, a partir dela, estabelece parâmetros dogmáticos e absolutos de bem e mal. Hipótese contra hipótese, mas agora uma hipótese que se assume, explicitamente, como tal, não mais reivindicando uma verdade absoluta e definitiva, mas denunciando tal pretensão como inviável. Uma hipótese teórica, ficcional e estética que, contudo, serve como prova seletiva e ética: *amas a vida a ponto de querer sua infinita repetição? O eterno retorno do mesmo* que pode ser lido, também, o *eterno retorno do igual ou indiferente (des Gleiches)*¹⁵⁸, constitui, assim, o mergulho inexorável no nada, na *profundidade indiferenciada*, no caótico universo das *singularidades pré-individuais*. Não, porém, numa submersão absoluta ou definitiva, mas transitória. Dessa *profundidade indiferenciada*, as diferenças originais e excessivas sempre novamente emergem, ou seja, retornam indefinidamente.

Residiria, talvez, tanta expectativa em relação a este conceito, na intuição do seu potencial de elucidação e operacionalização dos processos sociais e culturais que em muitos aspectos mimetizam os processos naturais? Talvez estivesse, também, o motivo de tanto entusiasmo na percepção, ainda bruta é verdade, mas já ativa, da intuição de uma transcendência na imanência? A possibilidade de recuperar para a terra e para a realidade imanente, o imenso potencial de energia humana drenado para mundos ideais e abstratos? Talvez não nos devesse passar despercebido o fato de a introdução em cena desta questão, no drama nietzscheano: *Assim falou*

¹⁵⁸ Parece-nos relevante, aqui, resgatar a ambigüidade do terno alemão “Gleiches” que pode ser traduzido por *mesmo*, mas também, por *igual ou indiferente*. Não propomos a substituição de *mesmo*, mas a ampliação da compreensão do conceito, mediante o resgate da ambigüidade com a incorporação de *igual e indiferente*. Evidenciam-se, com isto, as razões do *mal estar* de Zarathustra (compartilhada pela cultura européia diante do niilismo) ao constatar que, não apenas tudo mergulha na *profundidade indiferenciada* (Cf. G.DELEUZE, *Lógica do sentido*, p. 105) do caos original, no sentido que tudo que vive está destinado à morte, à igualação e desfiguração niveladora de toda e qualquer configuração identitária; como também, que a vida estabelece sua continuidade através da infinita repetição de padrões e identidades, na insuperável reprodução do mesmo e mediante o *eterno retorno de todas as coisas*.

Zaratustra, dar-se num capítulo que traz o sugestivo título: *Da redenção (Von der Erlösung)*.¹⁵⁹

Afinal, vem também Zaratustra trazer salvação e libertação? Mas, qual e de quê?

Conforme argumenta Pierre Klossowski em *Nietzsche e o Círculo Vicioso*¹⁶⁰, parece que Nietzsche acredita poder encontrar na ciência, não o fundamento, mas a autoridade necessária para fazer da hipótese do *eterno retorno* (“se ela fosse verdadeira ou apenas tida como verdadeira”¹⁶¹) um instrumento capaz de sustentar uma ruptura histórica que desse conta de superar definitivamente a hegemonia da metafísica platônico-cristã, “dividindo ao meio a história da humanidade”,¹⁶² conforme ele mesmo escreve em cartas a Peter Gast e Franz Overbeck.

Conjectura Zaratustra em *Da redenção*: “É isto que há de eterno no castigo da existência: que a existência deve sempre de novo tornar-se ato e culpa!”.¹⁶³ Mas a esta perspectiva de *repetição nihilista* é contraposta a *vontade*, a *vontade criadora*, como salvação e como afirmação incondicional do próprio destino: “Todo ‘Foi assim’ é um fragmento, um enigma e um horrendo acaso – até que a vontade criadora diga a seu propósito: ‘Mas assim eu o quis!’”¹⁶⁴

Estaria o autor percebendo na intuição do *eterno retorno*, o caminho para uma redenção, uma salvação, uma libertação não cristã, não religiosa e não metafísica? Uma salvação, um resgate em bases físico-biológico-culturais, imanentes à condição humana física e terrena? Uma eternização de cada gesto humano como obra de arte? Uma exaltação nunca antes assumida da condição humana, numa fidelidade radical à terra? Uma perspectiva *naturalista*, ampliada da dimensão cultural, de transcendência, de superação humana pela afirmação da imanência na terra, no corpo e na vida em sua transitoriedade e com toda sua fragilidade e limitação no tempo e no

¹⁵⁹ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 150 (A paginação da versão portuguesa é da tradução de Mário da Silva, editada pelo Circulo do Livro, fizemos uso dessa tradução, inserindo, no entanto, algumas alterações sempre que consideramos relevante): KGW VI 1, 173ss.

¹⁶⁰ Cf. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e o Círculo Vicioso*, pp. 115ss.

¹⁶¹ F. NIETZSCHE, *Carta a Franz Overbeck*, apud P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e o Círculo Vicioso*, p. 116.

¹⁶² F. NIETZSCHE, apud P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e o Círculo Vicioso*, p. 115.

¹⁶³ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 152: KGW VI 1, 177.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 152: KGW VI 1, 177.

espaço? A realização de uma perspectiva do *além-humano*, plenamente afirmativo do humano e da sua condição? Uma dimensão *sobre-humana* que já não dependa de *pré, pós, trás* ou *além* mundos para ter sentido, mas que encontre seus sentidos em plena fugacidade e precariedade da condição humana? Um acerto de contas definitivo com os *desprezadores do corpo e difamadores da terra*?

Nosso propósito, aqui, não será perseguir todas estas vertentes interpretativas e, eventualmente, distribuir a cada qual a razão que lhe cabe. Antes, pelo contrário, nossa contribuição, talvez venha a *pôr mais lenha nesta fogueira*, promovendo o desdobramento das questões suscitadas. É plausível que, a fecundidade do pensamento nietzscheano resida justamente nesta característica de multiplicação de perspectivas e abordagens problematizantes. É a partir dele que a *questão* adquire uma nova dimensão. A *Idéia-problema* como *questão-geradora*,¹⁶⁵ como dinamismo de mobilização do pensamento, em pleno processo de dramatização aberta constitui, certamente, uma das maiores contribuições da filosofia nietzscheana para o pensamento futuro.

Conforme Deleuze: “A Idéia aparece como o sistema das ligações ideais, isto é, das relações diferenciais entre elementos genéticos reciprocamente determináveis”.¹⁶⁶ Mais adiante ele sistematiza os princípios da *ontologia da questão*:

1º, em vez de significar um estado empírico do saber destinado a desaparecer nas respostas, uma vez dada a resposta, a questão silencia todas as respostas empíricas que pretendem suprimi-la (...); 2º, dá a potência da questão, que é colocar em jogo tanto o questionador quanto aquilo que ele questiona e colocar a si própria em questão (...); 3º, dá a revelação do Ser como correspondente à questão, que não se deixa reduzir ao questionado nem ao questionador, mas os une na articulação da sua própria Diferença ...¹⁶⁷

¹⁶⁵ Usamos estes conceitos de *Idéia* e *Questão* conforme desenvolvidos por G. DELEUZE em *Diferença e Repetição* em especial no capítulo: *Síntese ideal da diferença*, p. 275ss.

¹⁶⁶ G. DELEUZE, *Diferença e Repetição*, p. 284.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 316.

Ou seja, é o Ser se articulando como *diferença* através da *questão*, através do próprio processo de problematização, já não numa dimensão apenas teórica, mas numa *dimensão ontológica*.

Outro desdobramento do problema da repetição na *Teoria do eterno retorno* de Nietzsche é o aspecto da seletividade. Este aspecto está relacionado certamente aos processos de diferenciação na repetição. O retorno é diferencial ou há um ponto em que o processo cíclico volta à mesma estrutura causal incidindo num ciclo absolutamente idêntico ao que se fecha? Um ciclo em que mesmo o pequeno e o último homem retornam com todas as suas mazelas? Em que mesmo o vingativo, o ressentido e o fraco são, automaticamente, re-inseridos em mais um turno? A hipótese de uma perspectiva capaz de ultrapassar os ciclos temporais (o eterno retorno como hipótese cosmológica) incorre numa extrapolação do próprio tempo e seria necessariamente uma perspectiva atemporal, uma perspectiva para além das transformações físico-biológicas e históricas que fundam a percepção humana da temporalidade. Trata-se, por isso mesmo, de uma hipótese humanamente não verificável. No entanto, seu valor como hipótese ético-estética, cuja função seria aquilatar a intensidade de amor à vida nas condições históricas de impasses e crises valorativas, continua válida. Mas apenas como tal ela se sustenta? Por outro lado, não instaura tal procedimento novas condições de especulação ético-metafísica, com questões-geradoras que explicitamente engendram hipóteses, teorias e especulações estético-valorativas projetoras de sentidos e arranjadoras de forças? Uma especulação metafísica, assumidamente, hipotética e interpretativa?

Para Nietzsche a relatividade interpretativa é inerente à perspectiva humana. Ele leva a efeito o que poderíamos caracterizar como uma *implosão da metafísica* ou, como nas palavras de Müller-Lauter: “a *destruição* da metafísica a partir dela própria”. Assim:

Deixa-se mostrar que dela, justamente como do píncaro supremo da ‘metafísica da subjetividade’, essa subjetividade despenca no infundado (*Grund-lose*). A metafísica ‘vontade de vontade’, na figura da vontade de poder transparente a si mesma, se torna querer-do-querer (*gewoltes Wollen*), que não mais remete a *um* alguém que quer, à vontade, mas tão-somente à *estrutura* do volitivo (*Gefüge von Wollendem*), que, perguntado pelo seu derradeiro, fáctico ser-dado (*Gegebensein*), subtrai-se no in-fixável (*Un-fest-stellbare*).¹⁶⁸

Para ele, “não há dúvida que Nietzsche permanece metafísico. (...) Mais essencial parece-me, porém, que, por detrás das fachadas, sempre de novo erigidas por ele, a metafísica desmorona, em conseqüência de seu incessante perguntar”.¹⁶⁹ Na interminável problematização das simulações metafísicas que vai analisando, Nietzsche, evidencia o caráter hipotético-interpretativo de toda metafísica. São as próprias artimanhas da metafísica usadas contra ela mesma. Seu caráter hipotético-interpretativo enfim exposto e demonstrado. Assim, inúmeras metafísicas, bem como inúmeras interpretações, se tornam possíveis. *A metafísica* perde seu caráter de fundamento, deixando de ser o pressuposto universal de todas as interpretações, e passando a ser uma interpretação entre inúmeras outras.

4.2 - O pensamento abissal e a opção pela dramatização

O tratamento dado por Nietzsche à *questão do eterno retorno* é um claro exemplo de não redução de não enquadramento e de não retalhamento de um complexo: Idéia-Imagem-Problema-Intuição-Sensação. Nietzsche enfrenta a *questão do eterno retorno* sem concessões e ela parece, por vezes, arrastá-lo, junto com sua obra. Todo drama de Zarathustra gira em torno deste seu *pensamento abissal*. Também a opção de apresentar essa *questão* como processo de dramatização aberta não pode ser negligenciada. Elementos autobiográficos e questões candentes de época, de

¹⁶⁸ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, pp. 52-3.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 53.

intensa carga afetiva e polêmica, entram nesta composição para dar cor e intensidade e *potência explosiva* ao drama. Uma ficção que, conforme salienta Roberto Machado, constitui

... uma nobre mentira poética (...) que não quer e não pode ocupar o lugar da verdade, sob pena de se invalidar como saber trágico; ficção que, mais que qualquer outro modo de expressão utilizado por Nietzsche, exige uma obra ficcional como *Assim falou Zaratustra* para ser convenientemente apresentada.¹⁷⁰

Tais elementos, no entanto, não explicam e muito menos esgotam o sentido da obra. Constituem, antes, ingredientes estranhos numa obra filosófica, abrindo, inclusive, novos horizontes para o fazer filosófico e reintegrando o teatro à filosofia. Incorporar tais elementos amplia, complexifica e enriquece a obra. Que outra forma disporia o autor para apresentá-la sem esvaziá-la, sem reduzi-la, sem amarrá-la a definições? No entanto, a dramatização figurativa não substitui o trabalho conceitual que, embora na obra de Nietzsche já não se reduza às definições nominais, continua trabalhando os conceitos em plena abertura de indeterminação problemática, acompanhando os dinamismos de devir diferencial do ser e do pensamento. Tal busca o leva a extrapolar os domínios disciplinares mantendo-se sensível às “ressonâncias mais sutis entre os vários domínios do pensamento”¹⁷¹. O *pensamento abissal* do *eterno retorno* é diversas vezes introduzido, ao longo de *Assim Falou Zaratustra*, de forma enigmática como uma *intuição* cheia de contradições e ambigüidades. O próprio Zaratustra, de resto sempre tão confiante, titubeia, adia e se inquieta. Exclama várias vezes: “É chegado o tempo! É mais que chegado o tempo!”¹⁷² Mas o anúncio é sempre de novo adiado. Até que quando, diante de um silêncio insuportável *de solidão mais profunda do que quando a sós*, na companhia do *espírito da gravidade*: o anão montado em suas costas; ele reage impulsivamente e se precipita, revelando a questão que tanto o inquieta:

¹⁷⁰ R. MACHADO, *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 152.

¹⁷¹ ORLANDI, L.B.L., em orientação.

¹⁷² F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 245: KGW VI 1, 297.

“Alto lá, anão! Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois: tu não conheces meu pensamento abissal! Esse – não poderias suporta-lo”.¹⁷³ Agora é tarde para voltar atrás. Porém, a exposição que se segue é pífia e reticente: *um portal e dois caminhos que se estendem sem fim para trás e para frente...*

Ah sim! O anão também já ouvira falar disso e completa: “Tudo que é reto mente (...). Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo”.¹⁷⁴ Mas, Zaratustra repreende: “Ó espírito de gravidade! (...) Não te tornes as coisas tão fáceis, tão leves (leicht)”.¹⁷⁵

E um drama de intuições, imagens, idéias, problemas e experiências de vida entra em cena com toda intensidade: *A longa estrada às costas e à frente e o portal do instante e tudo capaz de caminhar e acontecer já não deve ter percorrido e ocorrido neste caminho?*, pergunta Zaratustra. E “... as coisas encadeadas de tal maneira que se arrastam umas às outras”¹⁷⁶ as passadas e as futuras. *E a aranha e o luar a casa e o cochichar no portal do instante com medo dos próprios pensamentos e dos que eles ocultam.*¹⁷⁷ E entra ainda um cão a uivar e este uivo remete à mais remota infância. *Um cão arrepiado assustado de ladrões e fantasmas. De causar pena! A lua cheia mortalmente silenciosa (totschweigsam) sobre a casa, [como] ladra sobre o telhado raso. E ouvir de novo o uivo do cão e aquela cena apiedou profundamente Zaratustra.*¹⁷⁸

A cena muda repentinamente e, Zaratustra, se vê “... em meio a rochedos selvagens, sozinho sob o mais ermo luar.”¹⁷⁹ *E lá está caído um homem e o cão ganindo arrepiado que ao ver Zaratustra uiva e grita por socorro. Teria Zaratustra já ouvido tal grito de socorro? E o que então vê, jamais vira antes:* “Vi um jovem pastor contorcendo, sufocando, estremecendo, com o

¹⁷³ *Ibid.*, p. 166: KGW VI 1, 195.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 166: KGW VI 1, 196.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 166: KGW VI 1, 196.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 166: KGW VI 1, 196.

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 167: KGW VI 1, 196-7.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 167: KGW VI 1, 196-7.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 167: KGW VI 1, 197.

rosto transtornado com uma negra e pesada cobra pendendo da boca”.¹⁸⁰ Zaratustra cogita que talvez ela se tenha esgueirado enquanto dormia e tenta arrancá-la sem sucesso quando algo grita de dentro dele: “Morde! Morde! Decepa-lhe a cabeça! Morde!”¹⁸¹ Assim gritou de dentro dele seu horror, seu ódio, seu asco, sua compaixão, todo seu bem e mal num único grito. O pastor mordeu, uma potente mordida, cuspiu bem longe a cabeça da cobra e levantou num pulo. Já não era mais pastor, nem sequer gente, um translumbrado que ria como nunca se riu antes na terra. Uma gargalhada que já não era humana.¹⁸²

E “... uma sede e um anseio que jamais se extinguirão”, devoram Zaratustra, na lembrança dessa gargalhada. *Uma sede e um anseio que lhe tornam insuportável tanto viver quanto morrer.*¹⁸³

E Zaratustra pergunta ainda: “O que vi então em forma de alegoria? E quem é aquele que há de vir? Quem é o pastor em cuja garganta a serpente se embrenhou? Quem é o homem em cuja garganta haverá de se refugiar tudo que há de mais negro e pesado?”¹⁸⁴

Esta cena, com toda sua intensidade, parece querer revelar um clima de impasse vivido pelo autor diante da intuição do *pensamento abissal* do *eterno retorno*. A cobra é claramente um símbolo da idéia de repetição e uma cobra gorda que sufoca é uma provável referência ao niilismo como eterna repetição do mesmo. O pastor sufocado pela cobra, tampouco, é apenas um cuidador de ovelhas, mas refere, provavelmente, ao uso desta figura na simbologia cristã, como

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 167: KGW VI 1, 197.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 167: KGW VI 1, 197.

¹⁸² Cf. *Ibid.*, p. 168: KGW VI 1, 198.

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 168: KGW VI 1, 198.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 168: KGW VI 1, 198. Tentamos, nesta análise do *drama de Zaratustra*, não apenas evidenciar os conceitos que estão sendo desenvolvidos na obra, mas procuramos também resgatar alguns detalhes do clima afetivo em que ela se desdobra. Tal procedimento poderá se mostrar um tanto cansativo, principalmente para quem conhece a obra em questão, visto que a reprodução sucinta e entrecortada das cenas estará sempre em defasagem em relação a esta. No entanto, consideramos relevante tal procedimento para evidenciar o dinamismo de intensificação das forças que operam os sentidos e cujo processo genealógico os conceitos procuram revelar, tentando, assim, minimamente, reproduzir alguns aspectos da intensidade afetiva, tão marcantes na obra em questão. Tudo isto tendo em vista, é claro, situá-los em relação ao conceito de *ética transitória* que estamos desenvolvendo.

guia do *rebanho de fiéis* e talvez ao próprio pai do autor. Todos estes elementos estão presentes nesta composição dramática: idéias, intuições, impasses, conceitos, imagens, dúvidas, medos e traumas infantis e elementos auto-biográficos. Tudo isto provoca, ao mesmo tempo, tremendo mal-estar, inquietação e entusiasmo, impulsionando a criação e evidenciando o comprometimento radical do autor com a obra.

4.3 - O pensamento abissal e o niilismo

Retomemos agora a origem, o motivo da cena: um comentário do anão que constitui lugar comum em várias religiões filosofias e mitos. Contemporaneamente a Nietzsche, o niilismo europeu chega ao mesmo beco-sem-saída: “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!”¹⁸⁵ Com isso, aprisiona-se a *vontade libertadora* que poderia *trazer alegria*, trazer nova vida e abrir novos horizontes: “E já que no próprio querer há sofrimento, por não poder querer para trás – assim o próprio querer e a vida inteira deviam – ser castigo”.¹⁸⁶ E, assim, a loucura se instala: “Tudo perece, tudo, portanto, merece perecer!”¹⁸⁷ É nesta loucura que gira “eternamente” o círculo da existência então: “que a existência deve também sempre de novo tornar-se ato e culpa!”¹⁸⁸

Parece que é justamente esta a serpente negra e gorda que teria tentado sufocar o pastor e cuja cabeça Zaratustra também terá que decepar para tornar-se *o prenunciador, o profeta do eterno retorno*. A insuportável “bondade dos últimos homens que sacrificam a si mesmos o futuro”,¹⁸⁹ impedindo um novo tempo. A insuportável vontade-de-nada dos “guardiões de

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 145: KGW VI 1, 168.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 151: KGW VI 1, 176.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 151: KGW VI 1, 176.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 152: KGW VI 1, 177.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 219: KGW VI 1, 262.

túmulos, cansados demais para morrer”,¹⁹⁰ incapazes de repousar de si mesmos, terá, assim, que ser superada na afirmação do *eterno retorno*.

Nietzsche encena o drama de seu tempo e da sua própria vida. Com isso atrela estreitamente seu próprio destino ao destino do seu tempo. Já não é possível salvar um sem salvar o outro. A cultura européia é ainda refém de um Deus moribundo que já não pode salvá-la, ou seja, revitalizá-la e gerar-lhe novos sentidos. Vive-se sob o peso do fim de um tempo que recusa se encerrar, uma decadência já por demais alongada, estendida muito além do que seria razoável, ou mesmo, tolerável. A loucura do niilismo se espalha e se verte em espírito, em *espírito de vingança*. E “vinga-se naquilo que não sente, como ela, raiva e desânimo”.¹⁹¹

Ver seu *mais elevado pensamento* correr o risco de escorregar nesta vala comum, preocupa Nietzsche. E ele faz Zarathustra anunciar diante dessa *vontade de nada*, a *vontade criadora*: “Para longe eu vos levei dessas cantigas quando vos ensinei: ‘A vontade é criadora’”.¹⁹² Com isso o insuportável *Foi assim!* pode ser assumido num triunfante “Assim eu o quis! (...) Assim eu o quero! [e] Assim hei de quere-lo!”¹⁹³

Mas quem será capaz de tal metamorfose? Assumir todo o passado humano, toda herança humana em si. Não desprezá-la, não negá-la, nem carregar culpas pelo que foi ou deixou de ser e, assim, resgatar-lhe a inocência. Tirar a vontade humana do banco dos réus e transformá-la em atribuidora de novos sentidos e valores. Enfim uma carga digna do *além-homem* (Übermensch)¹⁹⁴? Ou uma simples mudança de perspectiva? Uma mera mudança de disposição

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 146: KGW VI 1, 168.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 151: KGW VI 1, 176.

¹⁹² *Ibid.*, p. 152: KGW VI 1, 177.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 152: KGW VI 1, 177.

¹⁹⁴ Traduzimos o termo alemão *Übermensch*, simplesmente, por *além-homem* por falta de um termo capaz de dar conta da complexidade do original (que, mais que *além*, envolve também as noções de *sobre*, *super*, *supra*, ou mesmo, *trans* que, conforme sugere Peter Pütz num posfácio à edição da Goldmann de *Also Sprach Zarathustra*, consideramos a mais completa, mas que, infelizmente, não se mostra nada eufônica em nossa língua). Assim, preferimos, simplesmente, a forma mais prosaica e inócua, procurando evitar equívocos desnecessários e

da vontade? Bem, não tão fácil e simples quanto pode parecer! Esta constitui justamente a grande tarefa de *transvaloração de todos os valores* que mal foi vislumbrada e para a qual ainda há que se aperfeiçoar um método auxiliar de investigação radical do processo embrionário de gênese dos valores: a *genealogia*.¹⁹⁵

Contudo, a própria vontade, ou seja, o *libertador* continua refém do niilismo que a faz girar em ciclos temporais reincidentes, tornado-a incapaz de operar como *elemento de diferenciação*. É por isso, também, que Zaratustra questiona: *a vontade já o quis, realmente?* Ou seja, sequer já se libertou da loucura do *ressentimento* que a mantém presa ao passado? E já se dispôs a abrir mão dessa vontade, dessa obsessão de reconciliar o tempo? De estender indefinidamente o círculo do tempo, procurando reconciliar, resolver e dissolver na amplidão desse círculo todas as diferenças?¹⁹⁶

Para tal faz-se necessário, pelo contrário, reconhecer o esgotamento desse tempo, para que novos tempos possam ter início. Encerrar e afirmar, com toda sua diferença, parcialidade e limitação um tempo que se esgotou. Terá também que se aprender e querer buscar: “Alguma coisa mais elevada que toda reconciliação”.¹⁹⁷ Esta, porém, é uma tarefa para a vontade que é *vontade de poder*. Uma *vontade criadora* e seletora de forças capazes de fundar um novo tempo,

aproximações indesejáveis, como as que, por exemplo, a expressão *super-homem* (talvez a mais recorrente nas traduções), certamente suscita.

¹⁹⁵ Deleuze desenvolve o conceito de *dramatização*, evidenciando os dinamismos através dos quais as *Idéias* se desenvolvem nas *determinações espaço-temporais dinâmicas* (corpos, vontades, conceitos, valores, etc.). Para ele, “quem dramatiza é o inconsciente”, ou seja, as *Idéias* enquanto não atualizadas, enquanto não incorporadas; as forças enquanto não vinculadas a um corpo; o processo de individuação enquanto não definido numa identidade e, portanto, tudo isto, enquanto operando no âmbito do virtual, para aquém e além do domínio da consciência. Por isso, dramatizar a representação consiste em manter ou reenviar os conceitos ao *estado larvar* (problemático, aberto, inconcluso, em metamorfose embrionária, ou seja, como *dinamismos espaço-temporais indeterminados*). Pois “... os dinamismos espaço-temporais puros têm o poder de dramatizar os *conceitos*, porque eles, primeiramente, atualizam, encarnam *Idéias*”. (G. DELEUZE, *L'Île Deserte – Textes et Entretiens – 1953 a 1974*, p.138.)

Nos parece que é isto que faz Nietzsche com os conceitos de *eterno retorno* e *vontade de poder*, colocando-os em cena com toda sua problematicidade e vivacidade, mantendo-os assim sem fixá-los numa definição, em pleno processo de individuação-diferenciação e mantendo-os como *Idéia-problema*, em pleno estado embrionário e gerador.

¹⁹⁶ Cf. F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra: Da Redenção*, p. 149ss: KGW VI 1, 173ss.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 152: KGW VI 1, 177.

sobre novas diferenças. Uma vontade capaz, também, de suportar uma boa porção de injustiça, de diferença e de acaso, postando-se para muito além do nivelamento dos igualitarismos. A vida já não se justifica em função das compensações de pós-mundos e pós-vidas e das promessas de implantação desses *reinos celestes sobre a terra*. Mas ela própria é capaz de justificar ainda uma parcela generosa de desmedida, de injustiça. Em suma, a vida vale pelo que é, não pelo que poderia ou deveria ser e muito menos pelas extravagâncias e fugas imaginárias que possibilita.

Impera, no entanto, ainda, a vontade onipotente do Deus único que não reconhece diferenças, nem limites de extensão no tempo e no espaço. A vontade onipotente do Deus único estabelece fins últimos para um mundo, também único. Estende o tempo até que tais fins se realizem, sua justiça se efetive e sua vontade seja plena em tudo. E mesmo que este Deus esteja morto, a culpa por sua morte e, sobretudo, pela não realização da sua *vontade*, do seu *reino de justiça na terra* pesa sobre as culturas cristãs, oprimindo-as e imobilizando-as.

4.4 - O pensamento abissal: como livrar-se dele?

“Em relação àquele meu *pensamento*, não importa tê-lo; mas livrar-me dele.”¹⁹⁸

Instala-se, assim, uma poderosa tensão entre *eterno retorno* e *vontade de poder*. Uma profunda ressonância entre esses dois arranjos de forças. De um lado, o *grande mal estar* decorrente da constatação da infinita repetição da dança de Shiva, o drama infinito de alternância de vida e morte numa continuidade *sem meta, sem porquê nem para quê*. A inexorabilidade do tempo estabelecida nas causas fundantes e condicionantes da natureza e do homem e que tendem a se repetir e reproduzir indefinidamente. E, por outro lado, a *vontade de poder* que move os

¹⁹⁸ F. NIETZSCHE, *Carta a Peter Gast em 29 de janeiro de 1881*.

processos naturais e determina que o homem assuma como tarefa *tornar-se o que é*, num apelo inarredável à efetivação da diferença própria.

A condição humana de recair eternamente nas mesmas misérias: um material fragmentário por vezes duro demais, outras, mole demais, cheio de fissuras e veios: “... algo informe, um material, uma pedra feia que necessita de escultor”.¹⁹⁹ Tal material humano está imerso num devir inoperável, onde qualquer diferença parece sucumbir no indiferenciado. Enfim, um material que parece apresentar a resistência adequada para uma verdadeira *vontade criadora*, para uma *vontade de poder*. A tensão entre estas duas perspectivas (do *eterno retorno do mesmo/indiferente* e da *vontade criadora*), entre essas duas tendências gera a ressonância da obra, estabelece o tônus, o ritmo, o dinamismo e a intensidade da obra a realizar. A tarefa simultaneamente estética e ética, pessoal e coletiva de geração da dimensão do *além-homem*. Esta ambigüidade de perspectivas impede, ainda, tanto um triunfalismo da *vontade de poder*, quanto uma resignação niilista diante do destino, configurada no *eterno retorno do mesmo/indiferente*. E estabelece, assim, o tom ao mesmo tempo sóbrio e vigoroso do drama trágico de Zaratustra.

O *pensamento abissal* do *eterno retorno*, com toda sua dramaticidade e complexidade, já está em cena, confrontado com a *vontade criadora* que traz a tarefa de gerar, no homem, a dimensão do *além-homem*. Ou melhor, põem-se a gerar, na imanência, um *além* para um homem e uma cultura enredados num *fim dos tempos* que se estende indefinidamente. O que ainda se pode esperar deste confronto? Um embate dialético, poderíamos dizer. Mas conviria um tal rótulo à obra nietzscheana? E mesmo que caracterizássemos uma dialética *sui generis*, uma dialética propriamente nietzscheana, não incorreríamos em equívocos irremediáveis ao recorrer a esta prática filosófica para qualificar o pensamento nietzscheano? A obra deste autor é, evidentemente, marcada e dirigida por antagonismos e o drama de Zaratustra não é exceção.

¹⁹⁹ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 93.

No entanto, a dialética se transformou num método de representação de contradições abstratas, ou melhor, talvez, numa forma de arranjar abstratamente antagonismos em contradições negativas, induzindo a um falso movimento do pensamento. Para Deleuze a dialética é o trabalho do negativo que exprime a vontade de nada, a vontade que só sabe afirmar negando, constituindo, portanto, “... a ideologia natural do ressentimento, da má consciência (...) impotente para criar novas maneiras de pensar, novas maneiras de sentir”.²⁰⁰ Para ele, a dialética se confunde com a própria história do niilismo. “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”.²⁰¹ Tentar enquadrar o pensamento nietzscheano como um procedimento do tipo dialético compromete o essencial da sua obra. Pois, conforme ainda Deleuze: “... Nietzsche engloba o cristianismo, o humanismo, o egoísmo, o socialismo, o niilismo, as teorias da história e da cultura, a dialética em pessoa”,²⁰² confrontando-os numa mesma polêmica generalizada.

O drama de Zarathustra desenvolve múltiplos antagonismos contrastantes e este embate entre *vontade de poder* e *eterno retorno* não se estabelece a partir de um arranjo de *contradições fundamentais* a serem *reconciliadas* numa *síntese*. Tampouco, trata-se de uma disputa em que uma das tendências deva sobrepujar a outra. Trata-se, antes, de estabelecer as devidas distâncias entre forças e definir a hierarquia entre elas. Ou, ainda, de transformá-las, convertendo a perspectiva niilista, que domina a idéia de eterno retorno, numa perspectiva afirmadora da vontade criadora como afirmação diferencial. Para Nietzsche, o sentido da força está em sua própria diferença, nuançada por múltiplos devires diferenciais e jamais dada a priori da sua efetiva expressão. A postura diante da questão da repetição revela o próprio caráter da força, seu caráter de comando ou submissão.

²⁰⁰ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 133.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 135.

²⁰² *Ibid.*, p. 137.

Este antagonismo contrastante do pluralismo nietzscheano, certamente está mais próximo do antagonismo heraclítico, em que as próprias contradições se mantêm, em que não se visa a superação das diferenças numa síntese, ou na superação de uma tendência pela outra ou, ainda, na anulação ou agregação das forças em função de uma tendência hegemônica. Não há uma posição hegemônica a ser estabelecida, visto que não há nenhuma referência transcendente na qual as posições em confronto possam buscar fundar sua veracidade, sua beleza, sua bondade, sua justiça, etc. Tais parâmetros estão nelas próprias, em sua própria natureza, em seu próprio estilo, em sua própria diferença. Porém, com isso, as contradições e diferenças, ao invés de se resolverem, se multiplicam.

Da afirmação múltipla das diferenças é que nasce *a mais bela harmonia*, conforme o fragmento oitavo de Heráclito: “Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”.²⁰³ A *mais bela harmonia* não reside na preponderância de uma tendência hegemônica, nem na síntese das contradições e, tampouco, num meio termo insofrito, estabelecido mediante a dissolução das diferenças. A *mais bela harmonia* depende antes *da mais longa escala*, da alma que abriga *o anseio da superabundância* e que abriga as diferenças sem reduzi-las, convertê-las ou reconciliá-las. Temos em Nietzsche, portanto, um antagonismo contrastante não reconciliador, um antagonismo diferencial e diferenciante, de resistências múltiplas que geram ressonâncias também múltiplas e diferenciais.

A percepção reflexiva da multiplicidade de forças que compõem um corpo é o que caracteriza o humano. Com a pretensão de alcançar autonomia e controle sobre tal corpo, ciente da multiplicidade que o constitui, desenvolveram-se, ao longo da história humana, as estratégias morais. Tais estratégias consistem basicamente em *podar* as forças, conforme padrões culturais

²⁰³ HERÁCLITO. In *Os filósofos Pré-socráticos*, p.36.

vigentes. Dessa forma uma consciência coletiva, um senso comum passa a exercer um domínio sobre as forças e os corpos, disciplinando-os para fins coletivos.

A ética da transitoriedade, enquanto *fenômeno estético trágico* recorre a uma estratégia de afirmação múltipla das forças. A *bela harmonia* a ser alcançada por um corpo composto de múltiplas forças, não pode resultar da castração dessas forças. Tampouco pode ser alcançada, mediante o controle moral da vida através da consciência, instruída por padrões médios de normalização social.

A ética trágica busca, não um modelo ou um padrão médio, um seguro e cômodo *caminho do meio* para um *homem comum*, mas a exceção, o *além-homem*. A ética trágica busca a *bela harmonia*, harmonia dinâmica e sempre original, isto é, perenemente original e excessiva. Um arranjo sempre provisório e transitório, “surfando” o próprio devir universal das forças, num precário *equilíbrio-em-movimento*. Este equilíbrio, esta harmonia não se alcança pela anulação paralisante e castradora das forças que compõem o corpo, mas pela composição de uma *hierarquia viva* que incorpora o controle (*Selbstbändigung*) e define a *tonalidade* da obra, o tónus único e estilístico do indivíduo como obra de arte. Este *equilíbrio-em-movimento* requer leveza e flexibilidade de corpo e espírito.

Para uma ética de *modo* e natureza estética, os corpos (individuais e coletivos) se constituem em composições como obras de arte. Fazer da vida uma sinfonia ou compor um quadro, arranjando os elementos mais diversos que a vida oferece. Com efeito, para compor uma obra de arte fazem-se necessários elementos contrastantes. A mais ampla escala de tonalidades e a mais variada palheta, são necessárias para compor uma grande obra. Mesmo que no fim ela resulte num simples traço monocromático ou num *samba de uma nota só*, ou seja, que ela prime pela simplicidade, não o será por escassez de conteúdo ou fraca intensidade das forças que nela se afirmam e determinam os sentidos.

Isso significa que para que o herói se destaque precisamos, também ainda, do covarde e do fraco? Ou, para que haja o gênio é necessária ainda uma platéia de tolos? Certamente que não! Antes, muito ao contrário, é necessário um povo de heróis, para que dentre eles se eleve um herói superior. Precisamos, também, de um povo de homens superiores capazes de encarar a fundo os próprios abismos niilistas, para que entre eles o *além-homem* possa ensaiar seus primeiros passos. Apenas um povo de artistas pode reconhecer e gerar o gênio e evitar que ele morra de inanição. No entanto, nem heróis, nem gênios e tampouco o *além-homem* podem ser produzidos em série. Mesmo porque, eles constituem a plena expressão da própria diferença, para muito além da *excelência comum* dos padrões médios.

O embate entre *eterno retorno* e *vontade de poder* se mantém ao longo do drama de Zaratustra e se desdobra em ambigüidades e antagonismos múltiplos. Tampouco, alcança desempate nas obras posteriores do autor. Embora muitos atribuam tal falta de desfecho à não conclusão da obra, não podemos ignorar que a tensão gerada pelo confronto dos conceitos lançados em cena com toda sua problematicidade é que constitui o motor principal da obra. A coragem de suportar e de manter viva a questão e deixar se arrastar por ela, talvez seja um dos traços mais fecundos dessa obra magistral.

Vontade de poder e *eterno retorno* desenvolvem uma tensão conceitual de sustentação mútua numa lógica de afirmação diferencial e não reconciliadora. Afinal, *a vontade de poder que mereça tal nome busca algo mais elevado que a reconciliação*.²⁰⁴ Querer plenamente é muito mais que repetir uma vontade e, portanto, toda vontade plena (não castrada e dividida contra si mesma) é diferencial por si mesma e gera um excesso diferenciante. Não soluciona, resolve ou reconcilia a diferença, mas a afirma e reitera em ciclos que se bifurcam, ampliam, aprofundam e intensificam, gerando sentidos e valores novos, perenemente novos porque em permanente

²⁰⁴ Cf. F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 152: KGW VI 1, 177.

processo de re-significação e transvaloração. E, conforme atesta também Müller-Lauter: “... a suprema vontade de poder tem de querer o eterno retorno do mesmo”.²⁰⁵ Em suma, a diferença, enquanto resultante de uma composição de forças é intensiva e, como tal, afirma a própria diferença em contínuo devir diferencial. Tal intensificação das forças gera uma via de superação da repetição automática do *eterno retorno*, mediante o devir diferencial intensivo. Pois, conforme afirma ainda Müller-Lauter: “No superar-se a si mesma, destaca-se o ‘caráter intensificador’ da vontade de poder ...”.²⁰⁶

4.5 - O drama de Zaratustra: uma agonística criadora

O drama de Zaratustra prossegue com a explicitação da resistência mútua entre a *vontade de verdade* e o *pensamento abissal do eterno retorno*. No capítulo: *O Convalescente*,²⁰⁷ certa manhã, Zaratustra acorda determinado a arrancar o seu *pensamento abissal* do sono e fazê-lo falar. Com todo vigor ele o instiga e o provoca a sair da sua própria profundidade. O pensamento se contorce, espreguiça, rouqueja e Zaratustra insiste que revele, enfim, sua *última profundidade*. Quando, porém, o pensamento desperta e vai se manifestar Zaratustra exclama: “*Nojo! Nojo! Nojo! Ai de mim!*”²⁰⁸ Pois, ele não suporta o que se lhe revela e cai por terra como morto, permanecendo assim, por longo tempo. Depois de voltar a si permanece ainda deitado por mais sete dias sob os cuidados dos seus animais.

Ao fim desse tempo *soergue-se do leito e começa a despertar os sentidos*. Primeiro o olfato: “apanhou uma maçanilha cheirou-a e achou-lhe grato o cheiro”.²⁰⁹ Os animais insistem

²⁰⁵ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 67.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 71.

²⁰⁷ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 222ss: KGW VI 1, 266ss.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 222: KGW VI 1, 267.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 223: KGW VI 1, 267.

para que levante e saia da caverna *onde o mundo aguarda seu despertar* e “todas as coisas querem ser seus médicos”.²¹⁰

É evidente que ele *passou por uma profunda transformação* e seus animais não suportam a curiosidade e querem fazê-lo falar a respeito. Ele, porém, *prefere ouvi-los, pois lhe agrada perceber despertar os ouvidos*: “Quão agradável é que haja palavras e sons: não são palavras e sons arco-íris e pontes de luz entre [almas] eternamente separadas?”²¹¹ (Z,223) *A semelhança revela-se a mais bela mentira. A exterioridade foi abolida, embora esqueçamos disso quando falamos. Mas, como é bela a ilusão dos sons e das palavras que permite dançar sobre todas as coisas e também com elas!*²¹²

Os animais também se empolgam com a conversa e o assunto inevitável volta à baila: “Tudo vai e volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo floresce novamente, eternamente transcorre o ano do ser. (...) eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. (...) o meio está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade”.²¹³

Ternamente, Zaratustra, repreende seus animais: “Ó farsantes e realejos! Como conheceis bem o que se cumpriu nestes sete dias! Do monstro que me penetrou na goela, sufocando-me. Mas eu lhe mordi a cabeça e cuspi longe. E vós – vós já fizeste disso uma modinha de realejo? Mas, eu, agora, estou aqui deitado, cansado dessa mordida e cuspidura, ainda enfermo da minha própria redenção”.²¹⁴

Nietzsche faz o protagonista do drama adoecer da doença que diagnostica na cultura do seu tempo: *o nihilismo*. Tal enfermidade decorre da incapacidade de lidar com o próprio tempo. Da incapacidade de superar a própria época e fundar um novo tempo. Nesta perspectiva, o tempo que

²¹⁰ *Ibid.*, p. 223: KGW VI 1, 268.

²¹¹ *Ibid.*, p. 223: KGW VI 1, 268.

²¹² Cf. *Ibid.*, p. 224: KGW VI 1, 268.

²¹³ *Ibid.*, p. 224: KGW VI 1, 268.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 224: KGW VI 1, 269.

gira indefinidamente em falso, *repete eternamente o mesmo*. Faz retornar sempre também o pequeno homem, visto que *o grande é também muito parecido com ele* e, ainda, incapaz de constituir uma verdadeira superação, ainda, incapaz de instaurar uma diferença realmente significativa para si mesmo. O homem, mesmo o mais elevado, está ainda dividido entre bem e mal, ainda não assumiu integralmente *tanto seu melhor quanto seu pior* como prerrogativa indispensável para gerar a auto-superação.

Zaratustra exclama: “Ah, quão insignificante é o que ele tem de pior. Ah, quão insignificante é o que ele tem de melhor!”²¹⁵

O grande tédio do homem decorre do que vaticinava o adivinho: “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca”.²¹⁶ E é justamente o *saber* que sufoca, na medida em que revela a impotência diante da submissão, suscitando o espírito de vingança que, contudo, é sempre ainda contido e dissimulado. É isto que lhe penetrara na garganta e o sufocava. Um *longo crepúsculo* que *coxeava* à sua frente, um *crepúsculo de embriaguez e tristeza mortal* que, *bocejando*, proclamava: “Eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem”.²¹⁷ Era esta a *enfermidade* da qual agora convalescia. E a mera lembrança da visão que tivera lhe desperta novamente o nojo.

Ainda não está curado! Ainda não se recuperou, de todo, dessa enfermidade! Os animais percebem e o convidam a sair da caverna para *o jardim do mundo, para o meio das rosas, das abelhas e dos pássaros que cantam*. Afinal, é preciso *aprender a cantar! Cantar é apropriado ao convalescente*. É esta a *grande lição* que inventou para si. Repreende novamente, sorridente, seus animais por transformarem também sua convalescença e esta *ádua invenção* em *modinha de realejo*.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 225: KGW VI 1, 270.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 225: KGW VI 1, 270.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 225: KGW VI 1, 270.

“Canta e transborda, ó Zaratustra, cura a tua alma com novos cantos; para que possas carregar com teu grande destino ...”,²¹⁸ aconselham seus animais. Já não lhes é segredo qual é o *grande destino* de Zaratustra: ele é “o mestre do eterno retorno”. É este também o seu “grande perigo e enfermidade”.

Segue-se uma longa preleção da doutrina do eterno retorno por parte dos animais, ou seja: “que todas as coisas retornam eternamente e nós com elas e que nós já estivemos aqui infinitas vezes e todas as coisas conosco. (...) há um grande ano do devir cuja ampulheta é sempre de novo revirada (...) todos esses anos são iguais a si mesmos nas maiores e menores coisas, assim como nós também”.²¹⁹ Assim, é possível morrer e repousar, pois “as almas são tão mortais quanto os corpos”.²²⁰ No entanto, falam ainda os animais por Zaratustra: “... o encadeamento de causas em que sou tragado retornará – e tornará a criar-me. (...) eternamente retornarei para esta velha e idêntica vida (...) para que volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas (...) e volte a anunciar aos homens o *além-homem*. Disse a minha palavra e nela me despedaço: assim, o quer a minha eterna sorte - e como renunciador pereço!”²²¹

Mas estaria Zaratustra de acordo com tal doutrina? Ou seria pura tagarelice dos animais? Nem confirmação, nem negação. Ele está tão entretido em *ensinar sua própria alma* que nem percebe que os animais silenciaram. “A serpente e a águia (...) respeitam o grande silencio que o envolvia e se retiram cautelosamente”.²²²

²¹⁸ *Ibid.*, p. 226: KGW VI 1, 271.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 226-7: KGW VI 1, 272.

²²⁰ *Ibid.*, p. 227: KGW VI 1, 272.

²²¹ *Ibid.*, p. 227: KGW VI 1, 272-3.

²²² *Ibid.*, p. 227: KGW VI 1, 273.

4.6 - *Eterno Retorno e Vontade de Poder* como teorias cosmológicas e físicas

No entanto, as questões permanecem: estaria o autor esboçando apenas uma caricatura da doutrina do eterno retorno, tanto que nem é digna da fala do protagonista do drama? Ou expressam, estes diálogos, conceitos realmente relevantes para ele? Tudo indica que Nietzsche realmente se confrontou profundamente com esta questão. Efetivamente, a *questão do eterno retorno*, o acompanha desde os escritos escolares, como *Fato e História* de 1862. Deve-se, provavelmente, também, a uma herança schopenhaueriana da idéia do *eterno meio-dia*, associada à eternidade do instante presente e à *permanência do cerne da vontade*, incisivamente expressa no final do terceiro livro de *Assim falou Zaratustra*.

Além disso, as imagens apresentadas no capítulo *Da visão e do enigma* e que reportam Zaratustra à “*mais remota infância*” apresentam também forte sugestão autobiográfica. O que, no entanto, teria reavivado, tão fortemente, esta questão e provocado “a inspiração do penhasco de Surley” em agosto de 1881, na qual *lhe são revelados* os elementos fundamentais e o próprio personagem principal de *Assim falou Zaratustra*, como afirma em *Ecce Homo*: “sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele *caiu sobre mim ...*”²²³ Certamente fazem parte desta mesma *inspiração* a questão do *eterno retorno* e a idéia do *além-homem*, além, do *princípio da vontade de poder*.

É provável que as forças que se arranjam por trás e sustentam estes elementos dramáticos e que o constituem num verdadeiro *drama de época*, também já estivessem definidos. Com efeito, o que sustenta o grande mal-estar com a idéia do *eterno retorno* é o *niilismo* que, como interpretação preponderante, vê nele o *sem-sentido* em repetição indefinida. Por outro lado, o que sustenta a idéia do *além-homem* é a incorporação da *vontade de poder*, da *vontade criadora*, capaz de laborar uma cura deste grande mal estar, desta enfermidade da civilização ocidental.

²²³ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 84.

Neste sentido o *além-homem*, constitui não apenas uma nova dimensão que se instaura no indivíduo, senão, também, uma *nova espécie* de homem, uma *espécie superior*.²²⁴ Presa no impasse da *vontade de nada* e, ainda dividida entre bem e mal, o homem, consome neste impasse *tanto seu melhor quanto seu pior*. O entusiasmo de Nietzsche parece depender da percepção de que alcançou uma nova *redenção*, não apenas para o indivíduo, mas para uma civilização do futuro, para uma civilização pós-platônico-cristã. Zaratustra é o *mestre* dessa nova doutrina, dessa *nova redenção*.

Não podemos esquecer que desde o rompimento com o wagnerismo ocorre, da parte de Nietzsche, uma aproximação do atomismo antigo, sobretudo, de Demócrito. Encanta-o o *frio e claro universo físico*. Conforme relata Rüdiger Safranski: “Demócrito fizera experimentos com uma visão de mundo muito aparentada com a científica moderna e que cada vez mais agrada a Nietzsche”.²²⁵ Ele busca sua cura do romantismo. Em *Ecce Homo* ele escreve sobre este período após o rompimento com Wagner: “Tive pena ao me ver tão magro, tão esquelético: as *realidades* faltavam inteiramente em meu saber, e as ‘idealidades’ para que diabo serviam! - Uma sede abrasadora me tomou: a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências naturais”²²⁶ Um mundo sem finalidades, um mundo comandado pelo acaso. Isto o encanta desde então. Também em Zaratustra ressurge, com entusiasmo, esta visão de mundo, levando-o proclamar-se o *redentor do acaso*: “*Por acaso* – esta é a mais antiga nobreza do mundo; e foi ela que devolvi às coisas, redimindo-as da sua escravidão à finalidade.”²²⁷

A idéia do *eterno retorno* e um mundo comandado pelo *acaso* parecem perspectivas completamente inconciliáveis. Revela-se, aqui, no entanto, mais uma vez, uma perspectiva

²²⁴ Cf. F. NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos*, in *Cadernos de Tradução N° 3: A “Grande Política” Fragmentos*, p. 37-8: KSA XII, p. 424s.

²²⁵ R. SAFRANSKI, *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*, p.136.

²²⁶ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 74-5.

²²⁷ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 173: KGW VI 1, 205.

efetivamente agonística, não reconciliadora e de múltiplas causalidades e forças operando os sentidos ocultos do drama. Com efeito, uma fala de Zaratustra esclarece: “Múltipla é a origem de todas as coisas boas; todas as coisas boas e galhardas pulam de prazer para a existência: como deveriam fazê-lo assim somente – uma vez?”²²⁸ O mundo resulta do embate e da combinação de forças múltiplas e antagônicas, porque uma representação desse mundo, assim constituído, haveria de ser logicamente coerente? Toda coerência lógica é decorrência da vigência de arranjos provisórios de forças, de *vontades de poder* estruturadas. Toda unidade decorre de uma composição de forças, visto que a vontade de poder constitui “... jogo de oposição (Gegenspiel) e concerto (Zusammenspiel) de muitas vontades de poder, de todo modo organizadas em unidade”.²²⁹ No entanto, tais arranjos são sempre transitórios e portam uma certa desmedida, um certo desequilíbrio e parcialidade. Parece mesmo que são, estas desmedidas, estas tensões não resolvidas, estes contrários não reconciliados, esses excessos das forças que impulsionam o *devoir* e constituem o *ser do devoir*.

Contudo, não se trata de uma interpretação mecanicista, embora, conforme analisa Müller-Lauter, tal interpretação, *fingindo unidades constantes e leis* para fins de calculabilidade e *dominação da natureza*, acaba desenvolvendo um poder que se efetiva através da tecno-ciência. No entanto, conforme ele também constata, o mecanicismo, na medida em que acredita em *leis naturais*, guarda também um ranço de *moral dos escravos* e *teologismo*. A Nietzsche já não interessa tanto uma ciência fria e calculista capaz de dominar a natureza, embora tal perspectiva ainda subsista em Zaratustra que em seu *sonho de pesador do mundo* afirma: “Mensurável, para aquele que tem tempo, ponderável para o bom pesador, transitável em vôo, para asas vigorosas,

²²⁸ *Ibid.*, p. 181: KGW VI 1, 215.

²²⁹ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 96.

decifrável, para divinos decifradores: tal o meu sonho achava o mundo”.²³⁰ Para ele, a ciência adquire uma intensidade ainda mais viva e arrebatadora, conforme anuncia, também, Zaratustra, do seu sonho: “Talvez lhe falasse em segredo a minha sabedoria, a minha risonha, desperta sabedoria diurna que escarnece de todos os ‘mundos infinitos’? Pois ela diz: ‘Onde houver força, também o numero será mestre: ele tem mais força.’”²³¹

Portanto, longe das *idealidades* projetadas em *mundos infinitos* ou mesmo em *leis naturais* necessárias, o que vigora então é um grande entusiasmo por uma ciência que ele mesmo apresenta como: *pathos afirmativo par excellence*. Testemunhas desse entusiasmo são as obras: *Aurora* e *A Gaia Ciência*, que conforme seu próprio autor atesta em *Ecce Homo*:

Aurora é um livro que diz Sim, profundo, porém, claro e benévolo. O mesmo, e no maior grau, vale para a *gaya scienza*: em quase cada frase sua, profundidade e petulância dão-se ternamente as mãos. (...) a noção provençal de *gaya scienza*, aquela unidade de *trovador, cavaleiro e espírito livre* com que a maravilhosa cultura dos provençais se distingue de todas as culturas equívocas.²³²

Esta ciência se revela para ele como a mais pura transparência do mundo e das coisas: “... tudo se apresenta como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão. (...) como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos. (...) todo ser quer vir a ser palavra, todo vir a ser quer contigo aprender a falar”.²³³ Uma ciência afirmativa em maior grau é também, mesmo em função disso, intensamente crítica e negativa. Tem plena consciência de negar ao afirmar e afirmar também ao negar, visto que não afirma verdades absolutas, mas perspectivas e vontades relativas que, dessa forma, afirmam diferenças definitivas. A perspectiva de uma potência universal, de uma *onipotência* está definitivamente superada. Múltiplos mundos se desenvolvem, repetem e disputam forças e espaços e assim se afetam de múltiplas formas e em

²³⁰ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 193: KGW VI 1, 231.

²³¹ *Ibid.*, p.193: KGW VI 1, 231.

²³² F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 81.

²³³ *Ibid.*, p. 86.

graus variáveis de intensidade. Para Nietzsche, as forças jamais *conhecem repouso*, pois se houvesse *ele já teria sido alcançado* e a existência teria se tornado estática. Tais desequilíbrios constituem arranjos de forças, portadores e afirmadores da própria desmedida, da própria diferença, mobilizando o acontecimento e suas composições transitórias.

Com Zaratustra o *eterno retorno como tese cosmológica*, ou seja, a idéia de que em algum momento as mesmas condições das causas iniciais se reproduzam e ocorra uma repetição, idêntica a inúmeras já ocorridas, parece ser mantida apenas como um fundo sobre o qual ele lança os traços contrastantes da *vontade criadora*.

Talvez tenhamos mesmo que abandonar a pretensão de uma interpretação coerente numa teoria cosmológica capaz de integrar todos estes elementos contrastantes. O autor de Zaratustra aposta, sem dúvida, na afirmação múltipla de diferentes tendências e forças antagônicas. Talvez acreditasse que sua obra pudesse compor um quadro coerente desses contrastes e contradições ou, talvez, houvesse mesmo a pretensão de revelar a inexorabilidade do retorno indefinido ao sem fundo caótico e indiferenciado. Deste fundo, qualquer forma coerente e lógica, só poderia emergir como um arranjo precário de forças e elementos que já não guardasse qualquer identidade com formas anteriores. As semelhanças propiciadas por padrões que se repetem podem induzir ao erro de uma repetição identitária. No entanto, na semelhança já residem as diferenças mais incisivas, quais sejam, as diferenças mais sutis, as diferenças intensivas.

Em especial o indivíduo humano já não está sujeito a padrões naturais como pretendiam algumas interpretações morais. Ele passa, assim, a constituir a principal tarefa, a suprema obra de arte e, sobretudo, o indivíduo incomparável prenunciado no *além-homem*. Zaratustra explicita assim sua principal tarefa:

Eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro; daquele futuro que contemplo.

Pois nisto consiste toda aspiração do meu poetar: eu componho e junto em um o que é fragmento, enigma e medonho acaso.

Pois como suportaria eu ser homem, não fosse o homem também criador, decifrador de enigmas e redentor do acaso?²³⁴

O *eterno retorno do mesmo* como absolutamente idêntico a si mesmo também só poderia resultar da predominância de uma *onipotência*. Uma onipotência capaz de se sobrepor aos ciclos de repetição e resolver todas as diferenças numa vigência hegemônica e numa duração indefinida do *mesmo* como identidade absoluta que se repetiria encerrando e reiniciando os ciclos de acontecimentos idênticos.

Também Müller-Lauter discute amplamente esta questão da vontade de poder constituir um *fundante metafísico*, ou seja, a concepção de um *princípio unitário* que congregue todas as vontades de poder concretas e, assim, constitua uma causa única *determinante de toda efetividade*. Conforme ele afirma, esta constitui mesmo a concepção predominante entre as interpretações de Nietzsche. Para ele, no entanto, “A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. [E que] (...) *da* força, no sentido de Nietzsche, só podemos falar em unidade no sentido de organização”.²³⁵ Ele refere ainda a Deleuze que afirma: “Toda força está, portanto, numa relação essencial com uma outra força. O ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular”.²³⁶ Toda e qualquer unidade constitui, portanto, um arranjo transitório de forças elas mesmas nunca completamente estáveis. Sendo assim, já não é possível falar numa onipotência no sentido de uma força preponderante capaz de subjugar todas as demais e mantê-las sob domínio.

²³⁴ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 150: KGW VI 1, 175.

²³⁵ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 74.

²³⁶ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p.5. in *ibid*, p. 74.

Uma tal onipotência se tornou inviável com a morte do *Deus único e onipotente*. Para Nietzsche, urge, portanto, instaurar também um novo tempo e o *além-homem* é, sobretudo, um *novo tempo* capaz de encerrar o impasse da repetição do *mesmo*. Impasse esse configurado no niilismo que faz Zaratustra adoecer de *tédio*, de *fastio*, de *nojo* em relação ao homem do seu tempo, incapaz de se superar e gerar para si um *novo tempo*, uma *nova diferença*. Para superar tal impasse ele precisa superar a doença do niilismo e reconquistar sua *grande saúde*, mediante a plena afirmação da própria vontade de poder.

4.7 - Transvaloração do niilismo

Não se trata de um problema pessoal, do indivíduo comum, mas do indivíduo excepcional, do gênio. Apenas um tal indivíduo genial será capaz de assumir o próprio tempo e incorporar os impasses e o mal-estar da sua época. Zaratustra cai doente desse intolerável “em vão” que constitui o impasse do niilismo europeu do fim do século XIX, com o qual seu autor também se debate. Ambos se incumbem de gerar uma nova saúde para si e para o seu tempo. Transvalorar em si a metafísica platônico-cristã que constitui o amálgama básico da civilização ocidental, a qual entrou num estágio de repetição automática, numa fase de esgotamento em que já não é capaz de criar nada, de instaurar uma diferença significativa. Gira em falso no impasse desse eterno “em vão” em que tudo sucumbe ciclicamente.

Reverter a metafísica platônico-cristã é a grande tarefa de sua época e que Nietzsche toma para si. Nesta tarefa vai realizar o exercício da idéia de *grande saúde*, da mais longa capacidade de resistência para dar conta da tarefa de transvaloração do niilismo. *Grande saúde* que não é um estado que uma vez alcançado se mantém indefinidamente, mas constitui, antes, “uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se

abandona e é preciso abandonar”.²³⁷ Trata-se, portanto, sobretudo de um certo vigor, de uma certa capacidade digestiva (de um certo vigor de metabolismo antropofágico?), de “um grande meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora”.²³⁸

O desprezo pela vida justifica e alimenta todos os trás-mundos e todas as pós-vidas. Toda metafísica vem beber água nesta fonte e, a revelação da sua inconsistência como fundamento, do seu caráter hipotético e reflexológico, gera um vazio e uma angústia com a qual o homem do seu tempo é incapaz de lidar. Decorre daí a *vontade de nada*, o *niilismo ativo* que incide sobre o *eterno retorno*, identificando nele somente a maldição da repetição indefinida do próprio malogro. Não é possível então superar o auto-desprezo de forma ativa, visto que ainda não se possui a força para tanto. Somente uma *vontade criadora* pode transvalorar a *vontade de nada*. Apenas uma *vontade de poder criadora* pode inocular tal vírus e, curando-se dele, desenvolver uma resistência superior, uma *grande saúde*.

A *grande saúde* depende do desenvolvimento da *mais longa escala de alma*. No final do capítulo: *O convaléscente*, Zaratustra está completamente alheio às conversas que seus animais desenvolvem acerca do *eterno retorno* que é a causa de sua *enfermidade e seu maior perigo*. Ele, porém, se entretinha *ensinando* sua alma a *dançar sobre todos os aqui e ali e acolá*.

Comenta ele com sua própria alma:

Ó minha alma, livrei-te de todos os cantinhos escuros, espanei-te da poeira, aranhas e penumbras.

(...) lavei-te do pudor mesquinho e das virtudes tacanhas e persuadi-te a erguer-te nua ante os olhos do sol.

Com a tempestade, cujo nome é *espírito*, soprei as ondas do teu mar; varri dali todas as nuvens (...)

(...) aliviei-te de todo obedecer e ajoelhar e servir (...)

²³⁷ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* §382, p. 286.

²³⁸ *Ibid.*, p. 286.

(...) ao teu solo dei de beber toda sabedora, todos os vinhos novos e, também todos os fortes e velhos, os imemoriais vinhos da sabedoria.

(...) todos os sóis derramei sobre ti e todas as noites e todos os silêncios e todos os anseios; cresceste, então, como videira.

(...) eis-te, agora, carregada e opulenta (...)

Ó minha alma, já não há, em parte alguma, alma mais amorosa e mais abarcadora e “incapturável” (umfangender und umfänglicher) do que tu! Onde estariam mais perto um do outro, do que em ti, o futuro e o passado?²³⁹

Uma capacidade de incorporar todos os estados de *espírito*, todo *passado e futuro* humanos para constituir *a mais longa escala de alma*. Condição alcançável apenas para:

Aquele cuja alma almeja haver vivido o inteiro compasso dos valores e desejos até então havidos e haver velejado as praias todas desse *Mediterrâneo* ideal, aquele que quer, das aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um beato, um divino eremita de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a *grande saúde* ...²⁴⁰

Para desenvolver tal *amplitude de alma* faz-se necessário incorporar e superar todas estas experiências humanas, todo “humano demasiado humano” sem desprezá-lo, sem minorá-lo e sem apenas simulá-lo. Tampouco, basta supor que alguém tenha já ido longe o suficiente por nós e nos dispensado de tal tarefa, constituindo, assim, modelo acabado, ao qual nos caberia apenas imitar, parasitando suas sínteses e aprendizados.

A “mais longa escala”, envolve, também, os mais amplos antagonismos e, para isso, precisa suportar as mais fortes tensões, pois são estas tensões que alimentam as potências do devir e da *vontade criadora*. Em termos espinosanos diríamos que a capacidade ou *potência de ser afetado* incide diretamente em nossa *potência de agir*.

²³⁹ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra*, p. 228-9: KGW VI 1, 274-5.

²⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 84.

A *grande saúde* é também a capacidade de *brincar* com tudo que é *venerável, sagrado, intocável*, tudo isto que só se mantêm sob a condição de não ser tocado, de ser apenas reverenciado, incensado, bajulado e venerado. O que são estes fantásticos edifícios metafísicos, senão o resultado de um exaustivo exercício ficcional, uma projeção criativa e livre de linhas de sentido que vão agregando forças e assim fazem nascer, por exemplo, um Deus único à imagem e semelhança de seu criador humano. Tal imagem encantadora, uma *bela e inocente imagem* liberta a fantasia que vai construindo trás-mundos e sobre-mundos, edulcorados com infinitos matizes, gostos e caprichos pessoais, neles projetados.

O grande perigo que envolve tal brincadeira é que ela perca a inocência e converta-se em cerimonial a serviço de algum poder em vias de estruturação e fixação, constituindo-se, aos poucos, no sentido central ou único de muitas existências, sobretudo das pequenas existências que já não podem viver sem reverenciar. E que em função dela vá se criando uma estrutura material de comunidades, ofícios, rituais e instituições. E vá se estruturando um sentido real para viver e morrer, bela, devota e heroicamente. Um sentido que aliene da precariedade e miséria cotidiana, voltando-se contra ela, sem que se precise resgatá-la, sem que se precise libertá-la dessa condição. Pois, como seria ainda possível brincar com sentidos que fundam impérios? Com imagens que ordenam e mantêm povos inteiros como serviçais submissos, mediante a singela promessa de paraísos em pós-vidas fantásticas, mas fictícias?

Assim, o desprezo pela vida tornou-se ofício. Ofício sacerdotal, ofício filosófico, ofício poético. Tal ofício encontra seu prazer nesse desprezo, conforme constata Zaratustra: “O pequeno homem, especialmente o poeta – com que veemência acusa a vida em palavras! Ouvi-o, mas não vos deixeis escapar o prazer que há em todas essas acusações!”²⁴¹

²⁴¹ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 224-5: KGW VI 1, 269.

Conforme vimos até aqui, o *niilismo* constitui um conceito extremamente complexo na obra de Nietzsche, apresentando múltiplos desdobramentos. Pode-se verificar como este autor desenvolve de forma plástica e flexível também este conceito, procurando desvendar as forças que dele se apropriam nos mais diversos usos que dele são feitos. Num fragmento póstumo intitulado *O Niilismo Europeu* e que ficou famoso pela síntese magistral que faz do problema do niilismo, pode-se acompanhar esta complexa trajetória.

Ali vemos, por exemplo, como o niilismo, enquanto puro ressentimento decorrente da introjeção da *impotência perante homens* gera, num desdobramento de uma vontade de poder delirante, a *hipótese extrema* de um *Deus-moral*, como um *antídoto* que evita o *auto-desprezo extremo*, e serve de consolo e resignação aos fracos, conferindo um valor metafísico incomensurável ao homem comum. Dessa forma uma vontade resignada constrói para si um consolo e uma justificação na subjugação, uma valoração inversa que cria um modo de julgar e condenar os *poderosos*. Porém, com a preponderância da perspectiva *dos malogrados*, tal vontade e interpretação acabam adquirindo unanimidade e se transformam no modo hegemônico de interpretar e valorar.

Contudo, quando um *grau considerável de cultura espiritual*, bem como um *relativo bem viver* e a possibilidade de *nos permitir muito sem sentido e acaso* se viabilizam, a *hipótese extrema* do Deus-moral passa a se tornar dispensável. A tendência natural, no entanto, induz uma inversão por *posições extremas inversas* e o sentido absoluto é substituído pela total ausência de sentido. Instala-se, assim, o mais absoluto “em vão”, caracterizado como “... o pensamento mais *paralisante*, a saber quando ainda se compreende que fomos enganados e, todavia, não temos o poder de não se deixar enganar”.²⁴² O mais alto grau de niilismo, contudo, se revela quando este auto-desprezo e sem-sentido é associado à idéia do *eterno retorno* em que se nega até mesmo o

²⁴² F. NIETZSCHE, *O Niilismo Europeu*, §5 KSA XII, p.211ss.

consolo de uma extinção completa da vontade, mediante um repouso definitivo no nada. Configura-se, assim, *o nada (o Sem-sentido) eterno!* Com isso, o niilismo passa a ser estreitamente vinculado à idéia de eterno retorno. Para Nietzsche a superação do niilismo passa necessariamente por uma *transvaloração* do eterno retorno. Tal *transvaloração* só será possível, no entanto, com o advento do *além-homem* como mobilizador de uma *vontade de poder* capaz de dar conta dessa tarefa.

Diante da crise propiciada pelo *sem-sentido eterno*, pergunta Nietzsche: “Quais se demonstrarão aí como os *mais fortes?*” E ele mesmo responde:

Os mais comedidos, aqueles que não têm *necessidade* de extremos artigos de fé, aqueles que não apenas admitem, mas amam, uma boa parte de acaso, absurdo, aqueles que podem pensar a respeito do homem com significativa redução do seu valor, sem com isso se tornar pequeno e fraco: os mais ricos em saúde, aqueles que estão à altura da maioria dos malheurs e por isso não temem tanto esses malheurs – homens que *estão seguros de seu poder* e, com orgulho consciente, representam a *alcançada* força do homem.²⁴³

Ou seja, os homens confiantes na própria vontade de poder e que assim, passam a interpretar e avaliar afirmativamente a vida como potência criadora. E a questão que Nietzsche recoloca mais uma vez é: “Como pensaria um tal homem no eterno retorno?”²⁴⁴ Reitera, assim, sua abordagem estética da questão, preferindo sugerir e manter a abertura problemática do conceito, ao invés de defini-lo, restringindo-o a uma única perspectiva.

4.8 - Transvaloração e vontade criadora

A reversão da metafísica seria possível, talvez, mediante o simples esclarecimento de sua gênese hipotético-interpretativa. Com isso, se tornariam possíveis muitas outras interpretações do mesmo gênero, exacerbando, assim, a livre criação de mundos e deuses que não fossem pura

²⁴³ F. NIETZSCHE, *O Niilismo Europeu*, §15 KSA XII, p.211ss.

²⁴⁴ *Ibid.*, § 16; KSA XII, p. 211 ss.

fantasia, mas que fossem, sobretudo, portadores de verdade ético-estética. Metafísicas assumidamente imaginárias, postas a serviço da *vontade criadora*, da mais pura, íntegra e inocente *imaginação criadora*. Não um mero exercício de fantasia, mas uma imaginação mobilizadora dos anseios mais profundos, da mais profunda verdade do desejo criador, plenamente afirmativo e já não ressentidamente queixoso e acusador.

Tal é certamente a tarefa desempenhada pelo artista que efetivamente exerce sua *vontade criadora*, sem reservas de alma, de espírito e de vontade para outros cultos e reverências que não a própria arte, a própria criação. Artistas como os poetas trágicos criadores de heróis, mitos e deuses, capazes de mobilizar o homem para superar em si o humano. Porém, a humanidade se encontrava, então, ainda, em épocas que desconheciam a doença do desprezo à vida e à condição humana. Ainda não havia outros mundos e *formas e idéias* das quais nós e nosso mundo seríamos *meras sombras*. Tampouco havia um deus único posto a serviço da moral.

Para Nietzsche uma nova tarefa se impõe: superar em si a *vontade de nada* que despreza, espezinha o humano, criando deuses e ídolos diante dos quais deve ajoelhar-se, diminuindo não apenas sua estatura física, mas também sua vontade, sua inteligência e sua capacidade criadora.

É preciso que a alma cante e, assim, transforme toda tristeza em alegria. Uma alma plena contém em si todos os matizes da mais profunda tristeza e amargura até a mais sublime felicidade. Zaratustra, ainda em diálogo com a própria alma, se deleita:

... o anseio da superabundância olha pelo sorridente céu de teus olhos!

(...) Quem veria o teu sorriso sem desfazer-se em lágrimas? (...)

(...)

‘Não é todo pranto um lamento? E todo lamento uma acusação?’ Assim falas a ti mesma, ó minha alma, e preferes por isso, sorrir a desabafar o sofrimento.

(...) o sofrimento que te causam a tua plenitude e a ânsia da videira pelo vindimador e pela tesoura do vindimador!

Mas, se não quiseses chorar, se não quiseses desabafar em pranto a tua purpúrea tristeza, terás de *cantar* (...)

Cantar, com flutissonantes cantos, até que os mares silenciem para ouvirem o teu anseio”.²⁴⁵

Anseio pelo que já se aproxima no “... dourado barco da vontade livre (...) o grande libertador (...) o sem nome. [Assim,] (...) já repousa tua tristeza na beatitude de cantos futuros!”²⁴⁶

Apenas o anseio de uma alma plena e transbordante pode pressentir e, *cantando*, anunciar um futuro inominado, um além do homem, um novo tempo, um tempo para além dos círculos de indefinida repetição do mesmo.

No entanto, O que pode nos mobilizar e impelir a esta tarefa? De onde a força para um empreendimento dessa magnitude? Zaratustra a encontra no seu amor pela vida, pela terra e pelos homens e, sobretudo, no *amor próprio*. Não se trata do amor *desinteressado* de si e inteiramente voltado para os outros e se pondo servilmente a serviço de qualquer um, antes pelo contrário, é o *amor próprio: o egoísmo*. Com a exaltação do *egoísmo*, Zaratustra, empreende uma transvaloração do mandamento cristão: “Amar ao próximo como a si mesmo”. Ora, conforme está explícito na própria fórmula, a medida do *amor ao próximo* é dada pelo *amor próprio* “... o sadio, saudável egoísmo, que brota de uma alma poderosa”.²⁴⁷

Certamente uma alma que não se desenvolve em detrimento, em desprezo ao corpo, mas à qual, pelo contrário, “... pertence o elevado corpo, o corpo belo, vitorioso, agradável, (...) o corpo flexível, persuasivo, o dançarino cujo símbolo e essência é a alma contente de si. Esse contentamento, em tais corpos e almas, chama-se a si mesmo: ‘virtude’”.²⁴⁸ É este amor próprio, este egoísmo que enaltece corpo e alma em feliz conjugação, em *bela harmonia*. O amor *desinteressado*, (*selbstlos*: literalmente, *sem si mesmo*) sempre pronto a renunciar a si, sempre

²⁴⁵ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 229: KGW VI 1, 275-6.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 230: KGW VI 1, 276.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 196: KGW VI 1, 234.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 196: KGW VI 1, 234.

disposto a todo servilismo e auto-humilhação, presta um mau serviço ao amor próprio, ao *bem-aventurado egoísmo*.

Somente um ser pleno e transbordante de si pode doar-se, e doar-se principalmente ao receber, pois: *Dar presentes não é uma necessidade? Recebê-los não é – caridade?*. A verdadeira caridade consiste, portanto, para Zaratustra, em abrir-se para receber, em dispor-se a *ser afetado*, em estar plenamente aberto nas relações. Estar aberto ao que ainda podem gerar as relações, através das quais ampliamos o nosso próprio ser. Tal atitude requer plena abertura e disponibilidade ao devir, ao acontecimento, às relações que nele se efetivam.

Portanto, o *amor-próprio* é condição do *grande amor*, de abertura plena à vida tal como a temos, sabemos e sentimos, em corpo e alma, em matéria e espírito, nesta plena abertura de doação e recebimento. Esta virtude-potência, talvez quase inabordável conceitualmente por sua complexidade, opera no fundo de todo esforço de transvaloração da cultura européia, empreendida por Nietzsche. Seu esforço visa diferenciá-la da caridade cristã, compreendida como função quase burocrática e culposa, compensatória de desequilíbrios sociais, e mesquinha acumulação de dividendos espirituais, sempre disposta a *tudo suportar*.²⁴⁹ O *grande amor* não pode, igualmente, ser confundido com a compaixão, esta tendência de repouso passivo no sofrimento e de cumplicidade no padecimento da dor e na lamentação mútua. Isto porque o amor é, sobretudo, alegria, é um afeto afirmativo de si e do outro, que afirma, enobrece e enriquece as relações. É amor próprio ou mesmo egoísmo, no sentido que lhe confere, ainda, Zaratustra de *virtude dadivosa* (Schenkende Tugend), ou seja, o nobre egoísmo de corpos felizes e almas generosas, esta virtude que é, também, *auto-contentamento* (Selbst-Lust).²⁵⁰

²⁴⁹ Ibid., p. 197: KGW VI 1, 235. Nietzsche visa, com esta expressão, certamente, a ode paulina à caridade que se encontra na *Epistola aos Coríntios I*, capítulo 13.

²⁵⁰ Ibid., p. 196: KGW VI 1, 234.

4.9 - Costurando: repetição, leveza, acontecimento e linguagem

Faz-se necessário aprender a cantar e brincar e dançar para gerar uma nova leveza e aliviar a terra do excesso de peso que nela se acumulou em estruturas de controle. Tais estruturas, buscando fixar permanências, acabam por parasitar o espírito, a dimensão humana da leveza e da liberdade, que assim é escravizada e se verte em *espírito de gravidade*. Constroem-se, com este intuito, estruturas que loteiam a terra, o corpo, o espírito e a vida, fixando permanências que passam a se reproduzir e repetir não mais pela vivacidade de suas forças, mas mediante a reserva de territórios ou o cumprimento de funções burocráticas.

Cabem, portanto, ainda as questões: O que retorna nos ciclos que se repetem? Retorna apenas o excessivo, o que não se esgota? Ou retorna também o mesmo como obsessivo sentido identitário, o trauma não superado, o vazio não preenchido e já não tolerado? Não retorna acaso, também, a vingança, o ressentimento? Estes fardos passados de geração para geração. O que move a sucessão dos ciclos que retornam? O que caracteriza a força capaz de esgotar uma tendência e se renovar, reiterando novos ciclos? Na Cultura e na Natureza, a vida dura se repetindo, mas o que move tal devir? O que perpassa e retorna nos ciclos?

E ainda mais, na perspectiva ético-estética do acontecimento. Como fazer de cada ciclo um verdadeiro acontecimento? Um mergulho verdadeiro e autêntico na incomensurabilidade da vida? De onde vem a coragem para entregar-se a cada instante ao que acontece? Cada ciclo gera um excesso, um transbordamento ou têm ciclos que se esgotam e não transbordam em novos ciclos? Quando vale a pena mais uma vez? Quando vale repetir? A repetição pode estar também em função de afirmar o mesmo como idêntico a si? Ou apenas lhe cabe afirmar o excesso que transborda, isto é, a força que não se esgota no ciclo e que, pelo contrário, nele se intensifica? Vale também a repetição mecânica e automática? A repetição por pura inércia? Ou a repetição vale apenas pelo excesso que gera e transborda, impulsionando o seu retorno?

Uma cadência rítmica estabelece a duração que induz um novo ciclo. Uma duração frágil e precária – e como são frágeis e precários os seres que respiram a vida a plenos pulmões! Que mergulham inteiros no acontecimento, mesmo que não tenham ainda sequer um nome, uma palavra, para expressar o que lhes acontece.

Para *estar à altura do que nos acontece* há que romper com um certo pensamento cartorial que loteia as faculdades humanas, plantando pesados marcos divisórios e atribuindo territórios e direitos sobre eles. Somente assim será possível conquistar a leveza necessária a tal tarefa, pois a leveza jamais constitui um atributo definitivo, mas apenas transitório como sensação de um peso superado. Neste sentido passa também a constituir um hábito, um certo jeito de se relacionar que já não suporta o gosto pela gravidade que tudo quer jurar, provar, demonstrar e registrar, esta “sabedoria por demais desconfiada (...) própria das almas covardes”.²⁵¹

Nietzsche afirma, ainda, através de Zarathustra. (Peço licença para citar no original, pois nas traduções consultadas houve perdas importantes, que tentaremos resgatar):

Wer die Menschen einst fliegen lehrt, der hat alle Grenzsteine verrückt; alle Grenzsteine selber werden ihm in die Luft fliegen, die Erde wird er neu taufen - als ‘die Leichte’.²⁵²

Em nossa tradução ampliada:

Aquele que um dia ensinar os homens a voar, ele terá deslocado/enlouquecido todas as pedras [de demarcação] de fronteira; para ele todas as pedras de fronteira lhe voarão pelos ares por si mesmas, ele batizará de novo a terra, chamando-a de ‘a leve’.

A tradução literal, certamente perde fluidez, mas consideramo-la relevante, no caso, para resgatar a imagem de “Grenzsteine”: pedras de fronteira ou marcos de divisas; traduzido, normalmente, apenas como “limites” ou “barreiras”. Esta metáfora certamente é usada pelo autor para intensificar a imagem de peso do qual a terra deve ser libertada e aliviada. Também, o duplo

²⁵¹ Ibid., p. 196: KGW VI 1, 2356.

²⁵² Ibid., p. 198: KGW VI 1, 238.

sentido de “verrückt”: ao mesmo tempo, deslocado e enlouquecido que revela o artifício de suscitar paradoxos de linguagem, tão caro a Nietzsche e que, mais que mero capricho, caracteriza a complexidade trágica do seu pensamento, afirmando, simultaneamente, múltiplos sentidos.

Qual a função dessa *vontade de leveza*? Dessa libertação do excesso de peso, do ressentimento e da vontade de controle, que lança tantas e tão “sensatas” *pedras de fronteira*, aumentando o peso da terra, e imobilizando o espírito humano, por meio da implantação de estruturas que delimitam domínios e instauram controles? Estaria esta *vontade de leveza* apenas em função de um projeto ascensional, de uma fuga para as alturas? Ou estaria antes em função da *transvaloração de todos os valores*, e da afirmação da potência criadora de novos valores? Com efeito, a leveza é condição necessária a um espírito que se propõe acompanhar as mais sutis inflexões da vontade, de quem se equilibra sobre a corda estendida entre o homem e o *além-homem*.

Para afirmar uma vontade de leveza que possibilite novos vôos ao pensamento e ao espírito, há, portanto, não apenas que “deslocar” como também e, sobretudo, que “enlouquecer” as fronteiras, ou seja, os limites entre as faculdades. Há que se romper o acordo cartorial das faculdades, por meio do qual se distribuem os territórios do pensamento e os direitos e funções pertinentes a cada uma delas.

Para *estar à altura* e lidar com o que nos acontece, talvez, se façam necessárias *novas faculdades*, sequer ainda cogitadas. Ou, talvez, seja necessário provocar o “pathos” de cada faculdade. E, assim, forçar, a sensibilidade, para sentir o insensível. O pensamento, para que ouse o impensável. A imaginação, para que se aventure no inimaginável. A vontade para que queira mais que a própria manutenção. As faculdades, assim *enlouquecidas* e intensificadas, já não dão

conta de abarcar e de reconciliar-se num *sensu comum* e terão que abrir-se ao irreconciliável e, assim, como nas palavras de Bachelard: “...manter os privilégios do incomparável.”²⁵³

A disponibilidade ao acontecimento requer leveza. Leveza de dança, leveza de canto, leveza de inocência e brincadeira de criança. E não são também as palavras que nos possibilitam “dançar sobre todas as coisas”?²⁵⁴ Ora, desde que não carreguem o peso da infalibilidade, da verdade absoluta, da *certeza*! Desde que não constituam os fundamentos de impérios e a revelação da verdade e da vontade de um Deus único! Com tamanha carga, como poderiam ainda dançar e brincar?

Vimos como Zaratustra inventa para si uma cura sobre o *grande tédio* do niilismo *ensinando* sua alma a *cantar*, aceitando o convite da vida para *dançar* e aprendendo a “*brincar* com tudo que é venerável, sagrado, intocável”. Enfrenta o *espírito da gravidade* tornando-se leve com seu *desejo de ave*. “Mas, quem deseja tornar-se leve e ave, deve amar-se a si mesmo”,²⁵⁵ ensina, ainda, Zaratustra.

4.10 - Amor fati: a indelével marca do além-homem

É característica essencial do *além-homem*: afirmar integral e incondicionalmente a vida no que ela tem de melhor e de pior, de pequeno e de grande, de mesquinho e de exuberante, de repetitivo e de excessivo. Mas, apenas quem ama, afirma a vida completa e incondicionalmente, inclusive e, talvez mesmo, sobretudo, o que há nela de incompreensível, de incomensurável, de inominável, de excessivo, de estranho e de incomunicável. Ainda é pelo amor que se conquista a leveza, inclusive sobre a pesada *pedra de moinho* do eterno retorno que gira, indefinidamente, *moendo sempre o mesmo trigo*, fazendo uso, ainda, das palavras de Bachelard.

²⁵³ G. BACHELARD, *Fragmentos de uma Poética do Fogo*, p. 27.

²⁵⁴ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 224: KGW VI 1, 268.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 199: KGW VI 1, 238.

Certamente, não se trata de um amor abstrato em relação à vida em geral ou em relação a um humano genérico, mas sim um modo único de amar a si próprio e a vida, tal como ela se manifesta na própria individualidade, na própria natureza humana e, sobretudo, como abertura incondicional ao devir. Amar a vida em todas as suas vicissitudes, inclusive no que ela tem de mais deficiente, precário e repetitivo, sem queixas e sem acusações; somente gratidão plena e afirmativa. *Amor fati*, ou seja, insofismável amor à vida, ao destino e à condição humana e afirmação plena do que ainda há de gerar.

O mundo atinge a *perfeição* quando Zaratustra se dá conta de que “a meia noite é também meio dia”.²⁵⁶ E confabula com seus hóspedes, os *homens superiores*:

A dor é também um prazer (Lust)²⁵⁷, a maldição é também uma benção, a noite é também um sol – ide embora daqui, senão aprendereis: um sábio é também um louco.

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a *todo* o sofrimento.

Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas no amor.

E se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes, algum dia: ‘Gosto de ti, felicidade!

Volve depressa, instante!’, então quisestes a volta de *tudo*.

Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado, enlaçado no amor, então, *amastes* o mundo.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 324: KGW VI 1, 398.

²⁵⁷ Lust: este termo pode também ser traduzido por desejo, alegria, gosto ou mesmo apetite. O que parece mais característico, aqui, no entanto, é seu caráter afirmativo. Trata-se, certamente, de uma pulsão afirmativa da vida com todas as suas contradições, visto que “quer eternidade para todas as coisas”. Outro aspecto relevante é que trata-se de uma pulsão intrinsecamente associada à vontade e, talvez por isso, a melhor leitura fosse *vontade de prazer* ou *desejo*. Acerca desses conceitos (*desejo e prazer*) consideramos bastante instrutivo um diálogo entre Foucault e Deleuze (relatado por este no item G de “Désir et plaisir” (1976), in “Foucault aujourd’hui”, *Magazine Littéraire*, n. 325, pp. 59-65, Paris, out. de 1994, traduzido por LBL Orlandi e publicado em *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, PUC-SP, n° especial, junho de 1996, pp. 15-25.) Nos parece bastante adequada a conceituação de desejo desenvolvida por Deleuze neste texto: “Para mim, desejo não comporta qualquer falta. Ele não é um dado natural. Está constantemente unido a um agenciamento que funciona. Em vez de ser estrutura ou gênese, ele é, contrariamente, processo. Em vez de ser sentimento, ele é, contrariamente, afecto. Em vez de ser subjetividade, ele é, contrariamente, ‘hecceidade’ (individualidade de uma jornada, de uma estação, de uma vida). Em vez de ser coisa ou pessoa, ele é, contrariamente, acontecimento”. No entanto, se considerarmos a interpretação foucaultiana seria mais adequado fazer uso do termo *prazer*. O que parece inquestionável, no uso que Nietzsche faz deste termo (Lust), é de que se trata de uma pulsão afirmativa, diretamente voltada à intensificação das potências vitais, integrando a mais variada e contraditória gama de afetos afirmativos. Observando estas especificações, nos parece que os dois termos (prazer e desejo) são aplicáveis, talvez não na tradução, mas na compreensão deste conceito.

- Ó vós, seres eternos, amais eternamente e para todo o sempre; e também vós dizeis ao sofrimento: ‘Passa, mas volta!’ *Pois, todo o prazer quer – eternidade!*²⁵⁸

Com isso, chegamos ao ápice do drama de Zaratustra e a sua plena iluminação. É, por fim, o prazer ou desejo (Lust) que justifica o *eterno retorno de todas as coisas*. Inclusive a dor e o sofrimento. A vida é afirmada no desejo, no prazer e na alegria. Opera-se, aqui, uma reversão da tradição judaico-cristã, em que a salvação vem pelo sofrimento. Em que, conforme comenta Deleuze, “a vida é justificada pelo sofrimento”. (NF,15) Aqui, pelo contrário, o desejo de vida e o apaixonar-se (verlieben) pela vida, justificam em excesso, em superabundância, qualquer sofrimento, qualquer cansaço que lhe venham *encadeados*. Pois, “o prazer quer a eternidade de todas as coisas, quer profunda, profunda eternidade!”.²⁵⁹

Portanto, o *retorno* alcança seu sentido na vida *amada e desejada* e, assim, integralmente afirmada. O prazer e a alegria de viver revelam-se o sentido fundamental que valora e dá sentido a todas as coisas. Desta forma, ultrapassa inclusive a morte, o mergulho inexorável na indiferença do nada e induz o *eterno retorno de todas as coisas*. Que importa que haja também miséria humana, pequenez e pobreza de alma? Que haja cansaço e tédio com a infindável repetição do mesmo? E quem mais profundamente que Zaratustra teria se compadecido da miséria humana? Ele que mais claramente vislumbrou e mais intensamente pressentiu a grandeza do destino humano! Mas também tal sentimento ele terá ainda que transvalorar.

4.11 - Eterno Retorno: seleção e afirmação da vida no desejo e no prazer

Uma questão crucial, que sempre envolve o *problema do eterno retorno*, está relacionada ao seu caráter seletivo ou não seletivo. O que, afinal, retorna? Retornam apenas as formas superiores ou retornam também as formas inferiores? Retornam também as formas ressentidas e

²⁵⁸ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 324: KGW VI 1, 398.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 325: KGW VI 1, 398.

reativas ou são elas eliminadas neste processo? Neste complexo teatro de figuras e conceitos filosóficos que é o drama de Zaratustra, nada parece conclusivo a respeito. Nietzsche não apresenta fórmulas acabadas e, tampouco, meras caricaturas dos conceitos, numa figuração já pré-definida. Eles são trazidos com toda a sua força e problematicidade próprias, e postos em cena para gerar *tensões e ressonâncias múltiplas*. De modo que cada leitor é impelido a uma interpretação própria, conforme adere mais ou menos aos conceitos em cena. Assim, *eterno retorno, vontade de poder e além-homem* constituem os principais conceitos que se confrontam e interagem neste drama. Neste jogo de dramatização, nos intervalos e nas *linhas de fuga* que resultam desses encontros e desencontros, é que se definem os vieses seletivos e diferenciais das forças. As forças nunca são simples e vinculadas de forma estrita e necessária a um *mesmo identitário*, como um núcleo que permanece idêntico a si mesmo para além da repetição. Trata-se sempre de arranjos mais ou menos complexos de forças.

Portanto, há uma tendência da vida de retornar indefinidamente, reproduzindo os modos que alcançaram a condição de se repetir e que se arranjam conforme as forças que sobre elas atuam ou das quais conseguem se apropriar e incorporar. Assim, a vida dura para além dos impulsos e das forças de um arranjo, reproduzindo-se e reiterando-se em reposições periódicas de padrões e tipos cíclicos. Contudo, tal repetição não se mantém jamais de forma automática ou mediante um encadeamento necessário.

Em contrapartida, opera também, uma *vontade criadora*. Ora, uma vontade de criação é já também uma vontade de diferença, uma vontade de superação, uma vontade de um *além* das estruturas cíclicas, dos padrões e dos tipos dados. Como as condições estão em constante mudança, elas propiciam e favorecem o devir metamórfico e as formas embrionárias, interativas e adaptativas. A vida se afirma num contínuo processo de auto-superação. A busca da dimensão do *além-homem* integra esta estratégia da vida. Dessa forma a plenitude humana é sempre a exceção

em relação ao homem atual. O *além-homem* resulta, assim, de uma criação, de um arranjo original dos *fragmentos* que constituem o homem atual. Mesmo os *homens superiores* são apenas prenúncios e esboços fragmentários do *além-homem*.

Como se dá a seleção do que retorna e do que não retorna? Quem dirige esta seleção e conforme quais regras e critérios? Primeiramente, não se trata de uma seleção normativa e controladora, baseada em critérios reguladores que visassem enquadrar, disciplinar e restringir a *diferença* e reiterar a *identidade do mesmo*. Antes, pelo contrário, trata-se de uma seleção por exceção, por transbordamento. A vida repete buscando a exceção, o extraordinário, a ponta-de-lança de novas perspectivas capazes de fundar novos mundos. Mas quem escolhe? Quem pode escolher? Quem *pode querer* o retorno?

Zaratustra parece sugerir uma saída com sua enigmática ponderação: “Fazei sempre o que quiserdes – mas sede, antes, daqueles que *podem querer*”.²⁶⁰ Assim, quem seleciona o que deve retornar à vida é a própria vida em seu encadeamento não necessário, mas eletivo. Portanto, escolhe quem pode escolher, ou seja, quem está vivo, quem participa plenamente da vida.

Ora, a vida é plena de contrastes, *de coisas alegres e tristes* e não há como escolher umas sem as outras. Querer a vida é querê-la com todos os seus contrastes. A diferença está na postura que assumimos diante dela. Está em amar e afirmar ou em *queixar* e *acusar* a vida. Quem ama simplesmente escolhe o que há de melhor, e não tem tempo para queixas e acusações. Amar a vida é afirmá-la para além dos sistemas valorativos em que estamos capturados, e, assim, “... flutuar livre, destemido por cima de pessoas, costumes, leis e todas as avaliações tradicionais das coisas”.²⁶¹

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 179: KGW VI 1, 212.

²⁶¹ F. NIETZSCHE, *apud* R. SAFRANSKI, *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*, p. 154.

Aos *acusadores*, “alija-os a vida com um piscar de olhos. ‘Amas-me?’ diz a descarada: ‘espera mais um pouco, ainda não tenho tempo para ti’”.²⁶²

A vida, e talvez isso seja o fundamental que tenhamos a aprender com ela, simplesmente, escolhe, afirma e fortalece o que lhe agrada, o que a ama e deseja. Porque teria tempo ainda para desprezadores e acusadores ressentidos?

A vida não é uma *roda que rola por si*, uma seqüência de círculos que se repetem automaticamente. O que move a roda da vida é a *vontade mais viva dos vivos*, é a *vontade criadora* dos que *podem querer e criar*. A vida quer ser amada, quer ser desejada e seleciona conforme o que lhe agrada, conforme o que a deseja, numa rede de conexões vitais, de conexões desejantes. A potência conectiva é o desejo, ou seja, vontade de prazer. Pois, “o prazer quer eternidade, *quer profunda, profunda eternidade!*”

A vida vence a tendência universal ao repouso, à entropia, à *vontade de nada* que constitui, no entanto, ainda um traço de *vontade de poder*, visto que prefere querer-nada, a nada-querer. Assim, a vida estende sua rede, num encadeamento de impulsos desejantes, operando esta conectividade seletiva, orientada pelo prazer de viver, pelo desejo. Que importa ainda que a dor e o sofrimento, o tédio e o cansaço integrem também esta cadeia? Afirmando o desejo e o prazer de viver, gera-se um excesso de vida e prazer, uma intensidade pura que vale a pena ser resgatada do nada absoluto e definitivo, enfim, algo que merece ser *repetido*.

Retornamos, com isso, ao jardim de Epicuro? E não seria o próprio jardim a grande busca por trás do drama de Zaratustra? Na transvaloração do ascetismo pela volúpia (*Wollust*), já não nos vemos reportados ao “jardim das delícias na terra”?²⁶³ No entanto, sempre ainda precisamos tomar cuidado quando falamos de *paraísos na terra*.

²⁶² F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 225: KGW VI 1, 269.

²⁶³ *Ibid.*, p. 195: KGW VI 1, 233.

Também Zaratustra pondera: “Volúpia, mas quero pôr cercas em torno dos meus pensamentos e, ainda, em torno das minhas palavras; para que os porcos e exaltados não me invadam o jardim!”²⁶⁴

Com exceção dos seus nobres animais, um jardim ainda solitário, é verdade. Mas quanto aspira, Zaratustra, por seus filhos! Talvez considere poder construir um jardim com os *homens superiores*. Enquanto aguarda *seus filhos*, recolhe-os em sua caverna. Mas o que move esta atitude?

Com efeito, Zaratustra teria, ainda, que cair em tentação e ser testado em sua maior fraqueza. Teria que incorrer, mais uma vez, em seu *derradeiro pecado*. Ao ouvir os lamentos dos *homens superiores* é movido de *compaixão* por eles e os acolhe, um a um, em sua caverna. No dia seguinte dá-se conta do equívoco dessa atitude. Porém, é quando se achega a ele, como um presente do *sol nascente*: o *leão*, sua coragem e *vontade de dureza*. O *leão* que vence o *camelo* e sua *vontade de carga*. Pois, não é a *compaixão* ainda uma *vontade de gravidade*, de sentimentos pesados, de paixões que adensam e aterram? Contudo, entra em cena o *leão*. Um *dócil cãozinho* para Zaratustra, o *leão*, no entanto, acaba por livrá-lo de seu hóspedes, resgatando-o, assim, do *seu derradeiro pecado da compaixão*.

Era imprescindível superar a *compaixão* para não deixar se capturar pelo sofrimento e pela dor que são muito mais graves, e dão mais densidade e “realidade” à vida, do que o prazer e a alegria. O sofrimento precipita e adensa, desencadeando movimentos de fixação e incrementando o *espírito de gravidade*. Serve, sobretudo, à *vontade de repouso e estabilidade* e às estruturas de controle. Fixa pesadas *pedras de fronteira*, delimitando os territórios, com pesados e traumáticos marcos de dor. O prazer e a alegria, ao contrário, favorecem a fluência, gerando leveza e movimento e intensificando as forças vivas e o desejo. Mas quem estaria maduro para tal

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 195: KGW VI 1, 233.

leveza e liberdade? E, não precisa a vida *também* de permanências e consistências, ainda que transitórias? Como prover esta necessidade? Devemos ainda voltar a estas questões mais adiante.

Uma vez superada a compaixão, estaria Zaratustra, enfim pronto para a *amizade* e a *convivência humana*? No entanto, também os *homens superiores* se revelam indignos e ainda se encontram adormecidos para a exuberante generosidade do *grande astro matinal* que desperta a vida e a percepção de estar vivo. Seus filhos estão próximos, sim! Mas não são humanos, ainda. Pertenceriam seus filhos humanos somente a longínquas gerações futuras?

Esta, contudo, é a história de Zaratustra. E não é, por acaso, destino de todo *precursor* o esquecimento, a incompreensão e o isolamento? E não é todo *precursor*, algo a ser superado? Que importa ainda Zaratustra, senão que nos livremos dele?

O *além-homem* não é mais um *camelo* ou um *asno*, com sua *vontade de carga*, uma vontade que diz *sim* a tudo que é pesado e se ajoelha e pede carga ainda mais pesada e se orgulha da sua enorme e pesada carga. De forma alguma pode constituir credencial do *além-homem*, o submeter-se ao que é anunciado em *Gaia Ciência*, parágrafo 341, como: *o mais pesado dos pesos*, ou seja, a idéia de *eterno retorno do mesmo*. Todo o drama de Zaratustra é um esforço de laborar uma *leveza* desta *gravidade* que constituiu o mais elevado horizonte de tantas civilizações e que ainda subjuga a Europa do seu tempo na figura do *niilismo*. Portanto, a arte do *além-homem* e que é também a sua tarefa ética é a *transmutação de todo peso*. Para dar conta dessa tarefa é posta em ação a *vontade criadora*.

Ora, uma forte *vontade criadora* requer também uma forte resistência, busca a mais dura e pesada matéria para transformá-la e extrair dela graça e leveza. Trata-se, além disso, não de uma leveza volátil e abstrata, de uma singela pluma angelical ou de uma suave luz celeste, mas, sobretudo, de uma leveza de movimento, de uma leveza de bailarino. Por isso, também, o *mais pesado dos pesos* não é uma substância fixa, mas um movimento que se repõe, uma potência de

repetição e de recriação. Trata-se de uma reincidente vontade de fixação e permanência, mediante a repetição necessária do mesmo. Laborar uma leveza neste sistema gerador de gravidade, requer uma reversão do próprio sistema, transformando-o num dinamismo gerador de leveza.

A resistência se encontra nas próprias vontades de poder que resistem reciprocamente umas às outras, conforme constatou também Müller-Lauter: “Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder. [Ou ainda:] (...) para poder ser vontade de poder, toda vontade de poder carece, com efeito, de uma contra-vontade [e] (...) só pode se exteriorizar em *resistências*: [por isso] ela busca pelo que a ela resiste”.²⁶⁵ Assim, as vontades criadoras encontram sua resistência nas vontades de controle que se afirmam reiterando padrões identitários. Isto gera uma contínua *agonística das vontades*. A compreensão de múltiplos mundos imersos em múltiplas e contraditórias vontades de poder requer uma *gaia ciência*. Uma ciência já não atrelada a leis necessárias, afiançadas por pesadas e imprescindíveis interpretações metafísicas, fundadas em sua própria gravidade, para assegurar a permanência que tais leis requerem. Nada de acusadores moralistas da terra com regras e técnicas corretoras das suas deficiências e mazelas. Apenas, *risonha e desperta sabedoria diurna que escarnece de todos os mundos infinitos* e diz *sim*, generoso e confiante *sim* à terra e tudo que nela vive.

²⁶⁵ W. MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, pp. 84, 97 e 107.

V – O Drama de Zaratustra e a Ética da Transitoriedade

Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas (...) mas cada um é feito um por si (J.Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas, pp. 39 e 44)

Como se desenrolam os aprendizados de Zaratustra? O que leva o herói apolíneo, pleno de si, pleno da própria sabedoria, a abandonar sua caverna no alto da montanha onde vivia em perfeita harmonia com o universo e consigo mesmo e retornar para a cidade e para a praça do mercado? Com efeito, Zaratustra inverte o caminho ensinado por Epicuro (pensador tão caro a Nietzsche) de afastamento (exchoreisis) que, aliás, empreendera uma década antes, buscando o caminho de isolamento na montanha. O que o faz retornar, visto que: “Gozou ali (...) de seu próprio espírito e solidão, sem deles se cansar?”²⁶⁶ A resposta aparece explícita ainda no mesmo *Prólogo*, quando ele confessa ao velho da floresta: “*Amo os homens!*” É, pois, a compaixão pelos homens que o atrai para o meio deles.

Quais as ressonâncias desta jornada de Zaratustra para a perspectiva do sujeito ético que se constitui na transitoriedade? O que está em jogo neste drama e que poderia nos ajudar a caracterizar melhor o que aqui chamamos, provisoriamente, de *ética da transitoriedade*? Quais as figuras e os conceitos que aí atuam? Que forças incorporam e como se articulam? Que estratégias

²⁶⁶ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 27: KGW VI 1, 5.

de figuração e articulação estão em jogo no drama? Que ressonâncias guardam e desenvolvem em relação ao pensamento ético de Nietzsche?

Esta trajetória constitui o aprendizado fundamental de Zaratustra, o seu ocaso, o mergulho no *pathos* humano, o aprendizado de amor à vida. A prova será a *transvaloração do pensamento abissal do eterno retorno*. Não se trata de um aprendizado racional, cumulativo, sedentário e sedimentário do tipo racional, de revelação das leis que determinam a natureza intrínseca das coisas, como poderia sugerir, por exemplo, uma leitura unilateral e linear da perspectiva cosmológica da idéia de eterno retorno. Tampouco consiste de revelações de leis de caráter metafísico. Antes, pelo contrário, trata-se de uma trajetória de demolição da metafísica, enquanto fundamento hipotético e dogmatizado de toda cultura ocidental que se desenvolve “pensando retroativamente um incondicionado para o condicionado”.²⁶⁷ Trata-se, contudo, de um aprendizado que é preciso esquecer para que possa ser readquirido, ou melhor, recriado em cada novo exercício de transvaloração.

Por este amor, por sua compaixão pelos homens, Zaratustra, adoece da doença que mais aflige a cultura européia: o *niilismo*. E sua principal tarefa será, a partir de então, laborar uma cura desta doença do seu tempo. O *niilismo* é associado a uma antiga doença que também leva à prostração e à resignação, qual seja, o eterno retorno como mito da repetição cíclica e não diferencial. A *transvaloração do eterno retorno* deve significar a cura desta doença, ou seja, a sua reversão numa perspectiva afirmativa da vida. Tal transvaloração envolve, também, toda uma *genealogia* que visa investigar as origens das forças que compõem este obscuro complexo de forças que constitui *o grande mal estar do niilismo*, e que mantém a cultura européia presa num falso movimento de repetição indefinida do mesmo. Tem início, então, um embate entre *o pensamento abissal de eterno retorno* e a *vontade de poder* ou *vontade criadora*. Um embate que

²⁶⁷ F. NIETZSCHE, *apud* W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p.71.

já não pode ser resolvido em sínteses de reconciliação e harmonização, mediante a mútua amenização das diferenças, pois *algo mais elevado que toda reconciliação* é o objetivo de toda vontade de poder.

Tal embate instaura-se, também, na própria natureza humana e constitui-se como uma dimensão problematizante do humano. O próprio homem posto em questão, erigido como questão. O indivíduo humano conquistando o direito de constituir-se como *questão* e como *tarefa*. Uma tal perspectiva, certamente, causa vertigem, principalmente, em almas acostumadas a modelos prontos e fixos de plenitude humana. E requer, também, um novo conceito de problema. Já não um obstáculo, muito menos um impedimento, mas o horizonte aberto da afirmação criadora diferencial que possibilite um livre arranjo de forças e sentidos, numa auto-composição de fragmentos humanos esparsos. Já não mais uma alma simples e previsível, orgulhosa da sua capacidade de prometer e cumprir fielmente, realizando uma performance impecável do que dela se espera. Mas a alma reverente, apenas e tão somente, à própria complexidade, ciente do domínio da mais longa escala de sensibilidades e potências.

Zaratustra tem, portanto, que compreender e dominar sua obscura compaixão pelos homens. Este será o objetivo de um longo e árduo aprendizado. Aprendizado, este, que deve levá-lo a encontrar as forças dionisíacas, como o leão, sua vontade de dureza que o torna capaz de expulsar mesmo os homens superiores que se achegaram à sua caverna e ali se instalaram com suas lamúrias. Esta compaixão que o torna vulnerável às fraquezas *humanas, demasiado humanas*, terá que ser transvalorada para que um novo horizonte possa se abrir e para que uma nova manhã com um novo sol matinal, inocente de todas as disputas de luzes e trevas que o antecederam, possa acontecer. Todos estes aprendizados e transvalorações devem resultar na ampliação da potência de ser afetado e de agir. A obscura compaixão pelos homens precisa revelar suas potências escondidas para que novos sentidos e novos valores, ali, possam nascer.

Pois, novos sentidos, novos valores e novas forças nascem e proliferam na alma de Zaratustra a partir deste encontro de Apolo com Dioniso.

Como já vimos, o conceito de eterno retorno começa incorporando o grande mal estar do niilismo. Estão nele arrançadas, também, antigas formas religiosas de valoração, bem como, explicações naturalistas dos processos vitais. A inexorabilidade e a irreversibilidade do tempo e dos processos naturais cíclicos vêm se somar à nauseante sensação da repetição indefinida do mesmo e o permanente retorno do indiferente, fazendo com que toda construção humana naufrague, com o transcurso inexorável do tempo, no nada. Até mesmo uma teoria física vem se agregar a este complexo conceitual. Sucintamente, tal teoria afirma que forças finitas, desdobrando-se num tempo infinito, reincidiriam, necessariamente, em infinitas repetições de ciclos de acontecimentos idênticos.

Diante deste pensamento abissal se desenvolve o drama de Zaratustra, através do qual, seu autor, vai laborar uma transvaloração, uma completa reversão valorativa (Umwertung) deste cenário. O que é pesada fatalidade (de que o que foi e que determina o que é e o que será, não pode ser mudado) e que constitui, em Schopenhauer, por exemplo, apenas motivo de resignação, deve ser convertido em afirmação, em alegria, em exuberante amor à vida. Mera inversão de perspectiva? No entanto, não constituem as inversões de perspectivas, também já inversões de abordagem e disposição diante da vida e da realidade e, neste sentido, diferenças radicais? Pois, não é também toda e qualquer realidade já uma interpretação perspectivista?

Parece que é justamente por aí que começa a reversão valorativa. Um novo cenário, um cenário perspectivista, ou melhor, de múltiplas perspectivas que dá notícia de realidades complexas e múltiplas. Num tal cenário é preciso abandonar, necessariamente, a pretensão a sínteses hegemônicas. Apenas interpretações, como estratégias diferenciais, ainda fazem sentido aqui. Trata-se, portanto, não de negar as perspectivas pessimistas ou niilistas, mas encontrar e

desenvolver nelas nuances que valham a pena serem afirmadas, mas afirmadas diferencialmente, visando sua transformação. Tais estratégias consistem em afirmar também as antíteses para nelas fixar resistências que permitam gerar e expressar novas perspectivas por contrastes e variações múltiplas. Conforme anuncia Zaratustra: “... como na sua aspiração ao divino, pelem entre si luz e sombra! Da mesma maneira, certa e bela, sejamos também inimigos, meus amigos! Divinamente pelejemos uns contra os outros!”²⁶⁸ Por contrastes múltiplos, enriquece e afirma-se a diferença. Por isso, é preciso sempre, também, afirmar múltiplos antagonismos e saber selecionar, criteriosamente, os inimigos que valem a pena, talvez mais até do que os próprios amigos.

É assim que Zaratustra identifica no niilismo um de seus mais profundos antagonismos e faz da transvaloração do niilismo sua *grande tarefa*. Ele adoece desta doença do seu tempo para sobre ela laborar uma cura. Para transvalorá-lo, faz-se necessário encontrar o sentido que perpassa o niilismo. Pois, ele constitui a característica chave de uma cultura que caiu no vazio e chegou a um beco-sem-saída, passando a girar no automatismo de sentidos reincidentes. Assim, o que constituía perspectiva de transformação e superação, ou seja, a cíclica renovação da vida, passa a ser motivo de nojo, para uma cultura que passa a desprezar a própria condição humana, ao mesmo tempo, em que se sente presa a uma roda que *gira moendo, eternamente, o mesmo trigo*. Perdeu, também, definitivamente o *motor imóvel* que dava sentido a este rodar indefinido e que poderia imprimir-lhe novos sentidos e fazer a roda avançar ou assegurar outros caminhos para outras rodas, resgatando-o da imanência dos ciclos de infinita repetição do mesmo.

Uma cultura presa neste círculo niilista, não tem outra saída, para se renovar, do que romper tal círculo. A universalização desta percepção pode parecer sem importância, mas pode constituir, também, já, o ponto de reversão. A aposta nietzscheana é que isto seja possível

²⁶⁸ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 115: KGW VI 1, 127.

mediante a elucidação genealógica e a crítica radical das estruturas e processos valorativos. Pois, apenas assim, tal cultura será capaz de situar-se, efetivamente, além de bem e mal, estabelecendo, para si, novas metas e novos sentidos valorativos e novos catalisadores de forças, criando “... para si a liberdade de novas criações”.²⁶⁹

Mas, enquanto tal perspectiva não é alcançada, afirmar o eterno retorno, soa como um maldição que apenas aprofunda o desespero. Talvez fosse mais promissor anunciar o fim de tudo. No entanto, para isso, precisaríamos, ainda, de uma onipotente *vontade de nada*, ou seja, de um Deus único niilista. Portanto, transvalorar a doutrina do eterno retorno, dominada pela perspectiva niilista, é a grande tarefa que se apresenta para que a humanidade possa descortinar novos horizontes. E Zaratustra toma para si esta tarefa. Só assim ele cumprirá seu destino, de tornar-se *o mestre do eterno retorno*.

Tal tarefa inicia, para Nietzsche, pela atitude de se assumir a si mesmo como vontade de poder. Conforme afirma Müller-Lauter:

Sua filosofia da vontade de poder não pode, pois, ter um caráter meramente contemplativo. Ela própria é expressão do querer-poder. Nela se quer que os futuros criadores de valores se compreendam como vontades de poder. ‘Vós mesmos sois vontade de poder – e nada além disso’ – recorda ele ao homem. Isso é um apelo. Ele afirma: ‘Compreendei finalmente o que em verdade sois! Deus está morto, combatei também então sua sombra! As tábuas de valores que até aqui elevastes sobre vós não têm nenhuma validade. Não vos deixeis mais determinar por esses valores, determinai vós mesmos os valores! Transvalorai os valores antigos a partir de vossa autocompreensão como querer-poder, criai novos valores’.²⁷⁰

A interpretação metafísica como fundamento único de todo sentido humano ruiu, mas seu espectro continua a determinar os valores. A tranvaloração parte da atitude de chamar para si tal tarefa, assumindo-se como agente e referência fundante desse processo. Contudo, quem assim

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 44: KGW VI 1, 26.

²⁷⁰ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p.135.

valora e interpreta já não o faz em absoluto e definitivo, assumindo a parcialidade e o caráter perspectivo desse interpretar e valorar.

Transvalorar a doutrina do eterno retorno consiste, pois, em revertê-la valorativamente, para que afirme diferenças que a resgatem do *non sense* niilista. Ou melhor, talvez, transformar esta doutrina que esgota todos os sentidos e constitui a perspectiva resignada dos últimos homens, num dinamismo afirmativo e criador de novos valores. Para isto, no entanto, Zaratustra ainda não está pronto. Ele, um herói apolíneo,²⁷¹ um herói da clareza e da transparência, plenamente satisfeito consigo em seu isolamento no alto da montanha, onde reverencia diariamente o sol matinal e vive seu dia na gratidão plena pela presença do grande astro.

Pois bem, Zaratustra precisa viver, também o seu próprio *ocaso*. Precisa conhecer o seu lado noturno. E precisa, também, enfrentar seu sentimento mais obscuro: a compaixão pelos homens. O drama de Zaratustra narra esta longa jornada de aprendizado noturno, de aprendizado dionisíaco. Isto significa que Zaratustra se converterá num discípulo de Dioniso? Bem, é preciso ir mais devagar, aqui onde o caminho se torna mais pedregoso. O dionisíaco se caracteriza pela desconstrução da individualidade, pela desfiguração e pelo retorno à unidade original em que o homem é destituído de sua individualidade e distinção da natureza.

Nas palavras de Roberto Machado: “A experiência dionisíaca é a possibilidade de escapar da divisão, da multiplicidade individual e se fundir ao uno, ao ser; é a possibilidade de integração

²⁷¹ A caracterização de Zaratustra como herói apolíneo, mas que incorpora, também, o dionisíaco, devemos, sobretudo, a Roberto Machado e à análise da obra *Assim falou Zaratustra* que realiza em seu *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Ali, Machado, interpreta o universo de Zaratustra a partir da primeira obra de Nietzsche: *O nascimento da Tragédia*, destacando, sobretudo, os personagens trágicos que atuam no drama, ainda que nem sempre de forma explícita. Zaratustra constitui um personagem absolutamente complexo e original e mesmo as figurações que identificamos na composição deste personagem, são agregados de forças extremamente complexos e mutantes, encontrando da parte de Nietzsche, além do mais, uma caracterização absolutamente própria. É preciso salientar, também, que nestas figurações se encontra embutido todo o universo conceitual nietzscheano, sobretudo as idéias-problema: eterno retorno e vontade de poder.

da parte na totalidade”.²⁷² Consiste no retorno ao estado de indiferença das forças. Neste estado primário, as forças já não se vinculam a sentidos distintos, retornando a uma condição de inocência original, sem identificação e sem caracterização valorativa. Este, porém, não é um estado definitivo. O repouso na indiferença e no caos original é, também, transitório e dele emerge um devir que se renova, no eterno e inocente retorno de todas as coisas. As identidades se diluem e as forças que as integravam passam a se referir, apenas, às suas próprias diferenças, ou melhor, ao diferencial de força que lhes é próprio. Elas retornam, assim, ao caos original das *singularidades pré-individuais*, como forças livres, como pura diferença intensiva. Desse caos original emergem, aleatoriamente, em novos arranjos individuantes que, a partir daí, se constituem.

Portanto, o aprendizado dionisíaco de Zaratustra não significará sua conversão. Mesmo porque, não é isto que está em jogo. Não estamos falando de deuses que tenham pretensão hegemônica, de deuses onipotentes. O aprendizado dionisíaco do herói nietzscheano está em função, antes, da ampliação da própria escala de forças, da ampliação da potência de ser afetado e de agir. Para vir a ser o *mestre do eterno retorno*, Zaratustra terá que realizar a *transvaloração* do eterno retorno. Terá que fechar o ciclo e descobrir que *meio-dia e meia-noite constituem uma só coisa*. Terá que incorporar a sensibilidade e as forças dionisíacas para dar conta de transvalorar o eterno retorno e anunciá-lo como *a nova redenção*.

Transvalorar a idéia de eterno retorno de todas as coisas não significa suprimi-la e, muito menos, descartá-la. Antes ainda, consiste em afirmá-la como a *forma suprema de afirmação da vida*. Zaratustra empreende seu ocaso, retornando para a cidade, para a praça do mercado. Ali, porém, quem controla as coisas é o *anão-farsante*, o *espírito de gravidade*, seu velho inimigo que caçoa da fragilidade humana e de *quem se equilibra sobre cordas estendidas sobre abismos*, num

²⁷² R. MACHADO, *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 89.

claro desafio às palavras de Zaratustra que anuncia que a vida humana só tem sentido na medida em que se *estende como corda entre o homem e o além-homem*. Apenas um tal *farsante* acreditaria que seria possível *saltar por cima do homem* sem a necessidade de superá-lo.²⁷³ O melhor que Zaratustra tem a oferecer: sua sabedoria, fruto do longo isolamento e convivência com os seres das alturas, porém, não atrai ninguém e ele avança noite adentro carregando, apenas, um cadáver.

O drama de Zaratustra se desenvolve, levando-o a incorporar as forças dionisíacas, caracterizadas pelos impulsos naturais primários. Para isso, terá que desenvolver uma sensibilidade noturna que possa prescindir das formas e das aparências e confiar na intuição para sondar as forças ocultas do desejo. Porém, para aguçar a sensibilidade e ampliar suas forças, já não basta contar com o seu *melhor*. O seu *pior* também precisa ser mobilizado e integrado. A *mais longa escala de sensibilidades e forças* precisa ser conquistada e acionada para dar conta desta sua grande tarefa de transvaloração do eterno retorno.

E, tal como o escultor obstinado escolhe o mármore mais duro ou a madeira mais compacta, a qual lhe possibilitará delicadezas que os materiais mais moles jamais poderão oferecer. Assim também, Zaratustra deve fazer falar e enfrentar o seu pensamento abissal e fazer falar sua mais obscura profundidade que o inquieta, enoja e sufoca toda vez que vai se revelar. Ele precisa do pensamento abissal do eterno retorno, não para suprimi-lo ou para nele extravasar seus ressentimentos, e nem tampouco, para, na sua negação, afirmar verdades eternas diante dos deuses e dos homens, mas para, através dele, expressar sua arte mais refinada e vigorosa: *a arte de transvalorar*.

Na arte de transvalorar, Zaratustra vai exercer sua vontade criadora e colocá-la em função da afirmação da própria diferença, em função de *tornar-se o que é*. A vontade criadora é

²⁷³ Cf. F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 205: KGW VI 1, 245

mobilizada pela afirmação da própria liberdade. Mas primeiro há que se libertar o libertador, ou seja, a própria vontade, ainda a serviço da moral e através da qual se afirma a vontade de controle. A vontade criadora se exerce como uma nuance diferencial da vontade de poder e consiste em exercer livremente um poder superior a qualquer poder constituído, exercer a própria liberdade de criar. Para tal deve renunciar também a dispor arbitrariamente da própria vontade, mas fazer dela um instrumento de *liberação da diferença*. Não uma diferença qualquer, arbitrariamente selecionada, mas a diferença que se co-determina com a própria vontade, como elemento constitutivo diferencial da subjetividade. Exercer a vontade criadora consiste, ainda, em afirmar a inocência do devir, do devir diferencial e libertá-lo das causalidades necessárias, empenhadas na vontade de controle sobre o devir, na vontade colonizadora do futuro, na vontade a serviço da moral. Faz-se necessária uma inversão da vontade de controle em vontade criadora, para que esta possa dar conta de liberar a diferença, ir além da moral e afirmar-se para além de bem e mal.

A compaixão pelos homens retorna sempre e leva sempre de novo, Zaratustra, ao encontro deles, apesar dos inevitáveis equívocos que isto, via de regra, envolve. Ele, ainda, não compreende esta compaixão que, já há muito, deveria estar superada e vê nisto somente uma fraqueza, uma incapacidade de dureza. Portanto, aproxima-se a hora em que este obscuro sentimento deve revelar, enfim, suas profundezas e alcançar um sentido que possa ser afirmado, ou então, ser descartado definitivamente e, com isto, o destino de Zaratustra como mestre do eterno retorno seria, também, definitivamente abortado.

Com efeito, a dimensão integral do homem não é dada pelo seu presente e passado, pois, se assim fosse, como suportaria ainda Zaratustra ser homem? O homem, tal como o conhecemos até hoje, é apenas *fragmento de homem* e, se não houvesse uma perspectiva de superação dessa

condição, deveria se desprezar todo amor pelos homens. Os homens atuais constituem, somente, *fragmentos de futuro*, daquele futuro que, até então, apenas Zaratustra descortina.

Assim, se revela, enfim, a razão da compaixão pelos homens. E a arte de Zaratustra será “... juntar em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso”.²⁷⁴ E somente por isso que é possível, para ele, suportar a condição humana, pois o homem se revela, também, “... poeta e decifrador de enigmas e redentor do acaso”.²⁷⁵ O sentido da existência humana está, portanto, num novo futuro, um futuro que já não negue o passado ou o arraste como um fardo insuportável, mas que o redima, afirmando-o. Pois, conforme, ainda, Zaratustra: “Redimir os passados e transformar todo ‘Foi assim’ num ‘Assim eu o quis!’ – somente a isto eu chamaria redenção!”²⁷⁶ Portanto, *o arranjar-se na transitoriedade* não significa apenas uma fundação precária da subjetividade e dos seus referenciais éticos. Significa, também, que se deve contar com o tempo e a *fluência universal* como perspectiva de superação da condição humana atual.

Tal superação deve contar não somente com o tempo extensivo, com o transcurso contínuo do tempo cronológico, mas, sobretudo, com as rupturas instantâneas do tempo aiônico, com suas erupções temporais intempestivas.²⁷⁷ Há que se resgatar algo no homem que constitui, justamente, sua dimensão de temporalidade aiônica. Conforme afirma Zaratustra: “Eu sou de hoje e de outrora (...) mas há *algo* em mim que é de amanhã e de depois de amanhã e de algum dia vindouro.”²⁷⁸ Este *algo* não tem tempo no tempo contínuo, arranjado conforme causalidades lineares contínuas, mas irrompe aleatoriamente, imprevisível e “imprevinível”, irrompe intempestivamente, quando já não consegue ser contido pelas linhas causais preponderantes.

²⁷⁴ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 150: KGW VI 1, 175.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 151: KGW VI 1, 175.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 151: KGW VI 1, 175.

²⁷⁷ A respeito das várias perspectivas de tempo, remetemos ao excelente trabalho de Peter Pál Pelbart: *O Tempo Não-Reconciliado*. Ali o autor analisa os múltiplos sentidos e dinamismos temporais desenvolvidos na obra de Deleuze e nas suas relações com os diversos autores com os quais este dialoga, em interpretações muito próprias das linhas intempestivas e não lineares que percorrem a história do pensamento humano.

²⁷⁸ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 140: KGW VI 1, 161. (grifo nosso)

Trata-se, de *linearidades clandestinas, recalçadas, culpadas e envergonhadas*²⁷⁹ pelas linhas de controle moral preponderantes.

O que justifica o amor de Zaratustra pelos homens é, portanto, o seu amor pelo *além-homem*. Mas como devemos compreender o além-homem? Para além das polêmicas que envolvem a tradução dessa idéia-chave no pensamento de Nietzsche²⁸⁰, trata-se de um conceito bastante complexo. Nos parece que não se trata de alcançar um estágio pós-humano, nem realizar uma super-identidade humana ou, mesmo, uma excelência humana definida a priori, mas gerar no homem uma dimensão de ultrapassamento do próprio homem, fazendo com que se mantenha em estado-de-arte, em pleno dinamismo criador de si, uma abertura para uma dimensão sobre-humana que, no entanto, é, ainda, plenamente humana. Talvez, pudéssemos falar, mesmo, em integração dessa dimensão transcendental à imanência humana²⁸¹. É esta perspectiva, de uma ampla integração de fragmentos humanos numa composição muito mais complexa e ampla dos potenciais humanos, que revela, enfim, o sentido do obscuro amor de Zaratustra pelos homens. O desvendamento desta nova perspectiva para o humano é que constitui, também já, uma transvalorização da sua compaixão pelos homens.

Para tanto, faz-se necessária uma natureza humana muito mais vigorosa, ao mesmo tempo profunda e leve. Pois, somente a árvore que afunda suas raízes na terra escura e, com elas sonda as mínimas fissuras do solo mais árduo e pedregoso, pode elevar mais alto seu tronco, ao mesmo

²⁷⁹ Encontramos esta referência à *culpa e vergonha* no livro de A. VALCARÉL, *Ética contra estética*, p.52. A autora remete aos conceitos de *sociedades de culpa* e *sociedades de vergonha* de Lecky que distingue duas formas de *controle social: das sociedades de culpa, pelo manejo oculto da culpa, introjetada previamente ao longo do processo educativo*, vendo este autor, nisto, uma tendência das *sociedades avançadas*; enquanto que as *sociedades da vergonha* fariam uso de rituais públicos de *expição e castigo* como formas de *controle social*. Estaríamos, aqui, diante de certo “refinamento teórico” da vontade de controle?

²⁸⁰ Veja nota 194, acima.

²⁸¹ Cf. L.B.L.Orlandi, *Nietzsche na Univocidade Deleuzeana* in Daniel LINS, Sylvio de Souza GADELHA COSTA e Alexandre VERAS, *Deleuze e Nietzsche – Intensidade e paixão*, Rio de Janeiro, Relume, Dumará, 2000, pp. 75-90. Onde analisa alguns esforços de “imanentização da essência” como operações de afirmação da imanência em devir indeterminado e indeterminável a priori.

tempo, *flexível e resistente e lançar as mais fortes perguntas aos ventos*.²⁸² Pois, somente ela será capaz de suportar as respostas mais iradas. Assim, também, no *além-homem* o ultrapassamento do homem não se dá apenas numa dimensão “supra”, senão, igualmente, numa dimensão “infra”. Também o *infra-humano* deve ser afirmado no *além-homem*. Pois, já não será suficiente, para esta tarefa, contar com o *melhor* do homem, também o seu *pior* precisa ser aprofundado, reintegrado e mobilizado.

Temos, portanto, no drama de Zaratustra os principais elementos de uma ética da transitoriedade. A afirmação da não linearidade causal do acontecimento, com a afirmação simultânea do passado, do presente e do futuro, mediante a redenção do acaso. Temos, assim, a auto-composição de *fragmentos humanos* com a própria subjetividade passando a se constituir num centro seletor e arranizador de forças múltiplas. Isso se viabiliza mediante a re-apropriação da função criadora e a afirmação da própria vontade, como elemento diferencial operador da liberdade criadora. Temos ainda, a busca contínua da leveza que possibilita acompanhar as mais sutis inflexões das nuances diferenciais de devires, indeterminados a priori, e que se determinam no próprio devir. Tal busca possibilita, ainda, participar da alegria e da exuberância criadora do devir múltiplo. Este devir resgata a inocência do acaso, visto que já não constitui o desdobramento necessário das pesadas causalidades que jamais se liberam de incomensuráveis dívidas de injustiças acumuladas.

Mediante o mergulho no ocaso do esquecimento e da transfiguração dionisíaca, a inocência é reconquistada e o devir se abre à diferença criadora. Os antagonismos múltiplos passam a ser a mais inocente expressão deste devir e já não faz sentido buscar a hegemonia de uma tese ou postura e nem, tampouco, a reconciliação dos antagonismos. Antes, talvez, o reconhecimento e a valorização mútua devam ser buscados. A percepção trágica de que toda

²⁸² Cf. F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 282: KGW VI 1, 344.

criação está destinada à desfiguração com sua inexorável imersão no caos da indiferenciação original, leva a reconhecer que toda criação é de natureza absolutamente transitória. Disso decorre a tarefa ética de um arranjar-se na transitoriedade, sem qualquer possibilidade de recurso a fundamentos últimos e absolutos. Assim, cada existência humana passa a constituir uma tarefa ética em si, devendo dar conta de criar os próprios fundamentos e de expressar a própria diferença como verdade definitiva em si, já não bastando, para tanto, a mera justificação moral. Dessa forma o que confere veracidade à criação ética é levar à plena expressão da própria diferença, sem qualquer referência a uma verdade ou bem absolutos.

VI - O Trágico Nietzscheano e a Ética da Transitoriedade

Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar.
(J. Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, p.32)

O que distingue o trágico nietzscheano? O que teria levado Nietzsche a se considerar o *primeiro pensador trágico*? Como se constituem as máscaras e os personagens que atuam no drama nietzscheano? Como se processa o aprendizado do trágico neste autor? Sua evolução e distinção do pensamento trágico vigente? Como se efetiva o pensamento trágico na afirmação radical da diferenciação múltipla?

A evolução do pensamento trágico em Nietzsche é atestada pelo próprio autor no prefácio (escrito dezesseis anos depois da obra) ao seu *O Nascimento da Tragédia*, onde lamenta não ter ousado uma linguagem mais propícia à elaboração das questões que então se propunha. Pois, move-se, penosamente, nesta empreitada, *contra o gosto e o espírito de Kant e Schopenhauer*, fazendo uso, contudo, da linguagem destes autores. “Uma linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios”²⁸³ será ousada, apenas, mais tarde, especialmente, em *Assim falou Zaratustra*.

No entanto, parece que não apenas a linguagem não encontrara ainda sua maturidade e, também, a hostilidade estava de certo modo, ainda, dissimulada e silenciada, principalmente, em relação ao cristianismo.²⁸⁴ Talvez, faltasse mesmo ainda uma certa *vontade de tragédia*, uma

²⁸³ F. NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, p. 20.

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 19.

vontade de ruptura que iria ganhando força e maturidade ao longo das obras que se seguem. Também nesta evolução é possível perceber que a maturidade da obra dependia ainda de uma certa maturidade crítica e polêmica do autor e de que forma uma está estritamente vinculada à outra. A obra dependia ainda de rupturas existenciais profundas que vão se processar na vida do autor. Certamente, a ruptura com o cristianismo já estava em curso, mas este é um processo que vai se estender pela vida toda e se revelar a sua hostilidade mais profunda, ficando, no entanto, nesta primeira obra, ainda completamente secreta.

Com efeito, Nietzsche estava então existencialmente enredado num universo cristão e os personagens deste universo, sempre ainda, de diversas formas, sucumbiam ao cristianismo. Schopenhauer, pelo niilismo; Wagner e Hegel, pelas sínteses reconciliadoras da dramatização dialética que culminam em *Espírito Absoluto*; Kant readmitindo pela porta *prática* da cozinha o que havia expulsado, com a *crítica teórica*, pela porta da frente. Em tudo isto Nietzsche irá identificar, mais tarde, o *espírito de gravidade*, o *espírito de negação*, conforme comenta Zaratustra: “Quando vi meu diabo, achei o sério, metódico, profundo, solene: era o espírito de gravidade – a causa pela qual todas as coisas caem”.²⁸⁵ Este espírito encarna os ideais ascéticos (*seriedade, metodicidade, profundidade, solenidade e peso*), presentes, não apenas nas religiões, mas também, na filosofia, na ciência e mesmo na música. Em todos estes âmbitos, Nietzsche vai identificá-lo em personagens, idéias ou conceitos e neles fixar resistências e antagonismos ao seu pensamento.

O pensamento trágico de Nietzsche se caracteriza, justamente, por esta seqüência de rupturas e elaboração de antagonismos. Em *Crepúsculo dos Ídolos* ele escreve:

Especialmente uma nova criação (...) tem uma maior necessidade de inimigos e de amigos: só na antítese se sente necessário, só na antítese *chega a tornar-se* necessário... Não nos comportamos de outro modo com o

²⁸⁵ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 58: KGW VI 1, 45.

nosso ‘inimigo interior’: também aqui temos espiritualizado a inimizade, também aqui temos compreendido o seu *valor*. Só se é fecundo pelo preço de ser rico em contradições.²⁸⁶

A relevância da inimizade é emblemática na obra de Nietzsche, estando presente, ainda, nesta que é uma de suas últimas produções. Zaratustra também, já insistia na importância da inimizade digna de orgulho. Ensinava ele:

Muitas vezes, há mais coragem em alguém conter-se e não fazer caso: a fim de poupar-se, *destarte*, para o inimigo mais digno.

Devereis ter somente inimigos que sejam odiáveis, mas não inimigos desprezíveis; deveis orgulhar-vos dos vossos inimigos ...²⁸⁷

A hostilidade e a agressividade, quase generalizada, é uma das características mais marcantes do pensamento nietzscheano. Tal agressividade, tal hostilidade, no entanto, não tem caráter meramente estilístico (o que, por sua vez, não seria pouco num pensador que preza tanto o estilo) ou fins polêmicos, mas constitui, mesmo, o tônus predominante da obra. Neste sentido o pensamento de Nietzsche pode ser considerado, conforme, aliás, ele próprio reconhece, como pensamento trágico, encontrando paralelo somente, talvez, na obra de Heráclito que afirmava, conforme chegou até nós no fragmento de número oito, já referido acima: “Tudo se faz por contraste; na luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”.

Nas *antíteses*, Nietzsche, encontra as raízes da *fecundidade* do pensamento. Esta capacidade de abrigar e sustentar os mais profundos contrastes, porém criando ressonâncias entre eles e não como quem *abriga amplidão de desertos estéreis* ou delimita, de forma teórica e abstrata, as contradições de um embate dialético. Conforme analisa também Müller-Lauter: “O

²⁸⁶ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 46.

²⁸⁷ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 216: KGW VI 1, 258.

‘princípio de contradição’ é para Nietzsche uma grosseira e falsificadora ‘acomodação’ que vela o efetivo caráter antagonístico da existência”.²⁸⁸

A *harmonização dos contrastes* requer uma arte muito mais refinada do que a mera contraposição de diferenças e sua redução numa síntese que faz qualquer coisa virar uma coisa qualquer ou mesmo numa separação absoluta de purezas imiscíveis e incomunicáveis. Um pintor nos dirá²⁸⁹ que assim não se cria contrastes e, muito menos, harmonias; apenas estranhezas, aberrações e borrões de misturas grotescas. A dosagem exata de elementos diferenciais e elementos comuns é que determina o tônus e o ritmo da ressonância dos contrastes e cria *a mais bela harmonia*, uma harmonia superior. E conforme escreve Nietzsche em *Ecce Homo*, ao relatar sua experiência de *inspiração*:

... onde o que é mais doloroso e sombrio não atua como contrário, mas como algo condicionado, exigido, como uma cor *necessária* em meio a tal profusão de luz; um instinto para relações rítmicas que abarca imensos espaços de formas – a longitude, a necessidade de um ritmo *amplo* é quase a medida para a potência da inspiração.²⁹⁰

As antíteses precisam entrar em ressonância nos contrastes e não ficar indiferentes e muito menos se confundir. “Sobretudo não me confundam!” Bradava Nietzsche, irado, ao ver-se aproximado de um grupo de anti-semitas, para falarmos também em posturas práticas, para *além* e *aquém* das idéias e conceitos. Ele não se cansa em defender, em atitudes, o direito às próprias diferenças, sobretudo, as mais sutis.

²⁸⁸ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 141.

²⁸⁹ Longas e pausadas conversas com o artista plástico Marcos Antônio Guimarães, certamente, muito contribuíram nestas nossas reflexões que, espero, não constituam meras teorizações ou racionalizações. No entanto e, de forma alguma, pretendem dizer o que é possível comunicar apenas na pintura na música ou em outras artes e, mesmo assim, tal como acontece também com as palavras, na forma de fugazes *arco-íris e falsas pontes entre [almas] eternamente separadas* (Z, 223) e que, contudo, requerem sempre ainda olhos, ouvidos e outras sensibilidades para as sutilezas que constituem e mobilizam almas...

²⁹⁰ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 86.

É, também, contra certa *confusão* do pensamento de Nietzsche, nestas misturas que amenizam todas as diferenças e fazem qualquer coisa virar uma coisa qualquer que Deleuze mobiliza sua *máquina de guerra* em seu *Nietzsche e a Filosofia*. Não se trata, em absoluto, de preservar a pureza virginal deste autor “tão sensível ao que germina nos encontros”, como diria Orlandi²⁹¹ mas de combater “submissões intoleráveis”. Tampouco, podemos negligenciar a *potência explosiva das misturas*, sobretudo as subversivas e dissimuladas que requerem, no entanto uma arte diferencial, de sutilezas de artista. Uma maestria capaz de lidar com as mais sutis nuances, acessível somente a um “sentido de artista”, um

deus, se assim se deseja, mas decerto só um deus-artista completamente considerado e amoral, que no construir como no destruir, no bom como no ruim, quer aperceber-se do seu idêntico prazer e autocracia, que, criando mundos, se desembaraça da *necessidade [Not]* da abundância e *superabundância*, do *sofrimento* das contraposições nele apinhadas.²⁹²

Somente em tais mãos, capazes de infinitas delicadezas, as misturas não degeneram em mera diluição de contrastes, em simples amenização de diferenças, em insossos *meios-termos* quaisquer. Que é, justamente, o que constata Deleuze em certas *atmosferas intelectuais* em que, “em proporções variadas”, se misturam “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”.²⁹³ A decadência da *arte das misturas* se inicia quando se perde a capacidade de sustentar as diferenças em seu devir diferencial e se passa a fazer uso desta arte apenas para atender a um certo gosto de amenização dos contrastes.

Já não experimentamos, já não toleramos diferenças. Buscamos apenas a repetição do agradável, do seguro, do previsível, do risco calculável. O simples fato de que haja algo como

²⁹¹ L.B.L. ORLANDI, *Marginado a leitura deleuziana do trágico em Nietzsche*, p. 3.

²⁹² F. NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, p. 18.

²⁹³ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, *passim*.

gosto trágico nos parece uma aberração estranhíssima e intolerável. A *experiência trágica* passa, então, a ser *fabricada e enlatada* para consumo em graus variados de intensidade, conforme a tolerância do consumidor, ressaltando-se, via de regra, suas conseqüências funestas.

Conformamo-nos, afinal, ao fato de que o prazer e a dor fazem parte da vida. É impossível obter um sem querer a outra. E, como bons *utilitaristas*, puxamos logo a calculadora. E a ética se transforma numa mera questão de *cálculo de custos e benefícios*, ou seja, como obter o máximo de um, com o mínimo da outra. Ah, e como bons cristãos e democratas, não esquecemos do *próximo*, é claro! E, altruistamente, ponderamos o resultado deste cálculo pelo maior número de beneficiários. Depois de nos habituarmos a um tal cálculo, ainda que o façamos intuitivamente e, talvez, mesmo por isso, como poderíamos sequer imaginar o que seria uma *ética trágica*?

Como ainda acreditar que haja prazeres que estão para além do previsível, do calculável e do disponibilizável em série pela sociedade do conforto e do consumo com seu jogo de compensações em pequenos prazeres por mínimos esforços *bem direcionados* de acordo com as leis *neutras* do mercado? Como ainda acreditar que prazeres mais elevados requeiram também incertezas e desconfortos e que se justifique ainda uma boa dose de inquietação, ansiedade e risco pela ousadia de experimentar a liberdade de se assumir a si próprio como obra em permanente estado-de-arte, desafiando, assim, a manifestação da verdade única da própria existência? Que haja ainda uma ética que busque cultivar a exceção humana, o homem e a mulher de exceção, que já não se satisfazem com o programa comum de uma existência mediana, assegurada pelas melhores técnicas da *vida planejada, feliz e tranqüila*? Não deve causar espanto que isto pareça a certos olhos e ouvidos um desacato e, mesmo, uma ameaça a esta *vontade de sistema*, que busca acomodar tudo passivamente a seus próprios fins.

Por isso, nada mais distante do trágico nietzscheano que o pragmatismo utilitarista que afirma simplesmente que: “A natureza colocou a humanidade sob o governo de dois senhores

soberanos, a dor e o prazer”.²⁹⁴ E parece que não apenas a humanidade, mas também os ratos de laboratório e os porcos que, de barriga cheia e chafurdando na lama, se mostram bastante satisfeitos, para começarmos por uma consideração quase elementar. Bem mais sóbrio que em outras circunstâncias, mas lendo-a *com segundas intenções e fermentando-a com alguma malícia*, em *Além de Bem e Mal*,²⁹⁵ Nietzsche identifica nesta pretensa *cientificidade moral* a moralidade do *benefício geral* e da *felicidade da maioria*, confundindo *conforto e estilo de vida inglês com virtude* e, mesmo, como o *ápice da virtude em si*. Na moral utilitarista reconhece a mediocridade da sociedade de consumo que emerge com o capitalismo industrial. Certamente, a plenitude moral dos *últimos homens*.

O que distancia a ética trágica do pragmatismo utilitarista é a capacidade, não de suportar a dor, mas de afirmar distâncias, de estabelecer *metas* para o homem que não sejam condicionadas por uma suposta manipulação da natureza humana através da dor e do prazer. Isto significa, então, que a ética trágica seja anti-natural? Nos parece que o que está em jogo, aqui, é uma outra interpretação da natureza, da dor e do prazer. Uma outra forma de valorar e afirmar a vida e a própria natureza. Uma forma heróica que exige muito mais da vida que satisfação sensorial como uma mera forma de acomodação às condições estabelecidas pelo meio, seja natural ou sócio-cultural. Uma diferença crucial está certamente no uso que se faz do prazer e da dor. Para a ética trágica o prazer não é a finalidade, mas impulso. Para a ética trágica, o prazer não está no conforto ou no repouso, mas na criação. Também a dor não é empecilho, mas mera oportunidade para se afirmar como exceção heróica.

Conforme escreve Nietzsche:

²⁹⁴ J. BENTHAM, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p.1 apud L.A. PELUSO, *Ética e Utilitarismo*. p. 20.

²⁹⁵ Cf. F. NIETZSCHE, *Além de Bem e Mal*, *passim*.

Nenhum desses graves animais de rebanho de consciência agitada (que propõem defender a causa do egoísmo como causa do bem-estar geral), quer saber e sentir que o ‘bem-estar geral’ não é um ideal, uma meta, uma noção talvez apreensível, mas apenas um vomitório – que o que é justo para um não *pode* absolutamente ser justo para outro, que a exigência de *uma* moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados, em suma, que existe uma *hierarquia* entre homem e homem, e, em conseqüência entre moral e moral.²⁹⁶

A única *utilidade* dos utilitaristas está, para Nietzsche, em serem *enfadonhos* e em fazerem da moral uma coisa enfadonha. Com isso, afastam dela justamente o homem de exceção e submetem os medíocres. O homem de exceção precisará, assim, criar suas próprias metas e suas próprias referências de *bem e mal*. A relevância dos utilitaristas ingleses está, para Nietzsche, na repercussão que alcançam com sua insípida moral das maiorias que justifica a sociedade de consumo emergente.

A ética trágica está, portanto, em função da afirmação da vida. A vida, porém, emerge tímida e traz suas inovações em frágeis brotos primaveris. Mesmo com toda sua exuberância, quando avança por novos caminhos, ela o faz de forma *silenciosa*, precária e vulnerável e qualquer censura ou olhar preconceituoso pode lhe ser fatal. Por isso nada mais prejudicial à vida do que selecionar, preconceituosamente, conforme antigas valorações fundadas no medo e no ressentimento e, assim, definir, a priori, o que é *bom* ou *mau* para a vida. Assim procede a moral, voltando-se contra a “justificação puramente estética do mundo”²⁹⁷ e pretendendo *fixar* de forma absoluta e definitiva o que é *bom e mau* para a vida, cessando, assim também, todo dinamismo de valoração.

A moral é movida de muita suspeita e má-vontade em relação à vida. Uma má-vontade é uma meia-vontade, uma vontade dividida e, por isso mesmo, extenuada, conforme ensina

²⁹⁶ F. NIETZSCHE, *Além de Bem e Mal*, p. 120-1.

²⁹⁷ F. NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, p. 19.

Deleuze.²⁹⁸ Tal vontade já não tem qualquer disposição, qualquer fôlego para correr riscos, estando sempre precavida em relação ao acaso e à diferença. Cansados prematuros, cansados só de planejar a batalha, nos parecem, também, estes que querem resolver tudo numa única batalha e, de preferência, apenas com o rugido das suas bravatas. Numa única revolução definitiva e, porque não, numa única eleição de iluminados? Afinal, desde que sejamos *os eleitos*, também somos democratas! Também temos o nosso jeito de agradar o povo! Como suportaríamos, ainda, sequer, ouvir falar em *revolução permanente*, em *agonística criadora*, em *transvaloração*? Talvez, no entanto, tais estratégias sejam mais eficazes quando operam clandestinamente, ou melhor, diferencialmente, quando *avançam com pés de pomba*. Seria, acaso, possível pensá-las operando em instâncias oficiais e pleiteando hegemonia democrática?

Opera, então, a *ética trágica*, dialeticamente, contra a oficialidade, contra o poder constituído, contra a moral? E pretende, ela, substituir estas instâncias por novas soluções hegemônicas? De forma alguma! É, antes, em seu meio que ela semeia diferenças, sustenta contrastes, desenvolve resistências e cria alternativas e bifurcações. Nega sempre, apenas, os arranjos hegemônicos que têm a pretensão de onipotência, que têm a pretensão de englobar as forças num todo. Tais arranjos, obcecados nesta pretensão, não percebem ou se negam a perceber que constituem forças entre outras forças, desenvolvendo-se como vontade de controle. Tal vontade não reconhece a própria diferença como diferença e apenas por isso, por esta cegueira congênita ou simulada, passa a alimentar pretensões hegemônicas. Com efeito, as forças são naturalmente cegas, podendo ser contidas, apenas, por outras forças e, é no equilíbrio das tensões que daí decorrem, que se estabelece o tónus e o ritmo que definem a *harmonia* e o *equilíbrio-em-movimento* de um arranjo, de uma composição de forças.

²⁹⁸ Cf. G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 32ss.

Talvez, apenas a arte, como *potência do falso*²⁹⁹ seja capaz de “rebaixar a moral ao mundo da aparência e não apenas entre as ‘aparências’ ou fenômenos [Erscheinungen] (na acepção do *terminus technicus* idealista), mas entre os ‘enganos’, como aparência, ilusão, erro, interpretação, acomodamento, arte”.³⁰⁰ Com efeito, a moral, em especial a moral cristã, como doutrina *que quer ser somente moral, exila toda arte ao reino da mentira*, tentando, com isso, desqualificá-la completamente. Por trás dessa condenação da arte, na medida em que se mantém autêntica, ou seja, na medida em que afirma a diferença, Nietzsche, identifica uma profunda “*hostilidade à vida, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida: pois toda vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro*”.³⁰¹ Hostilidade, suspeita, acusação em relação à vida e sua liberdade é o que se esconde por trás da moral, sobretudo a moral *incondicional*, a moral fundamentalista. E, com esta valoração, põe-se a corrigir a vida e a regulamentar, previamente, o que é bom e mau para ela.

Para esta moral a vida é injusta e culpada a priori, precisando, sempre, ser justificada. Para o cristianismo, o sofrimento justifica a vida. O sofrimento e a morte do Filho de Deus justifica e redime a vida humana que, no entanto, fica penhorada à moral cristã em troca do resgate dessa *dívida original*, e terá que lhe pagar juros, submetendo-se ao seu modo de valorar todas as coisas. Contra esta moralização do divino mobilizou-se o *instinto* de Nietzsche, como *um instinto em prol da vida*, numa “contra-valoração da vida, puramente artística, *anticristã*”.³⁰² Esta *contra-valoração* da moral, ele vai chamá-la de *dionisíaca* ou *trágica*. Pois, “o artista trágico (...) diz precisamente *sim* mesmo a todo problemático e terrível, é *dionisíaco* ...”³⁰³

²⁹⁹ Referimos, a respeito desta idéia nietzscheana, a um texto de G. DELEUZE: *Platão e o Simulacro* em que o autor labora uma magistral *transvaloração interpretativa* de alguns conceitos fundamentais da obra platônica. O referido texto se encontra nos apêndices do seu: *Lógica do Sentido*, p. 259ss.

³⁰⁰ F. NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, p. 19.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 19.

³⁰² *Ibid.*, p. 20.

³⁰³ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 39.

Contra, mas não em detrimento, não visando suprimir, antes reconhecendo, ainda, no cristianismo um *inimigo a honrar*. Talvez seja este *o mais belo segredo* de Nietzsche e que, como já vimos, talvez, encontre paralelo apenas em Heráclito. Ao afirmar a diferença como diferença, ou seja, como parcialidade transitória, como múltipla e diversa, afirma também, ainda que negando, aquilo de que diverge, isto é, o diferente, ou mesmo, o antagônico, visto que a diferença se revela apenas por contrastes. Faz-se imprescindível, para tanto, respeitar e afirmar as mais variadas nuances, criando, em relação a elas, contrastes que derivam em devires múltiplos com sutis inflexões diferenciais.

Isto vale, para Nietzsche, especialmente, em relação ao cristianismo. Pois, conforme ele declara num fragmento póstumo:

Eu declarei guerra ao anêmico ideal cristão (juntamente com aquilo que lhe é proximamente aparentado), não com o propósito de destruí-lo, porém apenas para colocar um fim à sua *tirania*, e liberar lugar para novos ideais, para ideais mais robustos... A *permanência* do ideal cristão pertence às coisas mais desejáveis que há: e já por causa daqueles ideais que, ao lado dele, talvez sobre ele, querem se fazer valer – eles têm de ter adversários, *fortes* adversários, para se tornar *fortes*. Desse modo, nós imoralistas necessitamos do *poder da moral*: nosso impulso de auto conservação quer que nossos *adversários* permaneçam em suas forças – quer apenas se tornar *senhor sobre eles*.³⁰⁴

É a partir desta perspectiva que estabelecemos o conceito de *agonística criadora* como condição da *fecundidade criadora*. Com efeito os embates de forças, os encontros de forças antagônicas, sustentados em plena abertura problemática, mantidas como questões abertas, suscitam a proliferação de novas interpretações e colocam em cheque toda e qualquer interpretação que tenha pretensão hegemônica ou vise estabelecer valores e verdades absolutas e definitivas.

³⁰⁴ F. NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos*, in Cadernos de Tradução nº 3 p. 45-6: KSA XII, 523.

Precisamos, portanto, também, de uma arte ética. Uma arte capaz de fazer frente à tendência hegemônica da moral, principalmente, a esta moral doentia, “a moral *contranatural*, ou seja, quase toda a moral até agora ensinada, venerada e pregada”, pois, ela é dirigida “*contra* os instintos da vida”.³⁰⁵ Para além de todo “naturalismo em moral”, mesmo para além de uma “*moral sã*, (...) regida por um instinto de vida”³⁰⁶ faz-se necessária, uma arte superior, uma *arte ética*. Ou seria isso já completa *amoralidade*? “Pois ainda nunca houve uma humanidade natural. À natureza o homem chega depois de longo combate – ele nunca volta para ‘trás’... A natureza: ousar ser amoral (unmoralisch) como a natureza”.³⁰⁷

Uma arte que vá além de toda *vontade de demolição* e também de todo naturalismo em moral. Um passo afirmativo adiante e não uma mera negação, uma mera *amoralidade*. Trata-se de uma arte de *composição de fragmentos humanos*, da arte do *além-homem*, uma arte capaz de revelar em cada indivíduo (como em Zaratustra) “*a forma suprema de tudo que é*.”³⁰⁸ Uma arte capaz de “avaliar o valor dos valores”, tomando “a vida como critério de julgamento e avaliação”,³⁰⁹ para aquilatar, justamente, se tais valores intensificam e afirmam ou inibem, amedrontam e envergonham a vida. Para tal, contudo, se faz necessário também um novo avanço em direção à natureza a um novo encontro com os instintos, pois, “... enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto”.³¹⁰ Não submissão à natureza, mas levar a própria natureza humana a novos extremos de afirmação criadora e diferencial.

Todo esforço de fundação última e absoluta que é a grande busca de toda moral *incondicional*, é estranha ao naturalismo vitalista da *ética trágica* nietzscheana. Principalmente, se considerarmos que a natureza está em constante transformação e que mesmo a identificação de

³⁰⁵ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 47.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 47.

³⁰⁷ F. NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos*, in Cadernos de Tradução n° 3 p. 44: KSA XII, 482s.

³⁰⁸ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 90.

³⁰⁹ O. GIACÓIA Jr. *Para a Genealogia da Moral (adaptação)*, p.15.

³¹⁰ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 32.

leis naturais se dá sempre no contexto de uma teoria interpretativa da natureza. Sendo assim, toda e qualquer *fundamentação* terá que ser, por sua vez, *fundada* em interpretações, também, sempre, precárias, vulneráveis e parciais, ou seja, *perspectivistas*. Toda tentativa de *fundamentação última* incorre, assim, necessariamente, em fundamentalismo, ou seja, no estabelecimento arbitrário de um fundamento que só poderá se sustentar dogmaticamente, isto é, só poderá subsistir sob a condição de não ser problematizado, permanecendo como refém e, sob a chancela, de uma autoridade inquestionável.

Por isso que além de um *demolidor*, faz-se necessário, aqui, um *escavador* capaz de ir às raízes dos fundamentos e dos valores e de, simplesmente, trazer à luz as origens da “elevada idéia de fundamento”³¹¹ construída sobre a *neutralidade dos princípios*. Uma nova *genealogia*, capaz de expor o *elemento diferencial dos valores*, ou seja, o elemento que lhes deu origem. Além disso, será necessário um artista, um artista-filósofo que, conforme as palavras de Deleuze, seja capaz de “manejar o elemento diferencial como crítico e criador” e, assim, propiciar “uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma determinação dos valores do futuro”.³¹²

O que fundamenta, portanto, os fundamentos são as interpretações. São elas que nos possibilitam identificar as forças que operam nas coisas, nos fatos, nos processos, nos organismos, etc. Para Deleuze, são estas forças que definem os sentidos. No entanto, eles jamais são simples e constituem sempre arranjos complexos, “uma constelação, um complexo de sucessões, mas também de coexistências – que faz da interpretação uma arte”.³¹³ Por isso que cada nova dominação e subjugação precisa, também, desenvolver sua própria interpretação e, neste sentido, sua própria ideologia. A conversão de uma interpretação em ideologia se dá,

³¹¹ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 2.

³¹² *Ibid.*, p. 2.

³¹³ *Ibid.*, p. 3.

precisamente, quando ela deixa de ser *uma* interpretação entre infinitas outras e passa a ser *a* única interpretação válida.

Para Deleuze, o *pluralismo* constitui o pensamento propriamente filosófico na medida em que instaura a *relatividade* das perspectivas e das interpretações. Já não faz sentido, sequer, falar em *sentido fundamental* uma vez que as forças não possuem sentido em si e tampouco se submetem a identidades específicas. Tais identidades e sentidos configuram-se sempre como arranjos transitórios, apenas, relativamente estáveis.

Uma nova força, para que venha a se tornar preponderante e determinar o sentido de uma “formação de domínio”,³¹⁴ precisa operar, de início, clandestinamente, ou seja, ela deve se infiltrar nos arranjos constituídos dissimulando seu sentido próprio. Assim, um *filósofo*, um *imoralista* se dissimula usando as *virtudes ascéticas* como máscaras, para levar a efeito seu intuito de superá-las, relativizando-as. Mas, conforme Deleuze, “a arte de interpretar deve ser também uma arte de romper as máscaras, e de descobrir quem se mascara e porque, e com que sentido se conserva uma máscara remodelando-a”.³¹⁵ A arte, restaurando a *inocência das máscaras* e fazendo delas uma brincadeira, um simulacro, acaba por *desmascarar* a moral que faz delas identidade, responsabilidade e sentido, ou seja, faz delas *fundamento*.

O sentido de qualquer coisa é dado pela sua relação com as forças que a constituem. E, portanto, a mais *bela*, a mais *elevada*, a mais *verdadeira harmonia* é conquistada sobre as forças mais vigorosas e mais díspares, a mais ampla escala de antagonismos. A mais vigorosa capacidade de encarar a *realidade* e aceitá-la, sobriamente, *como ela é*. Para Nietzsche, isto é o que *quer* o gênero de homem que é Zaratustra, pois: “ele é forte o bastante para isso – ele não é a ela [realidade] estranho, dela estranhado, ele é *ela mesma*, ele tem ainda em si tudo o que dela é

³¹⁴ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 75.

³¹⁵ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p.4.

terrível e questionável, *somente então pode o homem possuir grandeza...*³¹⁶ Certamente, não é uma tarefa para quem está sempre buscando *repouso* numa *consciência tranqüila* ou para quem busca alcançar e manter imperturbável sua *paz de espírito* e, tampouco, para quem estabelece como meta o conforto, e a submissão aos ditames naturais do prazer e da dor, como regra.

Ao valorar, nossa vontade agrega sentido às coisas, mas não é ela que dispõe livremente desse processo. Aí também, como já vimos em relação ao acontecimento, sempre *pegamos o bonde andando*. E, por isso mesmo, valorar é sempre transvalorar.

Pois conforme também já vira Zaratustra:

Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas.

Somente há valor graças à avaliação; e, sem avaliação, seria vazia a noz da existência. Escutai-o, ó criadores!³¹⁷

Avaliar não consiste em, simplesmente, redistribuir valores ou se re-apropriar das coisas, dos valores e dos sentidos, mas, sobretudo, em *criar novos valores*, valores que devem dar novos sentidos nas coisas e revelá-las como ainda não haviam sido reveladas, começando por permitir que as próprias coisas se ofereçam a nós como *símbolos de si mesmas*.³¹⁸

Para Nietzsche, através de Zaratustra: “Em verdade foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz”.³¹⁹ Ou, ainda, em *Gaia Ciência*: “... a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos!”³²⁰ Quem confere valor às coisas é o ser humano e ele o faz operando o *elemento diferencial* que é a vontade. Não dispondo dela arbitrariamente,

³¹⁶ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 114.

³¹⁷ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 75: KGW VI 1, 71.

³¹⁸ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 86.

³¹⁹ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 74: KGW VI 1, 71

³²⁰ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* §301, p. 204.

mas submetendo-se a certa *tendência natural que lhe é própria* e não obedecendo a uma abstrata natureza universal ou a leis naturais universais.

A inflexão valorativa, o *elemento genético* original opera em vieses muito sutis e, *nas origens*, é geralmente uma *mera* questão de gosto. A vontade constitui um elemento entre elementos, sendo igualmente condicionada como os demais elementos que se arranjam na subjetividade. Ela, porém, se converte no elemento *libertador* na medida em que atende ao apelo original da natureza individual de *tornar-se o que é*. Este *tornar-se* é o próprio condicionamento mútuo dos múltiplos elementos que se agregam na subjetividade e que se efetiva na transitoriedade. É o próprio *arranjar-se na transitoriedade* dos devires não condicionados, como um arranjo transitório metaestável, um *equilíbrio-em-movimento*.

Mas a natureza *em si* é sem valor. A vontade humana confere valor e cria o mundo que lhe diz respeito e o faz, na melhor das condições, acompanhando as mais sutis inflexões dos próprios desejos e do próprio gosto. Tanta vulnerabilidade sempre inquietou profundamente o ser humano, que desenvolveu a moral com o intuito de criar fundamentos e necessidades ali onde a natureza dispusera, tão somente, instinto, desejo e acaso. A vontade afinada com o gosto e se expressando livremente, em gesto, em palavra, em criação; este é o grande segredo de qualquer arte e, sobretudo, desta *arte das artes* que é a *arte ético-estética*, ou seja, da valoração prática e simbólica.

Uma arte para os *pensantes-que-sentem*, os verdadeiros *contemplativos* “... que de fato e continuamente *fazem algo* que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações”.³²¹ Aliar pensamento e sensibilidade para impulsionar e fazer emergir mundos, valores e sentidos nascentes. Para uma tal tarefa, no entanto, é imprescindível resgatar ou alcançar a inocência do gosto, do desejo e do

³²¹ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* §301, p. 204.

prazer, pois, tal como a vontade, são, também ainda, reféns de *modos de avaliar* degenerados e degenerantes, porque, essencialmente, depreciativos.

A tragédia entre os gregos é interpretada por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*, como vimos, no âmbito da *dialética alemã*. Neste contexto vigora, ainda, em certa medida, uma interpretação depreciativa da vida. A vida é essencialmente injusta e, por isso, fonte de sofrimento e dor. Toda individuação apolínea carrega um *quantum* de injustiça, conforme a célebre sentença de Anaximandro³²² e, por isso, deve pagar um tributo de dor e sofrimento ao sucumbir, num fundo dionisíaco primitivo, mediante sua dilaceração no indiferenciado original. Assim, a antítese Dioniso e Apolo acaba, sempre ainda, em *reconciliação*. Deleuze assim resume *a cultura trágica moderna*, conforme interpretada pelo universo cultural do qual Nietzsche é, ainda, tributário quando do surgimento de *O Nascimento da Tragédia*: “... a contradição original, sua solução dionisíaca e a expressão dramática dessa solução”.³²³ Trata-se de “reproduzir e

³²² Cf. L.B.L. ORLANDI, *Marginado a leitura deleuziana do trágico em Nietzsche*. Nota 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 Simplício (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) oferece-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).

³²³ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 10.

resolver a contradição, resolvê-la reproduzindo-a, resolver a contradição original no fundo original ...”³²⁴ O que subsiste neste drama é a sublimação do sofrimento num prazer impessoal

A oposição Dioniso e Apolo vai desenvolvendo outros desdobramentos na oposição Dioniso e Sócrates, este *gênio da decadência*, que por meio da representação racional pretende julgar e justificar a vida. A vida “redimida pela idéia”, pela representação teórica, a tragédia reduzida a uma representação nas idéias, a um jogo teórico e moralizante; esta é a solução socrática à qual se opõe frontalmente a concepção nietzscheana do trágico e seu conceito de *vontade de poder* que identifica por trás dessa pretensão socrática uma avaliação negativa, uma má-vontade fundamental em relação à vida.

Outro antagonismo que, conforme Nietzsche está presente num silêncio ostensivo em *O Nascimento da Tragédia*, é a oposição Dioniso e Cristo que vai se explicitando gradativamente nas obras posteriores, sendo cabalmente exposta no final de *Ecce Homo*. Contudo, para evitarmos *limitações figurativas*³²⁵ devemos evitar pensar as forças em termos nominais e identitários. Pois, quer tratemos de mitos, de heróis, de deuses, de ídolos, etc., trata-se sempre de arranjos transitórios de forças, de idéias, de valores, de sentidos que têm consistência meramente representacional e jamais se referem a realidades em si. Sua realidade se restringe à dimensão simbólica, subsistindo na medida em que sejam sustentadas por uma cultura ou por indivíduos que os mantêm vivos ou canalizam força, valor, sentido, etc. através deles. Eventualmente, tais arranjos de forças podem estar atrelados a figuras históricas, mas jamais se reduzem a elas. Sua permanência e duração se devem, sobretudo, à capacidade de canalizar forças vivas e ativas em quem os projeta e cultiva. Apenas na medida em que são significativos, são sustentados, cultivados e cultuados.

³²⁴ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 10.

³²⁵ Cf. L.B.L. ORLANDI, *Marginado a leitura deleuziana do trágico em Nietzsche*, p. 1.

Nietzsche faz largo uso destes arranjos simbólicos, mas identifica, operando nestes arranjos, a vontade de poder. Trata-se, por isso mesmo, de um *princípio plástico e metamórfico*, operando “... nas linhas que compõem a singularidade do seu estar junto com aquilo de que ela [vontade de poder] é princípio, linhas que não modelam, mas mapeiam, inspirando um novo modo de pensar”.³²⁶ A vontade de poder se determina junto com os próprios arranjos e composições de elementos das mais diversas naturezas (simbólica, energética, material, etc.). Sendo assim, “a vontade de potência ‘não é mais ampla do que aquilo que ela condiciona’; ela ‘se determina em 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’”.³²⁷

Também Müller-Lauter desenvolve a tese da multiplicidade essencial da vontade de poder, negando seu caráter metafísico. Ele afirma:

“O mundo” é caos, como diz Nietzsche: (Nota 107: Assim considera Nietzsche, por exemplo, em Fragmento póstumo (novembro de 1887-março de 1888, 11[74] KGW VIII 2,279; (VP. 711)): “Que o mundo não é, em absoluto, um organismo, porém o caos.”) a a-legalidade de agregações e desagregações de forças. Posto que o mundo não é um todo *organizado*, então também não há a vontade de poder como o *ens metaphysicum* constituinte do mundo. Existem apenas multiplicidades de vontades de poder, a vontade de poder não existe.³²⁸

A essência do trágico consiste na afirmação radical de *tudo que é*, ou seja, na afirmação incondicional da vida em todas as suas forças e vontades, com todas as coisas boas e ruins que há nela, com todos os seus contrastes. Tal perspectiva parte da constatação de que não há como selecionar previamente o que é bom e evitar o que é ruim para a vida. E que a vida só será intensa, na medida em que for rica em contrastes. Toda e qualquer seleção se opera, assim, na

³²⁶ *Ibid.*, p. 19.

³²⁷ *Ibid.*, p. 19.

³²⁸ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 104.

mais estrita imanência das composições. Cada arranjo de vontades desenvolve seus próprios princípios e metas e passa a selecionar por critérios próprios, auferindo e sofrendo diretamente os bônus e ônus decorrentes de tal estratégia seletiva.

O que melhor caracteriza a ética e a estética trágica é a atitude diante da dor e do sofrimento. Para a perspectiva nietzscheana tardia do trágico, o sofrimento e a dor não são mais relegados a uma função estritamente negativa, segundo a qual deveriam levar à resignação e anulação do desejo e da vontade. Nesta perspectiva o sofrimento e a dor revelam e manifestam de forma imediata e permanente a injustiça inerente à existência, conforme a sentença de Anaximandro, analisada acima. O sofrimento e a dor passam a ser meios de castigo e de expiação e purificação para alcançar a salvação, mediante resgate, sempre parcial, da injustiça da existência. E, por isso, a importância da resignação diante do sofrimento que passa a justificar a vida, porém jamais de forma completa e definitiva.

Para Deleuze, tal perspectiva, revela que:

1º – o devir é uma injustiça (“**adikia**”) e a pluralidade das coisas que vêm à existência é uma soma da injustiças; 2º – que elas lutam entre si e expiam mutuamente sua injustiça pela “**phthora**”; 3º – que todas elas derivam de um ser original (“**Apeiron**”) que cai num devir, numa pluralidade, numa geração de culpados, cuja injustiça ele redime eternamente destruindo-os (“**Teodicéia**”).³²⁹

A interpretação da vida como *desmedida*, na sua própria condição e origem, constitui a razão para depreciação, julgamento e moralização, ou seja, para o estabelecimento de razões, meios e parâmetros de controle da vida. No entanto, para os gregos, a vida é injusta, mas não culpada. Segundo Deleuze, esta *sutil* variação, de introdução da culpa, é arte da tradição judaico-cristã. Neste aspecto, muito mais *refinada* que a *ingênua* mitologia grega. Para a tradição judaica a vida além de injusta é também culpada, carrega uma incondicional *culpa original*. Nas palavras

³²⁹ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p.16.

deste autor: “Mesmo os Titãs ainda não conhecem a incrível invenção semítica e cristã, a má consciência, a falta e a responsabilidade”.³³⁰ A origem do mal: o crime prometeico (masculino), entre os gregos, é substituído por uma série de faltas femininas, na tradição semítica.

Para Nietzsche:

No pecado original, a curiosidade, as astúcias, o arrebatamento, a concupiscência, em suma, uma série de defeitos femininos, são considerados como a origem do mal (...) Assim, o crime para os arianos (gregos) é masculino; a falta, para os semitas é feminina.³³¹

Ele busca, através do resgate do dionisíaco uma nova perspectiva de afirmação do feminino. O feminino, aliado ao dionisíaco, constitui a perspectiva de ruptura com as virtudes morais, essencialmente masculinas. E, conforme Deleuze: “Ariana é o primeiro segredo de Nietzsche, a primeira potência feminina, a Anima, a noiva inseparável da afirmação dionisíaca.”³³² Porém, o feminino, aliado às virtudes morais, constitui a “segunda potência feminina”, e se articula para manipular a culpa na forma de *ressentimento* e *má consciência*, que resulta na incorporação da culpa em forma de responsabilidade. Uma vontade de carga, *que se ajoelha e pede uma boa e pesada carga*, afirma, assim, sua principal virtude: a *responsabilidade*.

Contra esta vontade ressentida e auto incriminatória, esta vontade de carregar as injustiças do mundo e assim atrair a *compaixão* universal, contra esta estratégia cristã de captura e manipulação de almas, Nietzsche recorre a Dioniso para afirmar a inocência de toda existência. Tal inocência reafirma “a verdade do múltiplo”, ou seja, parte do princípio de que não há um todo, cuja desmedida deva ser re-equilibrada, cuja injustiça deva ser resgatada. Estes mitos de pretensão universal, como qualquer força entregue a si mesma, precisam de antagonismos suficientemente fortes para torná-los relativos, ou seja, constituir-lhes um *fora* capaz de fazê-los

³³⁰ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p.17.

³³¹ F. NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, p. 66-7.

³³² G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p.17.

reconhecer sua própria diferença, sua *bela e parcial diferença*. Trata-se, no fundo de apaixonantes dramas que têm, cada qual, a pretensão de transformar o mundo num palco único para um único e infundável espetáculo. Faz-se urgente que haja outras tragédias, outras comédias em múltiplos palcos com infinitas interpretações, para evitar futuros “becos-sem-saída” como o que Nietzsche diagnostica em relação ao seu tempo: “Uma interpretação entre outras naufragou, mas como ela era considerada como única interpretação possível, parece que a existência não tem mais sentido, que tudo é vão”.³³³

A Anaximandro e sua interpretação da existência como essencialmente injusta, Nietzsche opõe Heráclito e seu *instinto de jogo*. Para Deleuze, Heráclito é o pensador trágico por excelência. Pois, para ele, “a vida é radicalmente inocente e justa (...) [ele] faz da existência um *fenômeno estético*, não um fenômeno moral ou religioso”.³³⁴ Heráclito nega a permanência do ser como identidade fixa. Para ele o ser é devir, ou seja, só é o que *devém*, o que se mantém, o que se sustenta na transitoriedade da *fluência universal*. O ser é afirmação do devir. No entanto, não requer todo o devir permanências em relação às quais ele devém? Se tudo é transitório em relação ao quê o transitório transita? Como podemos constatar que o rio flui se também suas margens e, nós mesmos, estamos imersos nesta *fluência universal*? Pois é justamente a vontade de se sobrepor e exercer controle sobre esta relatividade de permanência e movimento que leva o homem a projetar um fora absolutamente imóvel e incondicionado. Uma projeção que justifica a divisão do mundo em duas realidades: uma permanente e imutável e, a outra, transitória e corruptível.

Portanto, é a incapacidade de afirmar a realidade como transitória que está na raiz dessa projeção. Como toda força, entregue a si mesma, “*quer profunda, profunda eternidade*”, também

³³³ F. NIETZSCHE, *apud* G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p.19.

³³⁴ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p.19.

a vontade humana projeta-se nesta bela e ingênua ilusão e faz dela sua verdade fundamental, contra toda experiência sensível. E, para não reconhecer tal experiência como verdadeira, passa a caluniá-la como mentirosa e enganosa. Assim, a *vontade de permanência* prepondera sobre a experiência sensível e a verdade essencial passa a constituir esta projeção fictícia intangível. Cria-se até mesmo um certo *heroísmo da fé* que se afirma contra toda evidência da experiência sensível, ou seja, quanto menos plausível e provável a projeção, mais forte terá que ser a fé que a sustenta.

Conforme Deleuze, para Heráclito, “não há ser além do devir, não há um além do múltiplo: nem o múltiplo, nem o devir são aparências ou ilusões. Mas também não há realidades múltiplas e eternas que seriam, por sua vez, como essências além da aparência”.³³⁵ Müller-Lauter resgata a afirmação de Nietzsche de que “ser é uma ficção vazia”³³⁶ e concorda com Heidegger que, para Nietzsche, “o ser é oposto ao devir e dele derivado como ‘engano’”.³³⁷ Assim, o ser em si, como entidade metafísica auto-subsistente, já não se sustenta e o único ser é o ser-do-devir, o ser em contínua transição.

Para Heráclito, com efeito, o elemento fundamental é o fogo, o elemento das metamorfoses, das transformações, o elemento que intensifica o devir. Hoje podemos afirmar, apoiados na Física, que tudo é energia e mesmo a matéria aparentemente mais inerte é energia em relativo repouso, e que ao entrar em interação com outra matéria fluirá em infinitos matizes, assumindo múltiplas configurações transitórias. Assim, o ser se afirma em infinitas metamorfoses, tanto na *geração*, quanto na *destruição*. O múltiplo não constitui, portanto, qualquer expiação de injustiças, qualquer castigo, mas, pelo contrário, constitui a mais espontânea *afirmação do acaso*. Um divino jogo dionisíaco. Um inocente deus-criança entretido

³³⁵ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p.19.

³³⁶ F. NIETZSCHE, *apud* W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 76.

³³⁷ M. HEIDEGGER, *apud* W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 76

com seus brinquedos divinos. O múltiplo é a mais pura justiça, não como absoluto equilíbrio de forças, mas como afirmação da *inocência do acaso* em devir diferencial múltiplo. A justiça como *instinto de jogo*, como *inocência do acaso*, libertando o devir da carga do passado e da conta impagável das injustiças acumuladas que projetam vinganças e incriminam o futuro. “É o instinto do jogo sempre despertado que cria novos mundos”.³³⁸

Zaratustra se encanta com a conquista da pureza celeste, um céu sem *teias de aranha da razão*, sem *dúbias e incertas e hesitantes nuvens que passam*. Diante deste céu transparente ele se maravilha com a certeza de que não existe *nenhuma eterna aranha* tecendo causalidades necessárias e compensando injustiças com culpas, vinganças e ressentimentos. Foi assim, *aprendendo a subir acima de si mesmo*, até os mais transparentes céus, que Zaratustra aprendeu com este céu a *sorrir desanuviado*. “A sorrir desanuviados para baixo, com olhos luminosos e desde imensas distâncias, quando, debaixo de nós, constrição, finalidade e culpa fumegam como névoa de chuva.”³³⁹ Pois ele aprendeu, enfim que: “Acima de todas as coisas está o céu acaso, o céu inocência, o céu causalidade, o céu arrojo”.³⁴⁰ E, assim, inspirado por um céu absolutamente puro, transparente e inocente, ele anuncia ainda: “Por acaso – esta é a mais antiga nobreza do mundo; e foi ela que eu devolvi a todas as coisas, eu as libertei da sua escravidão à finalidade.”³⁴¹

Este céu se converte, por fim, em *salão de dança para divinos acasos* e em *divina mesa para divinos dados e jogadores de dados*.³⁴² Celebra-se, aqui, um feliz encontro de Nietzsche com os físicos antigos e, sobretudo, com Demócrito.³⁴³ Pois, para quem vive sob um tal céu, não tem lance de dados que lhe seja desfavorável. Como não existe aposta prévia, como não existe finalidade a ser atingida e como tampouco existe disputa com outros jogadores, qualquer

³³⁸ HERÁCLITO, *apud* G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p.20.

³³⁹ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 172: KGW VI 1, 203-4.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 173: KGW VI 1, 205

³⁴¹ *Ibid.*, p. 173: KGW VI 1, 205

³⁴² Cf. *Ibid.*, p. 174: KGW VI 1, 205.

³⁴³ Cf. R. SAFRANSKI, *Nietzsche: Biografia de uma Tragédia* p. 136s.

resultado será afirmado como a mais pura justiça. Só perde o *mau jogador*, aquele que aposta, que estabelece finalidades, que seleciona previamente *o que é bom e ruim para a vida*. Este não se dispõe, não se abre ao acaso e fica “emburrado” e de má vontade por ter que correr o risco ou por ter o lance lhe sido desfavorável. E, via de regra o será, pois, em se tratando da existência humana, o que seria um lance plenamente favorável? Não encontram, tais apostadores, sempre, motivos para queixas, lamúrias, invejas e ressentimentos? Por acaso tais ressentimentos não os dominam desde sempre, estragando com antecedência qualquer resultado? E, enquanto rolam em seus leitos, estes eternos cansados e queixosos, se deterioram os frutos e presentes que o acaso lhes oferece generosamente com o sol nascente.³⁴⁴

Mas o que Nietzsche propõe, então, é resignação, é a passiva aceitação do destino? Não, certamente que não! O que ele propõe é “amor fati”, é amar o próprio destino como presente generoso do *céu acaso*, do *céu inocência*. O destino como dádiva plena que jamais se compara para verificar se é mais ou menos favorável que outros, se porta injustiças maiores ou menores; pois, apenas quando plenamente afirmado é que se revela toda sua verdade. O que mais importa não é gozar de um destino favorável, mas extrair dele toda verdade e beleza que pode revelar. Como escreve Nietzsche em *Gaia Ciência*, ao saudar um novo ano:

Que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como é belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero acusar nem mesmo os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!³⁴⁵

Dizer sim à vida e ao que ela oferece, revelar a verdade e a beleza de cada fatalidade e deixar vir cada dor e cada alegria na sua plena e justa medida. Não mais representadas

³⁴⁴ Cf. F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 326: KGW VI 1, 401.

³⁴⁵ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 276, p. 187-8.

abstratamente numa projeção infinita, mas vistas como os contrastes que matizam a existência com múltiplos contrapontos de prazer e dor, de alegria e sofrimento. No entanto, absolutamente finitos e transitórios, conforme já ensinava Epicuro.

O trágico é, portanto, fundamentalmente alegria. Alegria da afirmação múltipla, a alegria de descobrir em cada coisa as razões pelas quais ela merece ser afirmada. Alegria restrita, parcial e perspectivista e, por isso, múltipla e plural. Para Deleuze, em Nietzsche, o trágico é descoberto e afirmado, sobretudo, como *fenômeno estético* e não mais, meramente, moralizante ou catártico. Para ele: o “trágico designa a forma estética da alegria (...). O que é trágico é a alegria. Mas isto quer dizer que a tragédia é imediatamente alegre”, (NF, 14) em especial, quando ela supera suas funções utilitárias de *sublimação moral e purgação catártica*, funções *reativas* da tragédia identificadas por Aristóteles e, ainda, resgatadas por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. Como afirmação múltipla, a tragédia se revela profundamente fecunda e criadora, constituindo mesmo, conforme Deleuze, uma *ética da alegria*.

O heróico deve preponderar na expressão trágica. O sentido fundamental da tragédia é a afirmação do herói, suas virtudes, sua coragem, seu gozo e seu sofrimento. E o herói trágico nietzscheano afirma a alegria, a leveza, a dança, o riso, etc., revelando-se nele, com isso, os traços de Dioniso, este “deus das mil alegrias (Polygethes)”³⁴⁶

Por sua ação de ruptura das categorias morais e religiosas, a que está sujeito o cidadão comum, o herói trágico não está sujeito ao *pecado* e à *infâmia*.³⁴⁷ Ele se coloca, por esta ação de ruptura, acima de *toda lei* e de *toda ordem natural*, mas, justamente por causa desta ação, *funda um novo mundo*. Através de sua ação, ao mesmo tempo *temerária* e *impetuosa*, o herói trágico desafia o destino e, via de regra, deve pagar por sua *hybris* (desmesura). No entanto, para além do

³⁴⁶ G. DELEUZE, Nietzsche e a Filosofia, p. 15.

³⁴⁷ O. GIACÓIA Jr, *O Édipo e a Tragédia em Freud e Nietzsche*, (mimeo, p. 12)

sofrimento que se segue como contrapartida a esta irreverência, o herói trágico exerce a nobre função de ruptura e cria em sua volta novas disposições interpretativas e valorativas.

Conforme analisa Giacóia, “do ponto de vista do artista (Sófocles), não existe pecado no drama de Édipo”.³⁴⁸ E não há pecado porque o herói já não está sujeito à ordem moral com a qual rompe, transgredindo-a. Contudo, não é qualquer transgressão que constitui um ato heróico. Poderíamos talvez inferir, aqui, que tal como o poeta goza de liberdade para inovar a linguagem, mesmo nem sempre sendo bem sucedido em suas tentativas, também o herói teria liberdade de transgressão da ordem moral e natural, mas o que vai fazer dele um mero transgressor ou um herói será a importância que o seu aprendizado ou a sua ação terá para o futuro do seu povo ou da humanidade.

Contudo, ele não deixa de sofrer as conseqüências do seu ato e uma forma de reconhecer o herói trágico é, justamente, a *coragem* de enfrentar seu destino sem tentar se furtar a nenhuma das conseqüências que seus atos envolvem. Assim, ao romper com categorias humanas, ele se submete ao julgamento dos deuses e às leis do destino. Submetendo-se ao destino e ao sofrimento, como conseqüência inexorável da “hybris” deflagrada, o herói trágico “... encarna a potência inefável de irradiar, a partir do seu abismo de sofrimento, uma serena e mágica aura de bênçãos, que se espraia por tudo que o cerca, perdurando mesmo muito tempo depois de sua morte”.³⁴⁹ Uma iluminação que rompe com as categorias restritivas da moral e da religião e afirma novas diferenças e cria novos mundos, novos horizontes valorativos e interpretativos. A transgressão heróica constitui, assim, um meio de conquista ao direito de novas criações.

Mas, não seria, justamente nesta *irradiação mágica* que o próprio Nietzsche teria sentido mais tarde um *indecoroso cheiro de hegelianismo*? É o que Deleuze identifica como o *elemento*

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 12.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 13.

suprapessoal, ou seja, uma síntese que acompanhando o *elemento afirmador* acaba preponderando e reconciliando as diferenças. Para ele: “Sob a influência de Schopenhauer e de Wagner, a afirmação da vida só é concebida ainda pela dissolução do sofrimento no seio do universal e de um prazer que ultrapassa o indivíduo”.³⁵⁰ Se fosse o caso de contrapor Nietzsche a ele mesmo, poderíamos afirmar que esta poderia ser a exaltação estética do *último homem* assumindo uma figura heróica que plenifica seus valores nesta perspectiva individualista universalizada.

Nestas contradições que, como vimos, foram reconhecidas pelo próprio Nietzsche, verifica-se, portanto, uma clara evolução do seu pensamento. A solução numa exaltação estética impessoal dos feitos heróicos individuais vai se transformar na diferença aberta da afirmação radical dos antagonismos, sustentada nesta abertura. Esta superação se efetiva na figura emblemática do *além-homem* em que o homem não é, simplesmente, universalizado num modelo de plenitude, mas relançado em estado-de-arte, em estado de absoluto inacabamento. E, para tal, é necessário, antes ainda, exacerbar os contrastes da condição humana. Pois:

No homem estão reunidos criatura e criador: no homem há matéria, fragmento, abundância, argila, lodo, sem sentido, caos; porém há no homem também criador, escultor, dureza de martelo espectador divino e sétimo dia – compreendeis esta oposição?³⁵¹

E, conforme comenta Giacóia: “É na tensão fecunda engendrada por este antagonismo e oposição que se enraíza todo crescimento, toda elevação, toda grandeza humana até aqui existente na história”.³⁵² Para que o *além-homem* possa nascer são necessárias novas *metas*, metas mais elevadas que criem novas distâncias para si mesmo e lancem o homem para além dele mesmo. Faz-se necessária uma nova potência para “o grande desprezo em relação a tudo que é

³⁵⁰ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 11.

³⁵¹ F. NIETZSCHE, *apud* O. GIACÓIA Jr, *O último homem e a técnica moderna*, p. 42.

³⁵² O. GIACÓIA Jr, *O último homem e a técnica moderna*, p. 42.

fragmento, excesso, superfície e inautenticidade”,³⁵³ em relação ao, *homem existente até aqui*, ao pretensiosamente auto-intitulado: *último homem* em pessoa.

O pensamento trágico, para Deleuze, deve superar o niilismo e suas formas: a má consciência, o ressentimento, o ideal ascético, etc., ou seja, tudo que deprecia a existência e põe-se a julgá-la, pretendendo exercer controle sobre ela e, no fundo, vingar-se dela. Assim, o niilismo, *o instinto de vingança*, tornou-se o próprio “sentido da história” ocidental, o seu *elemento genealógico* e o pressuposto de toda metafísica que cria um *lado de lá*, apenas para melhor depreciar o *lado de cá*.³⁵⁴ Conforme Deleuze: “Devemos compreender que o instinto de vingança é o elemento genealógico de *nosso* pensamento, o princípio transcendental de *nossa* maneira de pensar. [Pois], (...) nem mesmo sabemos o que seria um homem desprovido de ressentimento.”³⁵⁵

Conforme Deleuze, a tarefa que Nietzsche estabelece consiste em “... liberar o pensamento do niilismo e de suas formas”.³⁵⁶ Tal tarefa consiste numa verdadeira *transmutação* do próprio elemento genealógico. Onde vigora o *instinto de vingança*, o conhecimento se afirma julgando, controlando e culpando a vida. A vontade e os impulsos são sempre suspeitos *a priori*, devendo ser reprimidos limitados, refreados, em suma, controlados. Mas controlados por quem? A partir de Sócrates, controlados por uma razão que se coloca fora, acima e contra a vida.

Para afirmar a vida e desenvolver um pensamento capaz de expulsar toda negatividade, há que se libertar, primeiro, o libertador, ou seja, a vontade. Pois, nas palavras de Zaratustra: “Vontade, é assim que se chama o libertador e o mensageiro da alegria”³⁵⁷ E é esta a tarefa que se apresenta ao *pensamento trágico*, o pensamento da inocência resgatada. Resgatada, não

³⁵³ O. GIACÓIA Jr, *O último homem e a técnica moderna*, p. 43.

³⁵⁴ Cf. F. NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, p. 19 e *Crepúsculo dos ídolos*, p. 104.

³⁵⁵ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 29.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 29.

³⁵⁷ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 151: KGW VI 1, 175.

mediante um retorno a uma consciência ingênua e pré-niilista, mas mediante a superação do niilismo e a renúncia a toda vontade de controle e julgamento da vida. Plena, alegre e criativa afirmação da vida. Nas palavras de Deleuze, interpretando Nietzsche: “... o que era o trágico: trágico = alegre. Outra maneira de colocar a grande equação: querer = criar”.³⁵⁸ Na livre criação a vontade se afirma, já não fazendo se representar por leis e normas abstratas e gerais, mas na efetividade prática. A partir daí, já não é possível viver sem criar, pois é na criação que a vida *se torna o que é*, se efetiva.

E é por isso, também, que a vontade já não pode ficar refém da moral que estabelece, a priori, o que é bom ou ruim para a vida, pois onde quer que haja bem e mal *incondicionados*, já não pode haver criação e, sobretudo, criação de valores, criação ética. Sendo assim, a ética trágica se afirma, necessariamente, para além da moral, “... 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”.³⁵⁹ Ou nas palavras de Orlandi: “O pensamento afirmativo é trágico porque, a rigor, trágica é a própria afirmação, esta qualidade da vontade de potência.”³⁶⁰

Querer, afirmar, negar, etc. constituem operadores valorativos, portadores de um diferencial de potência e, portanto, de uma *desmedida*, de uma *injustiça*, de uma potência trágica. O equilíbrio, a harmonia, a justiça residem na múltipla afirmação das diferenças, ou seja, na diversidade livre, ampla e intensamente afirmada. O equilíbrio trágico é sempre um *equilíbrio-em-movimento* e consiste em reunir e afirmar o acaso e o múltiplo em contínuo processo de devir diferencial. Portanto, não submete a vida nem à necessidade causal, nem ao controle de um *ser estático* que ficaria, necessariamente, refém de um único e infinito remoer de ressentimentos,

³⁵⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 30.

³⁵⁹ G. DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 30.

³⁶⁰ L.B.L. ORLANDI, *Marginado a leitura deleuziana do trágico em Nietzsche*, p. 17

vinganças e dissolução de diferenças na busca de um equilíbrio absoluto e definitivo que só poderá se consumir em projeções metafísicas.

A arte consiste, para Nietzsche, da necessidade de perfeição, de plenitude e da intensificação das forças na realização deste objetivo. Nas suas palavras: “Este *ter-de-transformar* as coisas em algo perfeito é – arte”.³⁶¹ Isto alcança uma dimensão ainda mais profunda quando a arte é aplicada a objetivos éticos, quando a obra passa a ser o próprio autor. É certo que toda arte tem uma dimensão reflexiva, ou seja, mesmo quando parece inteiramente voltado para um objeto, quando parece completamente tomado pelo embate com resistências objetivas, o artista jamais abandona a dimensão subjetiva. Pois, “Mesmo tudo que o homem neste estado não é converte-se para ele contudo num prazer em si; na arte o homem frui-se a si próprio como perfeição”.³⁶² Ele está sempre laborando uma expressão que pode, eventualmente, nem ser pessoal, mas que passa por um crivo simbólico próprio e, apenas, nesta condição, alcança o estatuto de arte. Neste sentido é sempre autoral porque dependente de um universo simbólico e de um estilo que vão se constituindo junto com a própria obra. Eventualmente, este universo simbólico, o estilo e mesmo uma obra alcançam dimensões coletivas, mas nem por isso deixam de ser autorais, ou seja, de ser a criação de uma expressão própria.

A medida de toda beleza é humana, “Só ele [o homem] concedeu ao mundo o dom da beleza, ai!, só que de uma beleza humana, demasiado humana...”³⁶³ Para Nietzsche, esta *ingenuidade* antropocêntrica constitui o *primeira verdade* de toda estética. A *segunda verdade* é que apenas a *degenerescência* humana é feia. Assim, ele estabelece os limites de todo *juízo estético*: trata-se de uma perspectiva estritamente antropocêntrica. No entanto, é este *juízo estético* que mobiliza o ânimo, a potência humana. “O seu sentimento de poder, a sua vontade de

³⁶¹ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 85.

³⁶² *Ibid.*, p. 85.

³⁶³ *Ibid.*, p. 93.

poder, o seu valor, o seu orgulho – tudo isso decresce com o feio, aumenta com o belo ...”³⁶⁴

Contra a *degenerescência do seu tipo* mobiliza-se “... o instinto mais profundo da espécie, (...) o ódio mais profundo que existe. É graças a esse ódio que a arte é profunda também ...”³⁶⁵ E é graças a este instinto que constitui o próprio fundamento de todo juízo estético, que a arte é inseparável da função ética, da função valorativa.

Seria possível uma arte sem finalidades? A arte, apenas, com finalidades nela mesma? A arte pura? A arte pela arte? Nietzsche se coloca estas questões e reconhece nesta busca uma rebeldia contra as *finalidades morais* que, muitas vezes, dominam a arte. De modo tal que seria “... preferível nenhuma finalidade a uma finalidade moral!”³⁶⁶ No entanto, tal rebeldia deve necessariamente desembocar na negação de toda e qualquer finalidade para a arte? Ou, antes deveria se buscar metas mais nobres, mais elevadas, também para a arte? E fazer da própria arte uma arte superior, uma arte para além da moral, *para além de bem e mal*? Mas, não tendo mais a moral para lhe estabelecer finalidades, a que finalidades servirá a arte? Não ficará ela, assim, restrita a experimentações técnicas e estilísticas?

No entanto, como psicólogo, Nietzsche pergunta, ainda:

O que faz toda a arte?, não exalta?, não glorifica?, não seleciona?, não destaca? Com tudo isso *fortalece* ou *debilita* certas valorizações ... (...) Tende o seu [do artista] instinto básico para a arte, ou tende antes para o significado da arte, para *a vida*?, para um *ideal de vida*?³⁶⁷

Nesta abertura diferencial em que o próprio *instinto do artista* projeta suas metas mais elevadas é que se estabelecem as finalidades, os objetivos da arte. Não *finalidades gerais* para uma *arte em geral*, mas cada caso afirmando sua própria diferença, suas próprias metas, suas próprias *finalidades*, seu modo próprio de inserção e afirmação da vida. Somente assim, a arte

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 94.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 97.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 97.

assume sua função de *grande estimulante da vida* e, como tal, já não pode ser considerada como *desprovida de finalidade, de meta*.

Nietzsche reconhece também que a arte não está apenas a serviço da beleza, visto que “... sublinha também muitas coisas feias, duras, problemáticas da vida”.³⁶⁸ Estaria, com isso, conforme Schopenhauer entendeu a utilidade da tragédia, pretendendo “dispor à resignação” ou “libertar se da vontade?”³⁶⁹ Esta, porém, é a perspectiva do pessimismo, conforme, também, já denunciara Nietzsche. A verdade da arte não reside, portanto, na revelação da beleza e tampouco na fidelidade da representação da realidade ou mesmo da vida. A veracidade da arte está no seu poder de intensificação das forças vitais. Os poetas, como Zaratustra, “mentem demais” mas mesmo suas mentiras podem ter veracidade na medida em que intensificam a vida. E conforme ainda em *Além de Bem e Mal* §4: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele (...). A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida”.³⁷⁰

Müller-Lauter também destaca este critério de verdade no pensamento de Nietzsche, quando afirma:

... nos deu ele próprio um critério para aquilo que ele entende por verdade. Ele assenta na intensificação do poder (Machtsteigerung). Sob este critério fica colocada a “infinita interpretabilidade (Ausdeutbarkeit) do mundo”. Nele deve fazer prova de si “toda interpretação (Ausdeutung) como sintoma de crescimento o de declínio”. Se uma explicação (Deutung) serve à intensificação do poder, então ela é, no mencionado sentido, mais verdadeira do que aquelas que simplesmente conservam a vida ...³⁷¹

O próprio artista trágico, tal como o herói trágico, se revela justamente na coragem “... frente ao terrível e ao problemático”.³⁷² Tal *estado* constitui, mesmo, “... uma aspiração elevada;

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 97.

³⁶⁹ SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e Representação*, apud *Ibid.*, p. 97.

³⁷⁰ F. NIETZSCHE, *Além de bem e mal* §4, apud R. MACHADO, *Zaratustra, tragédia nietzscheana*. p.152.

³⁷¹ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 126-7.

³⁷² F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 98.

quem o conhece venera-o com as máximas honras”.³⁷³ A coragem, a *bravura* em enfrentar uma situação de perigo, de risco, *um infortúnio sublime*, em expor a feiúra e a degenerescência, não para suscitar a resignação, o nojo e o medo, mas para provocar a *alma guerreira* e exaltar a existência através da própria tragédia, do próprio sofrimento. Na tragédia o artista se revela, assim, também um herói trágico ao enfrentar a feiúra, a degenerescência e o sofrimento e fazer destes aspectos da realidade, meios de afirmação da vida. A vida afirmada para além do conforto, da paz, da felicidade, da beleza, etc. A vida enaltecida na crueza dos antagonismos, em plena efervescência de problemas e contrastes, tal é a afirmação suprema do trágico, a *afirmação dionisíaca*. Ele não tem medo de cores fortes, antes, prefere-as, pois são elas que lhe possibilitarão os mais vigorosos contrastes, as mais profundas ressonâncias.

A “dor como estimulante da vida”, como uma forma de *embriaguez* e “intensificação das forças”. O herói trágico não busca atrair compaixão pelo sofrimento. Pois ele sabe que: “Para que exista o prazer de criar, para que a vontade de vida se afirme eternamente a si mesma, *tem de existir também eternamente o ‘tormento da parturiente’*”³⁷⁴ Por isso “... a *dor* é sagrada; as ‘dores de parto’ santificam a dor enquanto tal, - todo devir e crescer, tudo que é garantia de futuro *implica dor* ...”³⁷⁵ É claro que já não se trata da dor expiatória ou de compensação de injustiças desta ou de outras vidas, mas da dor como forma de excitação da sensibilidade, como meio de despertar o corpo e intensificar a vivacidade das forças. A dor já não como um fenômeno moral, mas como *embriaguez orgíaca*, suscitando “... um transbordante sentimento de vida e força”.³⁷⁶

Esta perspectiva do trágico rompe com antigas e novas interpretações. Rompe com a leitura aristotélica que, conforme vimos acima, via no trágico apenas utilidade catártica. Rompe

³⁷³ *Ibid.*, p. 98

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 136.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 136.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 136.

também com a leitura niilista de Schopenhauer que via na tragédia uma moral da resignação e uma prova do pessimismo helênico e rompe inclusive com a perspectiva nietzscheana apresentada em *O Nascimento da Tragédia*. Para o Nietzsche do *Crepúsculo dos Ídolos*, o trágico dionisíaco consiste num “dizer sim à vida mesmo nos seus problemas mais estranhos e árduos; a vontade de vida, regozijando-se da sua inesgotabilidade no *sacrifício* em que lhe são imolados os seus mais elevados representantes” e nisto não encontrar senão a certeza de “*sermos nós próprios* o eterno prazer do devir – esse prazer que inclui em si também o *prazer do aniquilamento...*”,³⁷⁷ o prazer dionisíaco do *eterno retorno*, que aniquila todas as injustiças e desmedidas, e restaurando, assim, a inocência do devir e do acaso.

Enfim, ao nos propormos, aqui, a vislumbrar uma ética *do ponto de vista da arte*, reconhecemos também que se trata de uma abordagem, como é próprio, aliás, de toda e qualquer perspectiva, limitada, precária, transitória e restrita. A perspectiva da arte trágica afirma a aparência, mas não em detrimento da essência; afirma, apenas, a inocência da aparência, diante das acusações dos fundamentalismos essencialistas. Como afirma igualmente a inocência da transitoriedade, do devir e do acaso, sem negar a relatividade das permanências e a necessidade do acaso. A perspectiva da arte não opera por contraposições simples, do tipo falso/verdadeiro, em que uma afirmação só é possível em detrimento de outra.

A perspectiva trágica é de afirmação múltipla, com os antagonismos se afirmando mutuamente, e suscitando, assim, a proliferação de novos sentidos e arranjos nestes encontros. Quanto mais intensas as forças que se encontram, seja em antagonismos mantidos abertos ou em arranjos transitórios, mais fortes e expressivas as composições que daí podem derivar. Tal intensificação não se reflete apenas nas alianças e composições, ou seja, na distribuição das forças estabelecidas, mas, principalmente, no despertar das potências inibidas e recalcadas e na

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 137.

geração de novas potências e valores. Pois, trata-se, sobretudo, de afirmar a liberdade e a *vontade criadora*, também no âmbito ético, no âmbito dos valores.

Para tanto já não basta assegurar uma ética que afirme o ponto de vista da arte. Faz-se necessária, também, uma arte capaz de assegurar o ponto de vista da vida, conforme também já propunha Nietzsche no prefácio tardio e crítico à sua obra: *O Nascimento da Tragédia*; onde afirma ter ousado “*ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte com a da vida...*”³⁷⁸ E ainda, ter se defrontado com a “... questão mais difícil! O que significa, vista sob a ótica da *vida* – a moral?”³⁷⁹ Portanto, a vida se afirma criando e recriando-se continuamente para além da moral, e novas perspectivas e disposições valorativas terão sentido na medida em que servirem a tal propósito. A perspectiva trágica assume o ponto de vista da vida com todos os seus antagonismos e antíteses, sem tentar justificá-las e reconciliá-las, antes ainda, buscando afirmá-las para que revelem, na plenitude das suas forças, toda verdade das diferenças. É neste horizonte que permanece aberta a “tremenda tarefa da *transvaloração* [de todos os valores]”.³⁸⁰

³⁷⁸ F. NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, p. 15.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 18.

³⁸⁰ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 100.

**VII - Auto-obediência, Hierarquia, Nobreza e Amizade:
a busca de auto-suficiência na escuta interpretativa da própria natureza**

Bitte

Ich kenne mancher Menchen Sinn
Und weiss nicht, wer ich selber bin!
Mein Auge ist mir viel zu nab –
Ich bin nicht, was ich seh und sah.
Ich wollte mir schon besser nützen,
Könn't ich mir selber ferner sitzen,
Zwar nicht so ferne wie mein Feind!
Zu fern sitzt schon der nächste Freund –
Doch zwischen dem und mir die Mitte!
Errathet ihr, um was ich bitte? ³⁸¹
(F.Nietzsche, *A Gaia Ciência*, p. 28 e 29)

A criação ético-estética de valores práticos e simbólicos requer a *construção de uma alma coletiva* capaz de compor os mais amplos e antagônicos *impulsos e afetos*.³⁸² Tal arte envolve *mandar e obedecer*, mediante a hierarquização de vontades, tanto no âmbito individual quanto coletivo. Como se viabiliza tal arte? E mais que isso, será possível conjugar tal arte com

³⁸¹ **Pedido**

Conheço o espírito de muitos homens /Mas não sei quem sou eu mesmo! /Meu olhar é demasiado próximo de mim - /Não sou o que vejo e o que vi. /Eu seria de maior proveito para mim /Se de mim pudesse estar mais longe. /Não tão distante quanto meu inimigo, claro! /Já o amigo mais próximo está longe demais - /Mas entre nós dois há o meio caminho! /Adivinham vocês o meu pedido?

³⁸² Cf. F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 12, p. 18-9.

liberdade e criação de valores? Nas composições humanas de *fragmentos* esparsos, este processo se dá espontaneamente ou constitui uma tarefa? A quem cabe realizar tal tarefa? E como alguém torna-se capaz dela?

Zaratustra afirma em *De velhas e novas tábuas*, §4:

Wer sich nicht **befehlen** kann, der soll **gehörchen**. Und mancher *kann* sich **befehlen**, aber da **fehlt** noch viel, dass er sich auch **gehörche!**³⁸³

(Quem não *pode* **mandar** em si mesmo deve **obedecer**. E há quem *possa* **mandar** em si mesmo, mas lhe **falta** muito ainda, para que também **obedeça** a si mesmo!)

A articulação dos verbos *mandar* (befehlen) e *obedecer* (gehörchen) não envolve, necessariamente, uma contradição numa relação de exclusão mútua, conforme evidencia Nietzsche nestas palavras de Zaratustra. As diferenças entre estes conceitos são, em alguns aspectos, bastante sutis, revelando inclusive uma profunda interdependência.

Uma breve digressão etimológica dos termos empregados pelo autor, talvez possa nos auxiliar nesta análise. Em primeiro lugar o termo *mandar* (befehlen), conforme o autor destaca, com a aproximação que faz com o verbo *faltar* (fehlen), que tem a mesma raiz; envolve uma deficiência, uma falta. Sendo assim, o *mandar* se faria necessário em função de uma deficiência, em função de uma incapacidade de determinação própria da vontade. A plenitude do ser envolve, neste sentido, auto-determinação da vontade, tendo como condição necessária a *plena sujeição própria*. Condição necessária, mas não suficiente, visto que, também este auto-domínio apresenta ainda uma falta, uma vez que, tal auto-comando pode dar-se ainda em *obediência* a uma vontade heterônoma incorporada. Uma tal falta poderia ser superada, conforme sugestão do autor, por uma certa capacidade de *auto-obediência*. A análise desta auto-obediência nos levará, por sua

³⁸³ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 205: KGW VI 1, 246. (grifos nossos).

vez, a labirintos ainda mais profundos da linguagem e das raízes do pensamento que nela se revelam.

Com efeito, o verbo “gehörchen” (obedecer) apresenta a mesma radical semântica de “horchen” (escutar) e “hören” (ouvir). Sendo assim, pode se inferir que a auto-obediência envolve também uma certa capacidade de *escutar a si mesmo*. Uma capacidade de escuta da própria natureza, ou seja, uma auto-suficiência de interpretação (escuta) da própria natureza. Quando alguém apresenta auto-suficiência interpretativa e capacidade de comando próprio, não há necessidade de que outrem interprete a natureza para ele, determinando, nesta *escuta interpretativa*, o que ela é e, conseqüentemente, o que ela *pode e deve* ser. Além disso, cada interpretação é única, ainda que se trate da re-interpretação de um modo de interpretar que tenha se transformado em padrão, ou seja, em um modo de representação. Porém, o fato de ser única, com sutis variâncias mais ou menos autorais, não significa que constitua a plena expressão de si. Tal expressão é uma conquista que requer uma maestria longa e lentamente maturada e que torne o indivíduo capaz de “... poder também *dizer sim a si mesmo*”.³⁸⁴

Talvez possamos associar a isto uma distinção entre o âmbito da moralidade e o âmbito da criação ética, tal como já desenvolvemos esta distinção até aqui. Com efeito, a moralidade busca fundar determinações recíprocas de controle e mando que alcançam sua efetividade plena no auto-domínio, ou seja, na capacidade de controle e vontade coletiva quando incorporados e assumidos pelo indivíduo como próprios. Isto, mesmo, e talvez, principalmente, quando vertido num imperativo categórico puramente formal e supostamente neutro ou impessoal. Esta suposta neutralidade impessoal manifesta a vontade comum ao grupo na forma de um *inconsciente coletivo*, determinando o inconsciente individual e laborando, assim, esta conveniência mútua do

³⁸⁴ F. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral II* §3, p. 50.

individual e do coletivo na “feliz coincidência” do *sensu comum* que, por isso mesmo, é também dito nos discursos gregários: *o bom sensu*.

Com isso, porém, o sensu livre, independente e discordante é, automaticamente, enquadrado como mau, visto que impede o consenso e a determinação de uma vontade comum única. Este modo de pensamento e determinação da vontade tende a relegar todo pensamento crítico, diferencial e criativo à negatividade. Nesta perspectiva, a idéia de criação ética constitui o mais puro absurdo, visto que o próprio fato de se considerar os parâmetros de bem e mal como sujeitos aos dinamismos da criação humana revela a sua relatividade e a impossibilidade de fundação última.

Zaratustra afirma, no entanto, também em *De velhas e novas tábuas*, § 2:

Esta soneira [antigo consenso acerca de bem e mal] espantei ao ensinar: o que é bem e mal *isto ainda ninguém sabe* – a não ser o criador!

- Mas é ele que cria a meta para os homens e dá à terra o seu sentido e o seu porvir: apenas ele determina que algo seja bom ou mau.³⁸⁵

O *criador de bem e mal cria o sentido e o porvir da terra e as metas humanas*. Trata-se, no entanto, para Nietzsche, não de um criador divino e transcendental e nem de uma obra que possa ser confiada à humanidade em geral, mas que cabe a *quem pode criar*, ou seja, quem está *vivo e acordado* e participando ativamente do acontecimento humano, mas imbuído da perspectiva do *além-homem*. É neste sentido que o *além-homem cria o sentido da terra*. Esta é uma tarefa para o indivíduo soberano, ou seja, para “... o indivíduo que se emancipou da reverência heterônoma à autoridade sagrada dos costumes, ao esquema praxiológico vigente *para todos*”.³⁸⁶

³⁸⁵ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 202: KGW VI 1, 242-3.

³⁸⁶ O. GIACÓIA Jr, *O indivíduo soberano e o indivíduo moral*, p.16.

Poder mandar não é, ainda, determinar o que é bem e mal. Pois *poder mandar* remete, sempre ainda, a uma *obediência*, à sujeição a um poder superior do qual deriva tal direito e poder. E, ainda que se *obedeça a si mesmo*, isto tampouco constituir fundamento de poder absoluto. Pois a *natureza do si mesmo* é, também, já sempre, interpretação, no sentido mesmo de que o indivíduo constitui já uma interpretação mais ou menos própria da natureza humana, não apenas no nível da representação lógica, mas também no sentido ontológico. Tal interpretação se constitui numa expressão única do humano que vai sendo composta, de forma mais ou menos autônoma, com as infinitas incógnitas de devir diferencial que a cada instante se apresentam ao indivíduo. Sendo que, para além das possibilidades dadas, há sempre também a possibilidade de criar novos modos de expressão, ainda não disponíveis de imediato.

Na interpretação nietzscheana, o nivelamento recíproco por meio das morais igualitárias, ou seja, cristã, democrática, socialista, anarquista, liberal, etc., derivariam em mera mediocrização, se já não constituíssem a própria condição para o advento do *além-homem*. Neste sentido, também, o autodomínio através da moral é apenas um meio para a criação ética que deve se efetivar na sempre latente *transvaloração de todos os valores* e jamais constitui um fim em si. Portanto a criação ética exige independência da função moral de regulação coletiva. Exige *auto-suficiência de escuta interpretativa da própria natureza* e capacidade de criar metas e valores próprios em obediência a esta interpretação. Ela, portanto, se torna possível somente *para além de bem e mal*, ou seja, mediante a superação dos parâmetros restritivos da normatização moral.

Também Heidegger analisa as ressonâncias etimológicas do verbo *hören* (ouvir), fazendo suas próprias associações, conforme veremos:

Immer geht die Unverborgenheit dessen, was ist, auf einem Weg des Entbergens. Immer durchwaltet den Menschen das Geschick der Entbergung. Aber es ist nie das Verhängnis eines Zwanges. Denn der Mensch

wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes **gehört** und so ein **Hörender** wird, nicht aber ein **Höriger**.³⁸⁷

(O descobrimento do que é passa sempre por um caminho do desabrigar. Sempre [faz] predominar nos homens **o destino do desabrigar**. Nunca é, porém, a **fatalidade de uma coação**. Pois o homem se torna livre justamente apenas na medida em que **pertence** ao domínio do destino e assim se torna um **ouvinte**, mas não um **servo**.)

A liberdade humana depende, portanto, para Heidegger, da capacidade de se tornar um atento ouvinte do destino (Geschickes) e, a partir dessa escuta, assumir sua pertença (gehören) ao domínio (Bereich) do destino. Para ele, apenas uma atenta escuta das determinações históricas do destino pode viabilizar uma inserção autêntica e livre, evitando a submissão servil (Höriger) ao seu domínio.

Para além de Heidegger, porém problematizando a afirmação de que o *destino do desabrigar não constitui nunca a fatalidade de uma coação*, cabe certamente perguntar: porquê e em que sentido? Ora, o termo destino (Geschick) envolve já sempre um *mando*, conforme revela sua raiz: o verbo schicken (mandar, enviar, remeter). O próprio autor faz esta associação no parágrafo anterior à citação acima, onde afirma: “A armação é um *mando* (Schickung) do *destino* (Geschickes), assim como todo modo do desabrigar”.³⁸⁸ No entanto, por que este *mando* não constituiria *uma coação*, considerando que a liberdade consistiria, para este autor, num *pertencimento ao domínio do destino*, e, conforme afirma também: “A essência da liberdade, *originariamente*, não está ordenada segundo a vontade, [e ainda:] (...) o que está oculto e sempre se oculta é o que liberta, isto é o mistério”?³⁸⁹

Conforme tais pressupostos, Heidegger, parece falar a partir da perspectiva de um profundo e prévio condicionamento mútuo que predisporia os entes a um *pertencimento conjunto*

³⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik (A questão da Técnica)*, p.74/75. (grifos nossos).

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 72/73.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 74/75.

ao destino, orquestrado de forma misteriosa e insondável pelo ser. Ora, mesmo que não se trate de uma coação arbitrária, o homem é solicitado por tal predisposição para uma função meramente contemplativa e apenas não será coagido como *servo do destino* na medida em que se tornar um ouvinte atento às determinações de tal condicionamento.

Esta, porém, não é a perspectiva do *criador* (Schaffender), do qual fala Nietzsche. Também para tal *criador*, o destino não constitui uma coação fatal, mas não o é na medida em que para ele o destino se revela na sua insondável multiplicidade. Na medida em que percebe que nele operam insondáveis e inumeráveis *mandos destinais* na forma de antigas coações e vontades que perpassam o momento presente e se projetam no futuro, conforme, por exemplo, a análise que ele faz da complexa *profundidade alemã* no §244 de *Além do Bem e do Mal*. O destino constitui, assim, um feixe complexo, emaranhado e contraditório de linhas virtuais que perpassam o acontecimento humano, comandando e ordenando atualizações na transitoriedade do *aqui e agora*.

Neste contexto, cabe a quem está *vivo e acordado* no instante transitório da decisão, criar e compor, com as linhas e impulsos que o afetam, seu próprio destino. É certo que esta seleção e composição requer, para ser verdadeira, um sentido próprio, desenvolvendo-se em consonância com uma sensibilidade também própria. Própria, no sentido de estar atenta e respeitando profundamente o gosto próprio e o jeito único de ser afetado que se manifesta e viabiliza no âmbito pessoal concreto, envolvendo um corpo próprio com nós e linhas afetivas que o circunstanciam e caracterizam de forma original e única. De acordo com este modo próprio de ser afetado, o indivíduo, movido por uma verdade intensiva, também própria, afirma continuidades e rupturas, atualizando certas linhas e abandonando ou rompendo com outras.

No entanto, para Heidegger, a liberdade em relação ao *destino técnico*, por exemplo, depende simplesmente de *pensar a essência*, ou seja, de uma *autonomia do pensamento*,

conforme afirma ainda alguns parágrafos abaixo: “Mas se pensamos a essência da técnica, então experimentamos a armação (Ge-stell) como um destino do desabrigar. Assim, já nos mantemos na liberdade do destino que de modo algum nos aprisiona numa coação apática...”³⁹⁰

Trata-se, enfim, de uma liberdade puramente contemplativa?

Conforme esta análise dos termos empregados por Heidegger, o destino constitui um comando do passado que se lança sobre o presente e o futuro, determinando-os. O homem teria, para ele, a alternativa de um *livre pertencimento*, mediante uma escuta atenta, ou de uma submissão inconsciente e servil ao destino. A diferença estaria apenas entre um pertencimento mais ou menos consciente e esclarecido ao mando inexorável do destino. Neste sentido o destino constitui o próprio âmbito da moralidade, tal como temos desenvolvido este conceito, ou seja, trata-se de um mando gregário que busca estabelecer uma determinação hegemônica do devir.

Cabe aqui certamente um alerta já lançado por Nietzsche em relação ao *imperativo categórico* kantiano. Em *Gaia Ciência*, no §335, ele afirma:

Seu julgamento ‘Isto está certo’ tem uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências. (...) Mas que você ouça este ou aquele juízo como voz da consciência, isto é, que sinta algo como certo, pode ser devido a que você nunca tenha meditado sobre si e tenha cegamente acolhido o que desde a infância lhe foi designado como certo; ou que o pão e as honras lhe tenham até hoje vindo justamente com o que você denomina seu dever – e você o tem por ‘certo’ porque lhe parece a sua própria ‘condição de existência’(...) quem ainda julga que ‘assim deveriam agir todos neste caso’, não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento: do contrário saberia que não há nem pode haver ações iguais, - que toda ação já realizada foi realizada de uma maneira única e irrecuperável, e que o mesmo se dará com toda ação futura (...) que toda ação contemplada ou reconsiderada, é e continua a ser algo impenetrável (...) que sem dúvida as nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores estão entre as mais poderosas alavancas da engrenagem de nossos atos, mas que em cada caso a lei de seu mecanismo é indemonstrável.³⁹¹

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 74/75.

³⁹¹ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 335, p. 222-4.

Nietzsche evidencia aqui a flagrante insuficiência do pensamento, restrito ao âmbito da representação, para dar conta das forças que mobilizam a ação. Estas se revelam apenas na efetividade da ação, sendo que, neste sentido, cada ato, quer seja ele derivado de padrões morais ou não, é também definitivo, único e pleno em si. O esclarecimento racional dos motivos que mobilizam a ação, certamente tem sua importância, mas é insuficiente para dar conta da ação e jamais poderia ter função substitutiva desta.

Na perspectiva nietzscheana, também, o destino jamais constitui uma determinação unitária, desdobrando-se numa múltipla e complexa caótica de devires diferenciais. O “amor fati” nietzscheano, envolve para além, da escuta atenta do próprio destino, um envolvimento intensivo que consiste, justamente, em *amar o destino*. Ora, quem ama não se mantém num repouso contemplativo e impassível, mas busca modos de interagir e criar, de transformar, de estabelecer novas metas e novos sentidos. E talvez esta distinção revele que ele não usa a expressão latina gratuitamente, visto a conotação marcadamente moral do termo alemão.

Amor fati é a perspectiva do criador, de quem não se ilude com um pertencimento repousante e passivo, ainda que esclarecido, ao *domínio do destino*. Pois, ainda que pudesse usufruir do repouso altivo de quem se sabe favorecido pela fortuna de um destino generoso, tal criador é lúcido o suficiente para saber que o destino é sempre traiçoeiro, justamente por que possui mil faces, justamente porque é múltiplo. Por isso também, não se conforma nunca à fatalidade de um destino desfavorável, visto que confia em seu poder de transformá-lo, selecionando vieses diferenciais de acordo com as metas e sentidos que projeta.

Para tal criador,

... 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 *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 ‘Vontade de Poder’.³⁹²

Para ele tampouco é permitido, ficar refém de um exaustivo *ranger de dentes contra o que foi*, ou seja, negando e buscando redimir o passado. Ele sabe que a melhor negação é a afirmação da diferença, a afirmação de um devir diferencial. O destino é mando, é herança que condiciona o devir individuante, mas cabe ao *criador* do próprio sentido selecionar e determinar o destino ao qual deve obedecer.

É evidente que não se trata nunca de escolher entre dois ou mais destinos definidos a priori nem de dispor arbitrariamente do próprio devir. O criador do próprio destino tem a percepção de que o modo mais efetivo de operar nele novos devires consiste em cultivar a própria sensibilidade, conforme ensina Nietzsche em *Gaia ciência*, no § 299, cujo título é: *O que devemos aprender com os artistas*. Ali, após propor um certo encantamento do mundo ou um condicionamento da própria sensibilidade que, talvez, os mais críticos chamem de bom grado de auto-engano, o autor acrescenta: “... tudo isto devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles. Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; *nós*, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas”.³⁹³

Assim, para interagir de forma criadora com o próprio destino, é fundamental cultivar os próprios modos de ser afetado, de perceber e de interpretar o acontecimento em que estamos envolvidos. Isto nos põem atentos aos mínimos detalhes, cuja imantação intensiva predispõem a *amar o destino (amor fati)*, mesmo com o que há nele de inexorável, imutável e inevitável.

Trata-se, no entanto, nos dois casos de *ouvir e escutar*, ou seja, de estar atento ao que se passa nesta *travessia*. Heidegger deriva dessa *escuta* um *livre pertencimento ao domínio do*

³⁹² F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos: Textos didáticos*, p. 21: KSA XII; 9(91), p. 383s.

³⁹³ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 299, p. 202.

destino e Nietzsche um *obedecer a si mesmo*. No entanto a quem se obedece ao obedecer a si mesmo?

A auto-obediência requer, portanto, uma auto-suficiência de criação ética, ou seja, a capacidade de criar para si mesmo seus próprios valores e sentidos. Não se trata, é claro, de criar a partir do nada, mas de compor seletivamente, arranjando *fragmentos* que, ao mesmo tempo em que condicionam e limitam tal criação, também a possibilitam, na medida em que abrem para a livre experimentação. O indivíduo jamais cria do nada, visto que a espécie é sua própria condição de possibilidade. O indivíduo só existe pela e na espécie, da mesma forma em que a espécie depende estreitamente do meio e da vida como um todo. Disso pode se derivar duas tarefas antagônicas, quais sejam: a) numa perspectiva gregária, o indivíduo deve submissão e obediência à espécie, sendo aqui onde a moral funda sua principal razão de ser e; b) o indivíduo deve superar em si a espécie, visto que ambos (espécie e indivíduo) resultam de uma série de rupturas criadoras.

No entanto, este conflito de interesses e perspectivas individuais e gregárias está muito mal posto nesta simples e grotesca contradição. A ruptura criadora, também se dá numa certa continuidade e em função de profundos impulsos e interesses da espécie. E, vice-versa, a função gregária constitui, também, importante estratégia de acúmulo de forças que irão propiciar o advento das individualidades extraordinárias, favorecendo, assim, toda espécie.

A tarefa de criação ética é, também, comum à espécie e ao indivíduo e depende de desenvolver a capacidade de criação de valores que se dá, por sua vez, mediante uma constante *transvaloração*. Pois, o indivíduo opera sempre uma herança coletiva que o transcende na dupla projeção temporal (passado e futuro) da espécie e mesmo da vida, da matéria e do espírito, enquanto dimensões inseparáveis de uma mesma realidade imanente. Tal criação, no entanto, se torna possível, apenas, no âmbito da cultura. Não no sentido de que se possa dispor

arbitrariamente desse processo, mas de que pode interferir e participar, de forma mais ou menos livre e ativa, operando nuanças diferenciais intensivas.

Trata-se, contudo, sempre de *mandar e obedecer*, ou melhor, talvez, de *mandar obedecendo*. Poder mandar, no entanto, parece justificar tudo e poucas vezes se perguntou a quem se obedecia para poder mandar. A lei natural, de cuja escuta interpretativa e fiel obediência dependia todo poder, parecia inscrita numa ordem insondável como *puro imperativo formal* ou como *ordem divina*, dada desde todo sempre e para toda eternidade. A marca registrada dessa lei que pode ser identificada em cada escama do dragão “tu deves” de Zaratustra ou nas estruturas genéticas da ciência moderna, tudo governa. O que não alcançava reconhecimento nesta representação já nem merecia viver e devia sucumbir como erro, como aberração, como monstruosidade.

Assim, podia mandar quem sabia interpretar a verdade dessa lei e melhor se condicionava a obedecê-la, quem fosse mais fiel ao senhor ou ao deus mais poderoso, visto que mais verdadeiro. O ser humano pouco se deu conta que nesta configuração configurava e condicionava também a própria natureza humana. Quanto mais abstrato e insondável em seus desígnios, mais poderoso o *senhor* a que se obedece. Esta lógica se desenvolveu na filosofia até atingir a pura formalidade de um *imperativo categórico*. Porém, “a *firmeza* do seu juízo moral poderia ser prova justamente de mesquinhez pessoal, de falta de personalidade, sua ‘força moral’ poderia nascer de sua teimosia – ou de sua incapacidade de ver novos ideais!”³⁹⁴

No entanto, Nietzsche, como psicólogo da cultura e como meticuloso e incansável genealogista da moral e da alma humana, identifica por trás desse *formalismo racional fundamentalista* nada mais que *vontade humana, demasiado humana* e, sobretudo, *mau gosto*, conforme afirma: “Deixemos essa tagarelice e esse mau gosto para os que nada têm a fazer senão

³⁹⁴ *Ibid.*, § 335, p. 223.

arrastar o passado um pouco mais adiante no tempo, e que nunca são eles mesmos presente”.³⁹⁵ Contudo, isto não constitui motivo, para ele, para que se despreze a vontade humana por essa presunção e temeridade em proveito de vontades e leis transcendentais ainda mais insondáveis. Pois é justamente esta frágil e sutil inflexão da natureza no homem que constitui seu operador diferencial, seu instrumento de participação no acontecimento em que está envolvido, participando, assim, do elemento estruturante que é *vontade de poder*. Isto, porém, requer a postura de quem afirma: “Nós *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”³⁹⁶

Aqui talvez já esteja latente o que se tornará mais explícito em escritos posteriores, ou seja, a articulação de um programa filosófico “... que visa defender a exceção *contra* a regra, criar, deliberada e experimentalmente, as condições propícias para o surgimento de uma nova aristocracia do espírito, que tomará corpo na figura dos novos filósofos, os espíritos livres, muito livres. Eles, justamente, seriam também os ‘fortes do futuro’”.³⁹⁷ Em *Além de Bem e Mal*, no § 257 Nietzsche afirma no que constitui talvez um dos seus textos mais polêmicos, não apenas na época em que foi escrito e quando se dirigia, numa polêmica generalizada, às vanguardas do pensamento político e social como: socialistas, anarquistas, liberais, republicanos, democratas, etc., mas até nossos dias, sempre que se coloca em questão os processos de hierarquização de vontades, tanto no âmbito individual quanto coletivo:

Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe,

³⁹⁵ *Ibid.*, § 335, p. 224.

³⁹⁶ *Ibid.*, § 335, p. 224.

³⁹⁷ O. GIACÓIA Jr, *O indivíduo soberano e o indivíduo moral*, p.23.

não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto-superação do homem’, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral.³⁹⁸

Nietzsche tem ciência, certamente, que, com esta defesa do que é nobre ou distinto (*vornehm*), não está empunhando uma bandeira da moda. Sabe que a aristocracia européia está em franca decadência e que com este texto e sua seqüência está cavando uma trincheira que será atacada de todos os lados. Por isso mesmo, seu texto, talvez, não se dirija a seus contemporâneos e conte apenas com eventuais aliados por décadas ou mesmo séculos. E a questão que se nos coloca de forma quase inevitável é: ponderando alguns termos que soam estridentes demais, para a, certamente justificável, censura que a polidez da linguagem contemporânea lançou sobre eles como, por exemplo, *escravidão*, *casta*, *súdito*, *instrumento*, etc.; o que é ainda hoje preciso conceder de lucidez a Nietzsche em relação a essas afirmações?

É certo, por exemplo, que a palavra *escravidão* repugna profundamente o nosso senso de dignidade, mas até que ponto avançamos no sentido de resolver esta mazela, como talvez quase unanimemente a qualifiquemos hoje? Para além da suscetibilidade e do estranhamento com o livre uso destes termos, hoje censurados, e ressalvados os usos diversos que têm nestas diferentes épocas, não persiste a exigência de ordenamento das relações para a viabilização de qualquer organização social?

Ou seja, mesmo com salários, leis trabalhistas e liberdade de escolher seu próprio senhor, nos cada vez mais raros casos em que isto é possível, não nos resta cada vez mais a percepção de que nos tornamos escravos de um *senhor* abstrato e intangível chamado mercado? E “... que toma o trabalho como medida de dignidade e grandeza humana, a idéia fixa do rendimento e a

³⁹⁸ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 257, p. 153.

obsessão do consumo como supremas referências de valor”.³⁹⁹ O mercado não se sistematiza em leis e regras que favorecem quem a elas se adapta e exclui constantemente quem lhes resiste?

Longe de nós pretender, com essas ponderações, amenizar a polêmica nietzscheana para sucumbir ao do *politicamente correto*, apenas outra forma nada sutil de submissão ao senso comum. É evidente que não estamos propondo revogar direitos universais que visam assegurar a dignidade humana. No entanto, não tem sido justamente esta representação abstrata de direitos universais usada para dissimular intervenções que visam assegurar o controle de recursos naturais e humanos em proveito de interventores e controladores que assim impõem suas regras? Ainda que isto se dê em nome da suposta inexorabilidade de uma *mão invisível e neutra*, capaz de assegurar o equilíbrio de uma *justiça* que efetivamente assegura não a igualdade, mas as diferenças, principalmente no aspecto social e econômico?

O que alcançamos efetivamente com o, hoje quase universalmente unânime, ideal da igualdade universal, senão construir uma representação formal que justifica o mais alto grau de exploração que a humanidade já alcançou. E, aqui, não se trata apenas da exploração do homem pelo homem, mas, também, da exaustiva exploração que dessa forma se exerce sobre o meio e as outras formas de vida. É certo que a vida é essencialmente exploração de outras formas de vida e dos recursos que as sustentam. Não nos pode passar despercebido, no entanto, que desenvolvemos formas predatórias de exploração que comprometem a própria manutenção das condições básicas que viabilizam a vida. Com isso, a própria vida, inclusive a humana e os meios que a sustentam, foram transformados em mero recurso. Certamente é preciso restringir a *vontade de sistema* que se configurou nesta tendência predatória.

³⁹⁹ O. GIACÓIA Jr, *O indivíduo soberano e o indivíduo moral*, p.28.

Mas será isto sequer pensável? E mais que pensável será isso exequível? Ou seja, poderá a força conter-se a si mesma? E se não puder se conter, não terá que ser subjugada? Há que pensar, portanto também a limitação da vontade de poder?

Há que se desenvolver uma distinção entre as funções orgânicas naturais da vontade de poder e o recurso a funções representativas do poder, quer trate-se de mecanismos técnicos como ferramentas e armas ou institucionais como direitos, leis, estados ou a moralidade, por exemplo. Nietzsche já aponta esta necessidade quando afirma: “...a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder”.⁴⁰⁰

Há certamente muita prepotência e presunção na pretensão de expansão ilimitada da própria vontade de poder, ainda que ingenuamente projetada na representação de uma onipotência divina, por exemplo. O que vale para forças atuantes, ainda que se expandindo indefinidamente, não pode simplesmente ser transposto para o universo da representação abstrata das forças. Estabelecer uma representação da própria força numa projeção abstrata envolve um mau gosto intrínseco. Principalmente, quando em substituição à aplicação efetiva da própria força, se constituem representações pretensamente absolutas e definitivas. Tal pretensão remete à vontade de controle absoluta, já configurada na moral incondicional. Tal *vontade moral* desenvolve sua representação abstrata num extra-poder, credenciando-se, assim, para julgar e *desprezar* a vontade de poder efetiva. No entanto, o que mobiliza tal vontade são a impotência e o ressentimento que constituem, no entanto, apenas formas dissimuladas de vontade de poder.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 259, p. 155.

⁴⁰¹ Desenvolvemos esta análise a partir do exposto por Nietzsche no § 9 do Fragmento: *O Nihilismo Europeu*, in KSA XII, p.211ss. Traduzido e editado por O. Giacóia Jr. em *Cadernos de Tradução N° 3: Friedrich Nietzsche: A “Grande Política”: Fragmentos*. p. 56s

Portanto, toda e qualquer representação em leis, normas ou instituições se justifica apenas em função da afirmação da vida. Também a hierarquização das forças deve se reportar sempre a forças efetivamente atuantes, constituindo hierarquias vivas em organizações plenamente ativas. O espírito nobre reconhece a importância das hierarquias no âmbito social, justamente porque a conhece no âmbito pessoal. Conforme escreve Nietzsche: “O homem nobre honra em si o poderoso, e o que tem poder sobre si mesmo, que entende de falar e calar, que com prazer exerce rigor e dureza consigo e venera tudo que seja rigoroso e duro.”⁴⁰²

Outra forma de representação abstrata e pretensamente absoluta da vontade de poder é o mercado capitalista globalizado. O intercâmbio universal de valores, pretendido pela vontade de sistema configurada pelo mercado capitalista, se efetiva numa redução absoluta dos valores a funções utilitárias. A resistência a tal vontade pode advir, justamente, dos valores excluídos e que crescem silenciosamente à margem ou nos interstícios mais recônditos do próprio sistema. No entanto, a expansão infinita dessa *vontade de sistema* certamente é impraticável, visto que compromete suas próprias condições de subsistência. Para além e acima dela, certamente, sempre serão possíveis outros valores, valores mais altos, valores gratuitos capazes de imantar intensivamente as potências individuais esparsas, mobilizando-as.

Faz-se certamente necessária uma clara distinção entre as classes social, política e economicamente dominantes e vanguardas espirituais⁴⁰³ criadoras de novos valores, para evitarmos equívocos e para avançarmos nesta análise. Nietzsche desenvolve esta distinção na análise que faz do cristianismo e do budismo. Nos parágrafos 61 e 62 de *Além de bem e mal*

⁴⁰² F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 260, p. 156.

⁴⁰³ Usamos este termo para designar o que Giacóia denomina *aristocracia do espírito*, conforme citação acima, e Nietzsche de *espécie mais forte*. Reconhecemos o prejuízo de tal caracterização, visto ser tal função raramente exercida por um coletivo estruturado. Mais comumente trata-se de indivíduos e mesmo de atitudes isoladas. Ressaltamos, para tal função, sobretudo, os aspectos de combatividade, resistência, arrojo, ousadia, criatividade e experimentalismo. Insistimos igualmente na forma plural por acreditarmos na irredutível multiplicidade de manifestações dessa natureza.

realiza uma crítica conjunta do cristianismo e do budismo, apontando as funções contraditórias de elevação e nivelamento das religiões e de como estas duas religiões se transformam em “religiões *para* sofredores e tomam o partido deles por princípio. Dão razão a todos os que sofrem da vida como de uma doença e desejariam obter que qualquer outro sentimento fosse considerado falso e tornado impossível”.⁴⁰⁴ A outra função da religião seria a constituição de uma elite espiritual tal como Nietzsche identifica no bramanismo, em que “... através de uma organização religiosa [os brâmanes] atribuíram-se o poder de nomear reis para o povo, mantendo-se e sentindo-se fora e à margem, como indivíduos de tarefas superiores e supra-reais”.⁴⁰⁵

Hoje é, no mínimo, pouco provável que qualquer religião possa dar conta dessa tarefa. Também para Nietzsche trata-se já de uma tarefa para os *espíritos livres*, apossando-se da estrutura religiosa. No entanto, estes “casos bem-sucedidos constituem exceção, e, dado que o homem é *o animal ainda não determinado*, são mesmo uma exceção rara”.⁴⁰⁶ A estrutura política democrática tampouco favorece que a liderança seja exercida por tais vanguardas espirituais, visto que, para isso, teria que se submeter a uma vontade popular genérica, ou seja, a própria síntese da mediocridade. A administração estatal fica, nas democracias formais modernas, via de regra, entregue na mão dos que através dela defendem, apenas, interesses particulares, ao mesmo tempo em que conseguem ostentar uma fachada de defesa dos interesses públicos.

Resta, assim, ao espírito livre o isolamento, buscando viabilizar sua auto-suficiência e articulando-se como livre-pensador, livre-criador cultural e experimentador de corpo e espírito. Tais funções, porém, tornaram-se, em nossos dias, muito diversas e com funções sociais e espirituais as mais contraditórias, voltando-se em grande parte ao mero entretenimento. Sendo assim, a função de criação ética jamais constituirá prerrogativa nem de indivíduos e nem de

⁴⁰⁴ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 62, p. 60.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, § 61, p. 58.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, § 62, pp. 59-60.

grupos, mas constitui o próprio domínio do involuntário. Neste âmbito raros acasos felizes de traços de exemplaridade ética emergem aleatoriamente em meio a inúmeras experiências destinados ao esquecimento e à indiferença coletiva.

Assim, talvez, o *espírito livre* de hoje apenas se mantenha à margem, cultivando valores próprios, estranhos à sociedade da economia globalizada, que parece encontrar sentido e valor, apenas e tão somente, nos processos de produção e consumo. Este sentido, porém, rapidamente se esgota na medida em que se esgotam também as próprias condições de manutenção dos modos de vida privilegiados, que, em teses democráticas, seriam *para todos*. A farsa desta presunção democrática assim se evidencia, reiterando a implacável permanência do desequilíbrio nas condições sócio-econômicas.

Porém, assegurar condições de subsistência e mesmo a administração do controle social, não pode constituir tarefa para o criador ético. Tal função de criação ética extrapola e se desenvolve para além de qualquer função controladora. É evidente que as condições indignas de pobreza material poderiam e deveriam ser definitivamente superadas. Isto, porém, é alcançável, mediante a aplicação de técnicas elementares de justiça e promoção social, sobretudo através da educação, e já não se justifica, de forma alguma, sua permanência.

No entanto, mesmo com a superação das graves discrepâncias sociais que subsistem ainda hoje, não significa que tenhamos superado a *escravidão*, ainda que, eufemisticamente, censuremos tal termo. Não se trata, aqui, de justificá-la, mas antes de tentar compreender a sua permanência. A submissão (independente do nome que lhe dermos) será sempre ainda necessária, na exata medida em que constituir a vontade das maiorias dependentes, que, pela incapacidade (falta – *fehlen*) de estabelecer metas e objetivos próprios, dependem, para isto, de alguém que o determine para elas.

É preciso evitar, aqui, também, o equívoco de associar tal condição às classes mais pobres. É evidente que estas classes apresentam uma dependência vital do sistema de “livre” mercado, tendo que trocar sua mão-de-obra pela subsistência e nem sempre sequer isto lhes é facultado, tendo, então, que mendigá-la deploravelmente. Mas o que dizer de quem encontra o sentido da própria existência na atividade, por vezes irracional e compulsiva, de produzir e consumir as novidades que tal sistema incessantemente propicia? Tais maiorias estão sempre à espera de que *o sistema* lhes forneça o sentido, o desejo e o dever pelo qual devam viver e pelo qual possam pagar. De resto, mantêm-se indolentes e rebeldes a toda e qualquer estrutura hierárquica pessoal ou interpessoal sem conseguir articular e viabilizar vontades, sentidos e desejos próprios.

A auto-obediência depende da estruturação de uma hierarquia própria de impulsos e vontades, visto que a “gestação da verdadeira singularidade”,⁴⁰⁷ além de consistir num processo múltiplo e complexo, configura um arranjo sempre transitório e metamórfico. A criação de valores e sentidos humanos conscientes e voluntários não constitui uma tarefa corriqueira, mas se segue apenas a este longo processo de hierarquização de impulsos e vontades. Para tal, há que se estabelecer a devida distância entre as instâncias de obediência e mando e as instâncias de submissão e serviço.

A auto-obediência (*obedecer-se a si mesmo*) refere a um *si*.⁴⁰⁸ O que é este *si* que atua no indivíduo e para além dele, e a quem este deveria obediência, segundo a sugestão de Zaratustra? Também este *si* certamente não está dado. Condicionado sim, mas não determinado. Pois ele só se determina no processo, no próprio exercício de auto-experimentação. Experimentação esta que, contudo, já constitui a própria efetivação. A experimentação é a própria condição de criação

⁴⁰⁷ O. GIACÓIA Jr, *O indivíduo soberano e o indivíduo moral*, p.15.

⁴⁰⁸ Cf. F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 99, pp. 123-6.

do humano, não de um humano genérico e abstrato, mas as efetivações individuais nas nuances diferenciais que condicionam e possibilitam a individualidade, as condições únicas e irrepitíveis viabilizadas e efetivadas no indivíduo.

Conforme afirma Orlandi:

Trata-se de liberar o si de sua redução a eu, de reconduzir o si ao intensivo que o constitui multiplamente como graus variáveis da potência de sentir, de agir, de pensar. Essa potência é natural-social-histórica. Assim, longe de ser monopólio de um euzinho qualquer, ela se efetua intensivamente como faculdades das quais um múltiplo si é portador bem ou mal tratado pelos seus eus momentâneos.⁴⁰⁹

O *si*, longe de ser uma mera extensão do *eu*, é o elemento constitutivo essencial da subjetividade, mas que não se reduz a ela. Tem, antes, a função de resgatá-la do seu solipsismo, do seu enclausuramento em si mesma, e reconectá-la com as próprias potências geradoras. Tais potências, no entanto, precisam ser organizadas e coordenadas, para não se dispersarem na *caótica dos devires* que configura a natureza *em si*.

Devemos ter em conta, portanto, que para estar em condições de empreender a tarefa de criar valores, faz-se imprescindível um trabalho de hierarquização interna, aumentando “a distância no interior da própria alma”, mediante o cultivo da mais longa e nuançada escala de valores e afetos com a “elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes”. Além da capacidade de identificar “quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: [pois] isso decide a hierarquia interna de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens”.⁴¹⁰ Por isso, também, o trabalho de *elevação do tipo homem* constitui, sobretudo, uma tarefa do indivíduo. E quando usamos o termo *vanguardas* não estamos nos referindo a castas ou classes sociais dominantes, mas a indivíduos esparsos no tempo e no espaço, ou mesmo a atitudes isoladas.

⁴⁰⁹ L.B.L. ORLANDI, *O que estamos ajudando a fazer de nós mesmos?* (Anexo p.2)

⁴¹⁰ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 268, p. 166.

Verdadeira categoria de acasos fatais que se elevaram acima da moral e adquiriram, assim, a raríssima capacidade de transformá-la. Com isso, “atingiu-se o ponto inquietante e perigoso em que a vida maior, mais múltipla e mais abrangente *vive além* da velha moral; o ‘indivíduo’ está aí, obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação, auto-elevação, auto-redenção”⁴¹¹ Trata-se do indivíduo de excepcional valor e capacidade que, assim, se constitui também no sentido de um longo acúmulo de forças, nele investidas.

Apenas tal elevação justifica a hierarquização, sendo buscada neste esforço coletivo de forma mais ou menos voluntária na medida da compreensão que cada indivíduo possui dessa busca. A perspectiva, claramente, define, aqui, a valoração. Ou seja, uma perspectiva de controle, do tipo utilitário e legalista, identifica no processo de hierarquização apenas submissão e nivelamento de acordo com padrões médios, enquanto que a perspectiva nobre, vê nele, um processo de elevação e contínua superação, mediante a conquista de estágios cada vez mais *elevados, raros, remotos, amplos, abrangentes*. Nesta perspectiva da nobreza, a obediência adquire um novo sentido e já não significa mera submissão, mas trata-se, antes, de cooperar com este tremendo esforço de manter o humano em devir sobre-humano. A obediência como profunda reverência a este impulso que, em si próprio, leva além e que, apenas mediante esta experiência própria, pode também ser reconhecido nos outros.

Assim, a capacidade de estabelecer *novas metas* é conquistada antes sobre si mesmo, na configuração de uma hierarquia interna, viva e dinâmica, e na superação da perspectiva e do interesse próprios. Mas será possível ao indivíduo superar a perspectiva individual? A auto-transcendência da perspectiva individual se dá no reconhecimento e no reencontro da multiplicidade como constitutiva da própria individualidade. A compreensão da individualidade

⁴¹¹ *Ibid.*, § 262, p. 161.

como um arranjo complexo de forças múltiplas que a perpassam e transcendem na dupla projeção do tempo cronológico (passado e futuro) e na perene transitoriedade do tempo aiônico.

Isso vale certamente para uma hierarquia própria do indivíduo, num processo de auto-sujeição (Selbstbändigung), mas vale também para as estruturas sociais. Nos dois âmbitos, contudo resta definir o estilo, o jeito e a liberdade com que esta hierarquia deve ser estabelecida e mantida. Tanto no âmbito individual quanto no coletivo, este processo pode se dar com estratégias de dominação ou cooperação, sem que isto constitua uma contradição antagônica. Visto que a dominação pode ser exercida, também, mediante uma cooperação coletiva coercitivamente mantida. Por outro lado, nada mais nefasto para a cooperação do que supor que ela possa se dar isenta de conflitos e ser mantida como um consenso unânime natural. A cooperação é apenas um outro modo de lidar com os conflitos de interesses, perspectivas e vontades que perpassam um coletivo. A amplidão de liberdade ensejada às diferenças e os processos de acolhimento, valorização e tolerância também precisam ser definidos. Todo grupo ou indivíduo deve desenvolver, não apenas seus meios de inclusão e exclusão das diferenças, mas também o grau de tolerância à repetição dos seus padrões mais característicos.

De qualquer forma, faz-se necessária uma estratégia de coordenação, capaz de organizar e harmonizar escalas mais ou menos amplas de impulsos, vontades e forças e que defina também os meios de acolhimento, inclusão e restrição às diferenças. A ausência dessa coordenação inviabiliza a *gestação da verdadeira singularidade* e, com isso, a expressão de diferenças originais próprias.

A total ausência de uma arte de permanente coordenação das forças ativas e criação de metas instaura o caos das vontades esparsas. E, no âmbito coletivo, a defesa intransigente dos interesses particulares ou, na melhor das hipóteses, a imitação de culturas e sociedades

modelares, sem autonomia de criação. Isto tudo considerado, principalmente, sob o aspecto ético, ou seja, da criação de valores e metas.

Por isso mesmo, é possível que sempre haja homens e grupos para os quais seja vantajoso servir, pois que, entregues a si, seriam incapazes de dar conta de qualquer meta ou meio, visto que lhes falta justamente esta capacidade de estabelecer metas e coordenar impulsos e vontades para alcançá-las. Isto se deve, em grande parte a processos de infantilização e controle exercidos por diversos meios que se tornaram sistemáticos. Trata-se de sistemas morais, religiosos, judiciários, políticos, educacionais, corporativos, familiares, etc. que, ao invés de favorecerem o amadurecimento pleno do indivíduo, promovem, ao contrário, sua dependência e autocomiseração.

Sendo assim, qualquer reversão valorativa deve envolver uma transformação permanente também no âmago dessas instituições. Não podemos negligenciar o potencial anarquizante e transformador, bem como conservador, das micro-relações de poder, mais efetivas porque mais próximas ao indivíduo. O não amadurecimento pleno de cada indivíduo, sobretudo dos mais capazes de livre criação e expressão, constitui uma perda irreparável para toda humanidade. Qualquer processo de desenvolvimento humano, ainda que use meios de controle, e, em certos casos eles são sempre *ainda* necessários, não pode perder de vista a promoção da liberdade, através amadurecimento da capacidade criadora de cada indivíduo.

Portanto, se a escravidão é *ainda* necessária, isto não significa que o seja em absoluto. Também nisto a natureza humana não está determinada. Milenarmente condicionada, certamente! Mas jamais definida e plenamente exaurida em seu potencial criador e transformador. A vida é exploração, mas é também cooperação e solidariedade. É subjugação, mas é também auto-organização e autodeterminação. E, conforme afirma Giacóia: “Ou o homem moderno assume o encargo de determinar-se, *enquanto homem*, ou terá que renunciar a sua autonomia e ser

determinado por outrem: pelos deuses ou pelos outros homens”.⁴¹² Estamos, assim, novamente entregues à liberdade criadora ou à alienação e submissão.

Mas, para além dessa polêmica, resta pensar o que significa, para nós hoje, nobreza. Como se articula hoje um espírito nobre? Qual seria, enfim, ainda hoje, a tarefa essencial dos espíritos livres? A tarefa da qual apenas tais exceções ético-espirituais podem dar conta? Como conseguem se desincumbir da tarefa de criar novos valores e assim descortinar novos horizontes para a *criação humana* e para a *criação do humano*.

Tal tarefa consiste, sobretudo, em criar novos valores e estabelecer novas distâncias entre a efetividade e as metas que propõem a si mesmas e aos que partilham das suas buscas espirituais e éticas. Metas de *sobre-humanização* ou *trans-humanização*, ou seja, de contínua superação das condições alcançadas pelo homem, mediante o desenvolvimento da dimensão do *além-homem*.

Em *Além de bem e mal*, §284, Nietzsche aponta as quatro virtudes do espírito nobre, quais sejam: a coragem (Muthes); discernimento, lucidez (Einsicht); simpatia, solidariedade (Mitgeföhls); e solidão (Einsamkeit). Tal espírito domina seus *afetos, montando-os como cavalos*, quando não, *como asnos* e fazendo uso da sua *estupidez*, bem como, do seu *fogo*. Assim vive o espírito nobre “... com uma imensa e orgulhosa serenidade; sempre além”.⁴¹³ Esta capacidade de situar-se *além* confere-lhe a perspectiva da multiplicidade, visto que assim se distancia do interesse particular, o que lhe possibilita participar de forma *simpática*, ou seja, íntima e solidária da articulação das forças em processo de composição, de organização e de coordenação hierárquica originária. Esta é a perspectiva privilegiada do *criador*, do *além-homem* que, assim, *confere sentido à terra* e a todas as coisas sobre a terra, pois possui o *discernimento* das forças que as compõem.

⁴¹² O. GIACÓIA Jr, *O indivíduo soberano e o indivíduo moral*, p.22.

⁴¹³ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 284, p. 173.

Com isso, Nietzsche retoma, quase uma-a-uma, as *virtudes do sábio epicurista*. Senão vejamos: a “ataraxia”, ou seja, a serenidade alcançada mediante a superação dos temores; a “prudência” como uma forma de *discernimento e lucidez* que consiste em “... filosofar para vencer os temores”⁴¹⁴ e para manter boa saúde, eliminando as doenças da alma, mediante o cultivo do “... pensamento correto sobre as conseqüências práticas das coisas”;⁴¹⁵ além da “exchoreisis” que consiste no *isolamento* do burburinho da cidade com suas agitações políticas e militares; e da “autarquia” que reside na busca da auto-suficiência ética e econômica do sábio. A autarquia consiste para Duvernoy nesta “... referência individual, pela qual o epicurismo fecha cada sujeito sobre si mesmo”.⁴¹⁶ Assim, o sábio epicurista “... esgota suas razões de viver pela consideração de si mesmo”,⁴¹⁷ ou seja, ele assume “... viver de acordo com a sua [própria] verdade”.⁴¹⁸

O espírito nobre, enquanto auto-referenciado, desenvolve uma forma de *pensamento artesanal*, visto que não padronizado, sendo feito sob medida para a própria compreensão e expressão. Seu pensamento, sendo auto-estruturado, já não pode se comunicar sem sofrer uma certa depreciação, sem se minorar para conseguir se enquadrar nos padrões necessariamente comuns e vulgares da linguagem. No entanto, aplicando-se ao pensamento e à linguagem, que talvez constituam hoje seu campo de batalha mais usual, ele os reinventa, criando seu estilo com intensidades próprias. Mas este que é o seu casulo germinal pode constituir também a sua clausura. Por isso mesmo ele requer também sempre leitores e ouvintes que estejam à sua altura.⁴¹⁹

⁴¹⁴ J.F. DUVERNOY, *O Epicurismo e sua tradição antiga*, p. 22.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

⁴¹⁹ Cf. F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 354, pp. 247-250.

A nobreza, mais do que nunca, talvez, já não possa estar fundada, apenas, numa condição social privilegiada na sociedade de consumo em que as diferenças se confundem com a mera ostentação de padrões de consumo, a posse de bens e a troca de honrarias, inchando as vaidades, na justa medida em que falta distinção e reverência próprias. Nas palavras de Nietzsche: “A *alma nobre* [se distingue justamente porque] *tem reverência por si mesma*”.⁴²⁰ Um espírito realmente nobre não suportaria ser distinguido por suas posses, títulos e honrarias, tendo que “comer a ‘fé em si’ de aduladores inebriados”.⁴²¹ A verdadeira nobreza tampouco será herdada. Se assim fosse o espírito nobre a rejeitaria, como o fez, por exemplo, o príncipe hindu Sidarta Gautama (Buda).

Tudo isto nos leva à idéia de uma nobreza natural, não fundada em distinções gregárias, mas numa noção própria de valor, que tampouco poderá ser mera presunção. Um tal espírito tem plena confiança de que constitui a própria medida dos valores e “... sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que *cria valores*”.⁴²² Tal distinção deverá ser conquistada sobre a mais rigorosa autocrítica, uma tal que jamais se esquiva das mais duras e estranhas resistências da própria natureza, do material que o constitui. Pois, como já vimos: “O homem nobre honra em si o poderoso, e o que tem poder sobre si mesmo, que entende de calar e falar, que com prazer exerce rigor e dureza consigo e venera tudo que seja rigoroso e duro”.⁴²³ Uma tal natureza não reverencia facilmente e quando o faz, distingue com tal gesto, inclusive àquilo a que se opõe.

A mais elevada natureza, no entanto, ainda se distingue pela obediência. A que ainda obedece uma tal natureza? Como vimos, ela *obedece a si mesma*. Mas sendo esta natureza, em si, múltipla, abrangente e diversa, tal obediência constitui, também, uma conquista permanente, mediante a configuração de uma hierarquia viva mantida ativamente sobre os impulsos mais

⁴²⁰ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 287, p. 174.

⁴²¹ *Ibid.*, § 269, p. 168.

⁴²² *Ibid.*, § 260, p. 156.

⁴²³ *Ibid.*, § 260, p. 156.

vigorosos e despertos. Mas o que significa *viver conforme a natureza*? Em *Além de Bem e Mal*, §9, Nietzsche lança esta questão problematizando o conceito estóico de *natureza*. E prossegue afirmando que um ser natural seria “... a própria indiferença como poder”,⁴²⁴ um caos de forças contraditórias incomensuráveis e que viver consiste em “... precisamente querer ser diverso dessa natureza”.⁴²⁵ Assim ele desnuda a moral estóica que pretende, na verdade “... prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal”, exigindo “que ela seja natureza ‘conforme a Stoa’”.⁴²⁶

Portanto, o estoicismo constitui, para ele, uma forma de tiranizar a natureza, tiranizando a si mesmo. Isto, porém, ocorre com qualquer filosofia, pois a filosofia “... sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*”.⁴²⁷

A natureza *em si* constitui a própria indiferença das forças. A sua conformação a *leis naturais*, tampouco constitui uma “... realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária”.⁴²⁸ Apenas uma *interpretação democrática da natureza* que pressupõe *igualdade geral perante a lei*, ou seja, “... uma bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebéia a tudo que é privilegiado e senhor de si”.⁴²⁹ Uma interpretação inversa, a de que o mundo “... tem um curso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas não porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências”,⁴³⁰ seria igualmente plausível. Para Nietzsche,

⁴²⁴ *Ibid.*, § 9, p. 14.

⁴²⁵ *Ibid.*, § 9, p. 14.

⁴²⁶ *Ibid.*, § 9, p. 14.

⁴²⁷ *Ibid.*, § 9, p. 15.

⁴²⁸ *Ibid.*, § 22, p. 26.

⁴²⁹ *Ibid.*, § 22, p. 27.

⁴³⁰ *Ibid.*, § 22, p. 27.

evidentemente, isto também é apenas interpretação. Isso evidencia, no entanto, que as leis não são inerentes à natureza, mas às interpretações que dela se faz.

Portanto as avaliações, tanto do *niilismo* quanto do *eterno retorno*, por exemplo, são determinadas pelas diversas configurações de *vontade de poder* que as interpretam. Pois: “São nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma sede de domínio, cada um tem sua perspectiva, que ele desejaria impor como norma a todos os demais impulsos”.⁴³¹ Assim, o niilismo como *crise purificadora*, como “**negação de um mundo verdadeiro, de um ser, poderia ser um modo divino de pensar**”.⁴³² Uma tal crise abre espaço para hierarquias vivas onde as forças mais ativas passam a comandar *naturalmente* e em que “... no obedecer e comandar se expressa o combate, e de que à vida pertence um cambiante determinar fronteiras de poder”.⁴³³ Porém da perspectiva da moral e da metafísica constitui sempre ainda um fim no *sem sentido*, no nada absoluto.

Assim, a vontade de poder preponderante é o que qualifica e interpreta as organizações e os acontecimentos. Talvez por isso Müller-Lauter possa afirmar que a vontade de poder constitui a *única qualidade*⁴³⁴ na medida em que, preponderando sobre outras forças e vontades, é ela que determina o sentido e confere valor às coisas. As vontades de poder se estabelecem, portanto, como um hábito de comando e obediência estruturados de forma mais ou menos livre, mais ou menos arbitrária, ou mais ou menos cooperadora.

Assim, também, toda elevação cultural,

... tudo que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra, seja no próprio pensar, seja no governar, ou no falar e convencer, tanto nas artes como nos costumes, desenvolveu-se apenas graças à ‘tirania de tais leis arbitrárias’ [restrição do ‘deixar ir’ natural]; e, com toda seriedade,

⁴³¹ F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos* in Textos didáticos, p. 17: KSA XII, 315.

⁴³² *Ibid.*, p. 19: KSA XII, 354.

⁴³³ *Ibid.*, p.9: KSA XI, 638s.

⁴³⁴ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, pp. 73 e 84.

não é pequena a probabilidade de que justamente isso seja ‘natureza’ e ‘natural’ – e *não* aquele *laisser aller* [deixar ir]!⁴³⁵

A natureza *em si*, isto é, tomada em seu todo e originariamente, é pura indeterminação e caos. Para que qualquer coisa possa emergir dessa *indiferença sem limites*, dessa “própria indiferença como poder”,⁴³⁶ faz-se necessário um trabalho de organização de forças, uma composição de poderes, vontades e impulsos, agregando, subjugando, hierarquizando e estabelecendo uma ordem a partir de uma vontade ou de um arranjo de vontades preponderantes que alcançaram soberania sobre as demais. Tendemos a chamar tal organização em seus estágios primários de “natural”, mas no que ela se distinguiria essencialmente das organizações humanas mais sofisticadas? Mesmo os mecanismos artificiais constituem, essencialmente, estruturas de arranjo e subjugação de forças.

Müller-Lauter, também, insiste amplamente nesta tese. Para ele: “A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras”.⁴³⁷ Sendo assim, “Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes”.⁴³⁸ Toda organização de unidade depende de uma *formação de domínio* que apenas *significa* unidade, mas na verdade não *é* unidade, ou seja, toda unidade decorre de uma composição ou concerto (*Zusammenspiel*), literalmente: *tocar, jogar, representar ou brincar junto*.

Portanto, em se tratando da composição de uma cultura que prima pela excelência, ela depende, certamente, de criadores culturais que sejam capazes, sobretudo, de criação ético-estética, ou seja, de criação de valores e sentidos práticos e simbólicos. Se tais criadores devem assumir o comando político e a administração estatal é uma questão que divide, desde os primórdios, a história da filosofia e é uma via que, em nossos dias, a democracia formal e

⁴³⁵ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 188, p. 76.

⁴³⁶ *Ibid.*, § 9, p. 14.

⁴³⁷ W. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 74.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 75.

representativa não favorece. Tais arranjos coletivos requerem uma afinidade entre os indivíduos capazes de criar e estabelecer suas próprias distâncias e metas, sendo que, esta afinidade é sempre permeada de conflitos. Também aqui a diversidade favorece a excelência e a unanimidade empobrece a criação. O enrijecimento da hierarquia numa representação formal e estática tende levar ao anacronismo esta estrutura e à extinção da criação ético-estética. A criação ético-estética e a livre experimentação da sensibilidade de corpo e de espírito, talvez, sejam mesmo incompatíveis com o exercício do poder político. Sobretudo na democracia, onde o dirigente, para merecer a confiança da maioria, precisa se sujeitar a manter uma fachada de senso comum e previsibilidade, não podendo se lançar em experimentalismos ético-estéticos.

O desenvolvimento de uma cultura elevada depende do estabelecimento de metas e valores igualmente elevados e uma duradoura e intensa persistência na busca desses valores e metas. Uma ampla escala de valores com sutis nuances diferenciais, constante e intensamente avivada e não grotescas contradições sociais, culturais e morais, é que possibilitam sustentar a longa escala de tempo e vontades a ser empreendida em tal busca. Tampouco, o igualitarismo moral amorfo com metas e normas gregárias, compatíveis com a capacidade mediana e a vontade da maioria, pode dar conta dessa tarefa. A vitalidade da hierarquia, sua impermanência e transitoriedade num cadenciamento regular de rupturas e continuidades, tende a privilegiar a cada momento os mais fortes, ativos e capazes, num equilíbrio complexo de forças múltiplas.

Trata-se, portanto, de selecionar e obedecer aos mais elevados valores e metas submetendo impulsos, vontades e forças servis, fazendo disso a própria medida de excelência, no âmbito pessoal e a medida das relações, no âmbito interpessoal. Pois, onde quer que haja qualquer construção identitária, qualquer auto-organização (seja individual ou coletiva), qualquer sentido de valor e beleza, sempre se fez necessário, também, um trabalho de composição, harmonização, valoração e hierarquização.

Isso leva Nietzsche a afirmar que

o essencial, ‘no céu e na terra’ ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca e divina.⁴³⁹

A interpretação transformada em hábito até o ponto de se tornar a própria “lei natural”. O que seria isto senão vontade e necessidade de obediência, visando justamente participar do poder natural que genericamente chamamos vida? É certo que *obedecemos à natureza* quando obedecemos a nós mesmos. Mas já não se trata da natureza *em si* e sim da interpretação que dela fazemos, que dela o nosso próprio corpo e alma realizam. É claro que tal interpretação será autoral apenas, quando o for, em eventuais sutis torções, em nuances e detalhes, pois, no geral, obterá sua consistência da atenciosa observação do *modus operandi* já estabelecido e vigente nas relações vitais.

O criador ético, como artista que é, dispõe da natureza e inclusive do que lhe é mais próprio, como o próprio corpo e o próprio espírito, em função da interpretação que realiza. Ele conhece o suficiente, digamos, da “natureza” da natureza e da “natureza” da interpretação para saber que esta jamais alcança autonomia plena, e que qualquer interpretação se dá, apenas, mediante uma vontade que alcança soberania e passa a interpretar a natureza, estabelecendo nela funções, meios e fins.

Desejos e vontades já constituem também formas de escravidão, justamente porque nos perpassam e nos dominam, provindas de fontes insondáveis e, por isso mesmo, altamente suspeitas à sensibilidade de qualquer espírito livre. Talvez por isso, as filosofias ascéticas preguem com tanta insistência a renúncia radical aos desejos e às vontades. No entanto, estes são, também, os elementos constitutivos da subjetividade e da sua performance interpretativa, visto

⁴³⁹ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 188, p. 77.

que operam o enraizamento do indivíduo na espécie e na cultura e, através delas, na vida em suas infinitas manifestações. Neste sentido somos sempre atores ou servos de vontades que nos perpassam e que interpretamos. E, qualquer performance interpretativa autêntica consiste em tornar-se capaz de *obedecer* a uma vontade verdadeiramente soberana e que, por isso mesmo, *valha a pena*, na medida em que nos eleva ao mesmo tempo em que possibilita afirmar a própria diferença.

Trata-se, enfim, de um *acaso* que assume a soberania e que requer do criador ético uma aposta irrestrita e uma obediência total, com renúncia à própria perspectiva individual, para que uma obra realmente significativa possa ser realizada. Para Nietzsche, em “toda moral (...) a ‘natureza’ nela é que ensina a odiar o *laisser aller*, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas”.⁴⁴⁰ Daí decorre, também, o *imperativo categórico da natureza*: “Deves obedecer, seja a quem for, e por muito tempo: *senão* perecerás, e perderás a derradeira estima por ti mesmo”.⁴⁴¹ Tal *imperativo* é dirigido, conforme Nietzsche, não ao indivíduo, pois “... (que importa a ela [natureza] o indivíduo!), mas sim a povos, raças, eras, classes, mas sobretudo ao inteiro bicho ‘homem’, a *o* homem”.⁴⁴² Portanto, somente uma *longa coerção*, capaz de se sobrepor nos indivíduos a suas perspectivas e interesses esparsos e dispersos pode constituir uma vertente criadora de valores éticos e novas perspectivas valoradoras.

Conforme já analisamos, enquanto natureza, o sujeito ético não é apenas indivíduo, mas, sobretudo, espécie. A espécie, por sua vez, é também consequência da vida e seus desdobramentos. A vida, contudo, é possível apenas no seio da natureza, enquanto seu meio de efetivação. Ao atentar e ao se abrir à natureza, o indivíduo labora sua transcendência natural.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, §188, p. 77.

⁴⁴¹ *Ibid.*, §188, p. 78.

⁴⁴² *Ibid.*, §188, p. 78.

Nesta abertura ele se abre para a multiplicidade que o constitui. Assim, ele já não se afirma em detrimento da multiplicidade dos elementos que o constituem, mas se afirma incorporando-os e construindo um arranjo transitório único, uma *composição de fragmentos humanos* que ele vai arranjando num processo experimental de devir diferencial.

Nesta composição vigoram modelos e padrões hierárquicos mais ou menos definidos pelo meio, incluídas aí a espécie, a cultura e as condições físicas em que estas se desenvolvem. Mas cada indivíduo constitui um processo de experimentação mais ou menos livre, na medida em que possibilita a expressão da própria natureza individual nesta composição. A liberdade requer uma hierarquia viva de elementos naturais e a maestria da harmonização dinâmica que se defina no próprio processo e que dê conta de acompanhar as sutis inflexões diferenciais que se manifestam e emergem neste dinamismo de auto-composição. A forma propriamente humana de intervenção no caos natural consiste no desenvolvimento da dimensão cultural. Este constitui o âmbito da criação propriamente humana e sua vivacidade depende do constante exercício da liberdade criadora. Sua estagnação em representações formais estáticas compromete a própria liberdade humana de ser e criar.

Obedecer à verdade da própria natureza no seu pulsar longo, como longa busca das metas mais elevadas, define o fluxo preponderante, a hierarquia mais persistente que permite o diálogo interativo com as mais diversas configurações morais, sem submissão ou alienação. No entanto, na falta dessa referência própria, a submissão ou o controle sempre ainda será buscada e a servidão, necessária. Visto que constitui a expressão de uma vontade dependente que domina ainda as maiorias, nesta cultura em que qualquer vontade das maiorias parece ter-se tornado sagrada e desejável por si só. Isto vale, certamente, para a função passiva dessa relação de mando e submissão no âmbito das organizações sociais democráticas, mas vale mais ainda para a função

ativa, visto que para tal se exige uma submissão consciente e voluntária a esta mesma vontade das maiorias.

Somente as relações que se estabelecem a partir da auto-suficiência de escuta interpretativa da própria natureza de cada concernido, podem superar tal dependência de dominação e submissão servil. Tais relações, articuladas a partir de afinidades eletivas com metas e valores coincidentes ou livremente negociados, mais que respeitar, reverenciam e valorizam as diferenças mútuas e, sobretudo, a liberdade de devir diferencial. Estes devem constituir os parâmetros fundamentais de uma nova *política de relações eletivas*, baseada, por sua vez, numa intensiva *estética diferencial das relações*.

No entanto, o criador ético-estético, não está hoje ainda mais isolado, na medida em que parecem cada vez mais raros os criadores que se ocupam das questões do espírito? A própria esfera da cultura, é, cada vez mais, confundida com a chamada *indústria do entretenimento*. E mesmo da arte, que resta dela se lhe subtrairmos a função de entretenimento e de ostentação e presunção cultural? Diante disso tudo, como se cultiva e articula, hoje, um espírito livre? Por isso mesmo, mais do que nunca, seja talvez necessária, hoje, a organização de “jardins de amigos”, conforme já propunha Epicuro.

A amizade é, certamente, um tema extremamente caro a toda *filosofia da diferença*. Não porque se acredite, neste âmbito, num consenso universal dos *amigos da sabedoria*, mas porque o espírito requer cultivo, principalmente na arte da mais longa resistência e da laboriosa e refinada definição de contrastes e nuances diferenciais. No entanto, não constitui *o grupo de amigos* uma forma de gregarismo que tanto repugna o espírito nobre que privilegia a distinção? *O grupo de amigos* surge em função da necessidade de se ter um espaço de livre comunicação, sem temor pelos equívocos e mal-entendidos e pelas perseguições e agressões decorrentes. Coisa que as cidades e os estados, já no tempo de Epicuro, como hoje, não conseguem evitar. Essa necessidade

decorre, também, do fato de que a constante vigilância e desconfiança impedem o cultivo do espírito livre.

A amizade surge, para Epicuro, gratuitamente, atestando a capacidade do sábio de “... instaurar um cosmo dotado de sentido, no meio do cosmo que não o tem”.⁴⁴³ Os contratos sociais decorrem da necessidade de se assegurar de não ser agredido, como um “... direito que rege a não agressão recíproca entre as pessoas, que, precisamente, não são amigas”.⁴⁴⁴ A amizade, sendo essencialmente gratuita e livre, já não pode depender de contratos.

Sendo assim, “... o jardim excluía para os amigos tudo o que pudesse aparentar-se a disposições contratuais”.⁴⁴⁵ A própria fórmula da efemeridade, diríamos hoje. E, talvez, realmente o seja, podendo, por isso mesmo, ser sustentada, tão somente, intensivamente, ou seja, por vontades vivas e ativas. Talvez, seja mesmo por aí que a nobreza alcance seu sentido mais peregrino, na medida em que deixa de ser um direito ou uma instituição, e passa a ter consistência apenas na gratuidade das relações de amizade. Talvez, apenas por consideração de um amigo que partilha das suas mais profundas motivações, desejos e razões que alguém possa alcançar autêntica distinção e nobreza.

No entanto, a amizade não deixa de ter funções estruturantes. Ela é distintiva, ou seja, ela constitui o meio através do qual livre, espontânea e ativamente se distingue. Poderia se nos objetar, no entanto, que existem as mais diversas confrarias de “amigos”, criadas, por vezes, com os objetivos mais tolos e moralmente condenáveis. Mas, trataria-se ainda de amizade? É preciso ter presente sempre que o que caracteriza a amizade é, sobretudo, a liberdade e a gratuidade. Quando estas estão comprometidas, estão comprometidas, também, as próprias condições básicas da relação de amizade. Tal relação só pode ser sustentada pelo que em cada indivíduo pulsa de

⁴⁴³ J.F. DUVERNOY, *O Epicurismo e sua tradição antiga*, p. 124.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 125.

mais generoso, intenso e, neste sentido, verdadeiro. Desse modo estruturam-se as *afinidades eletivas* que têm a seu favor a liberdade, a gratuidade e a generosidade, características essenciais de tudo que é vivo, ativo e intenso.

Epicuro confere à conquista da sabedoria e da amizade na sabedoria, *status* de um segundo nascimento. Ele afirma: “Aquele que é bem nascido nasce completamente pela sabedoria e a amizade. Um bem mortal e um bem imortal”.⁴⁴⁶ A vida orgânica constitui um bem finito por sua extensão limitada no tempo cronológico. Porém, a sabedoria e a amizade, por seu caráter intensivo e gratuito, participam do próprio dinamismo da vida, e, assim, mantêm-se perenemente vivos, embora, apenas enquanto ativos nas relações, tenham existência.

Pois, “A amizade se mantém por seus usos. (...) Ela se organiza em vista de uma vida comum entre aqueles que ela acumulou de prazeres”.⁴⁴⁷ A amizade “... é uma lei do ser-sábio e não um simples cálculo do homem civilizado. Ela implica que cada um encontre nela o desabrochar da própria sabedoria, na companhia de vários indivíduos, iguais, tornados homogêneos por uma felicidade comum”.⁴⁴⁸ Sendo a sabedoria múltipla, o encontro de alguém que compartilhe de uma sabedoria comum, é inteiramente gratuita e, por isso mesmo, um bem inestimável que merece ser cultivado como um jardim que já não se mantém sem cuidados, requerendo para isto, também um espaço e um tempo reservados. Assim, “o jardim é um análogo dos mundos distantes [onde habitam os deuses]. Cada um é um modelo de felicidade para os outros, realiza este modelo aos olhos dos outros, estimulando um encorajamento permanente para

⁴⁴⁶ D. LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos ilustres X,135*, apud J.F. DUVERNOY, *O Epicurismo e sua tradição antiga*, p.127.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, X, 121b, apud J.F. DUVERNOY, *O Epicurismo e sua tradição antiga*, p. 128.

⁴⁴⁸ J.F. DUVERNOY, *O Epicurismo e sua tradição antiga*, p. 128

que se persevere, e que ele recebe no contato com outros que compartilham essa mesma perseverança”.⁴⁴⁹

O *jardim* constitui, também, já, uma natureza reservada onde se possa cultivar, em ritmo natural e próprio, a própria natureza. A afinidade essencial requerida dos participantes do *jardim* é uma afinidade rítmica, ou seja, de pulsação intensiva. Pois, o *jardim* está reservado para quem partilha da confiança de que, como dirá Nietzsche, “... o destino lhe permitirá *tecer um longo fio*”.⁴⁵⁰

Aos “bons amigos” é preciso, também, “... conceder, antecipadamente, um espaço e uma margem onde possam dar livre curso à incompreensão”.⁴⁵¹ No *jardim*, portanto, há sempre, também, o risco de conflitos e mal-entendidos. E estes inclusive são essenciais, uma vez que a interação envolve um jogo de resistências recíprocas que propicia o cultivo das diferenças, mediante a elaboração de contrastes cada vez mais sutis e nuançados dos próprios referenciais ético-estético-afetivos. Aí deve se favorecer aquilo que Nietzsche considera essencial a uma natureza nobre, ou seja, que a

... contradição e a guerra atuem como uma atração e estímulo de vida *mais* -, [pois] se, além dos seus impulsos fortes e inconciliáveis, também, foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e sutileza na guerra consigo, ou seja, no autodomínio e engano de si: então surgem estes homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução.⁴⁵²

Há, entretanto, um outro aspecto em que a convivência com pessoas afins e de espírito nobre é essencial. Trata-se da possibilidade de uma comunicação mais refinada. Pois, “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁵⁰ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 306, p. 207.

⁴⁵¹ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 27, p. 32-3.

⁴⁵² *Ibid.*, § 200, p. 86-7.

palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro”. Pela facilidade da comunicação mais superficial,

os homens mais semelhantes, mais costumeiros, estiveram e sempre estarão em vantagem; os mais seletos, mais sutis, mais raros, mais difíceis de compreender, esses ficam facilmente sós. (...) É preciso invocar prodigiosas forças contrárias, para fazer frente a esse natural, muitíssimo natural *progressus in simile* [progresso no semelhante].⁴⁵³

O *jardim* certamente faz parte deste esforço.

Trata-se, sobretudo, de uma afinidade de *buscas e metas* e da construção de um espaço de interações onde seja possível a comunicação e o cultivo comum da mais “fina suscetibilidade”.⁴⁵⁴

Pois, toda comunicação requer já uma certa cumplicidade, uma certa predisposição à compreensão. Constitui-se, assim, um *caosmos*⁴⁵⁵, feito tanto de felizes coincidências de percepções compartilhadas quanto de equívocos e mal-entendidos. E onde estes sejam, não apenas tolerados como mazelas inevitáveis e acidentais, mas valorizados como variações essenciais ao aprendizado, à expressão e à criação. Qualquer *jardim de amigos* que tem por *busca e meta* comum a distinção e a nobreza deve visar a grandeza. E a grandeza de um indivíduo reside, ao mesmo tempo, como afirma Nietzsche:

... em sua vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade. (...) [Pois,] será o maior aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto o mais divergente o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade; precisamente a isto se chamará grandeza: poder ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno.⁴⁵⁶

⁴⁵³ *Ibid.*, § 268, p. 166.

⁴⁵⁴ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 306, p. 208.

⁴⁵⁵ Conceito referido a Joyce e desenvolvido por G. DELEUZE e F. GUATARRI, *O que é a filosofia?* mais especificamente na conclusão: *Do caos ao cérebro. passim.*

⁴⁵⁶ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 212, p. 106-7.

Tanto para Epicuro quanto para Nietzsche, a solidão (*Einsamkeit*) e o afastamento (exchoreisis) continuam sendo atitudes essenciais e, o *jardim*, longe de comprometê-las, deve propiciá-las e cultivá-las.

Além do que já analisamos, ou seja: liberdade, gratuidade e metas comuns, o que orienta a constituição do *jardim*? Qual o elemento *intensivo* que, não apenas mantém, mas constantemente ativa, seleciona e cria novas conexões? Tal elemento intensivo é, também, o que orienta, para Epicuro, a constituição de todo e qualquer organismo vivo, o *bem soberano*, ou seja: o *prazer* (hédoné). O prazer é o elemento constitutivo (hédoné katastéma) essencial, como afirma Pierre Aubenque:

A idéia de constituição (katastéma) designa aqui a composição das partes que constituem um organismo vivo e, mais particularmente, o estado de equilíbrio de suas partes. Assim, ‘o prazer se produz naturalmente e por si mesmo, quando, pelo jogo natural dos órgãos, o equilíbrio fisiológico é restabelecido num ser vivo’ (V.Brochard: *Études de philosophie ancienne et moderne*, p.270)⁴⁵⁷

Tal harmonia é sempre um quadro transitório a ser conquistado para ser sempre perdido e novamente buscado. Nenhum repouso, apenas frágil e fugaz *equilíbrio-em-movimento*. O prazer resulta desse dinamismo vivo, dessa conectividade intensiva continuamente ativada. Ele constitui o elemento conectivo que se intensifica na relação incrementando-a ou diminuindo-a, conseqüentemente, esfriando-a, e sendo substituído pela compaixão e pelo dever. O jardim se mantém vivo, sobretudo, na solidariedade (*Mitgeföhls*) e na partilha intensiva do prazer e da alegria.

Conforme afirma ainda Nietzsche:

Você também quererá ajudar: mas apenas aqueles cuja miséria *compreende* inteiramente, pois têm com você uma dor e uma esperança em comum – os seus *amigos*: e apenas do modo como você ajuda a si mesmo: - eu

⁴⁵⁷ AUBENQUE, P., *Histoire de la Philosophie I: La Philosophie Païenne*, p.215.

quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: - a *partilha da alegria*!⁴⁵⁸

Portanto, a composição de forças e vontades constitui, sobretudo, uma arte. A arte de arranjar *afinidades eletivas*, além de selecionar e compor a mais variada gama de forças ativas que afirmam a vida, na da busca do prazer e da alegria. Assim, se estrutura uma hierarquia natural de forças capazes de criar as *mais belas harmonias*, ainda que isto se dê, muitas vezes, sob outras perspectivas, de forma cruel e agressiva.

⁴⁵⁸ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 338, p. 228.

Conclusão

Sinto-me nascido a cada momento

Para a eterna novidade do mundo

(F. Pessoa, *Poesia completa de Alberto Caeiro*, p.19)

Buscamos aqui desenvolver uma perspectiva ética fundada na transitoriedade, ou seja, na própria relatividade de todo e qualquer fundamento. Para tal perspectiva, o único critério ético válido é a própria vida, enquanto se afirma na intensificação da potência vital. Toda e qualquer permanência tem sentido na medida em que serve a essa função. A própria vontade de controle, donde derivam as morais incondicionais, se justificam nesta função. É por isso que, ao afirmarmos a superação das morais na criação ética, não propomos, contudo, a sua abolição. A relativização das morais compromete, no entanto, em contrapartida, a intensificação da criação ética, restaurando o seu dinamismo. Pois, sendo qualquer permanência ou fixação sempre relativa e transitória, a criação, também no âmbito da valoração ético-estética, passa a ser uma exigência permanente. O que se tornou insustentável é a pretensão de representatividade absoluta dos processos vitais em parâmetros definitivos, tal como fazem as *morais incondicionais e fundamentalistas*, derivadas da metafísica.

Para simplificar, referimos esta distinção entre moral e criação ética a uma distinção similar entre técnica e arte. Assim como a arte que não supera a técnica, criando e recriando a própria técnica, ainda que incorporando e transformando as técnicas vigentes, não é arte; também, a valoração que não vai além da moral não constitui criação ética. Neste sentido, tanto a criação ética como a arte requerem, necessariamente, um passo afirmativo e criador para além do comumente disposto pela moral e pela técnica.

As morais *incondicionais* se estabelecem, portanto, como uma vontade de controle de pretensão absolutista. Como tal, justificam sua expansão no tempo e no espaço pretendendo efetivar sua vigência universal e permanente. Cabe à função de criação ética resistir a esta presunção das morais. Com efeito, múltiplas manifestações anárquicas, libertárias, elitistas, subversivas, etc. sempre resistiram às pretensões hegemônicas das morais. Tais correntes paralelas vêm sendo resgatadas e atualizadas ao longo da história, subvertendo de múltiplas formas as *morais incondicionais*, afirmando diferenças e gerando continuamente a diversidade.

Toda moral ou criação ética parte de uma interpretação do *acontecimento* e coloca a questão: Como estar à altura do *que nos acontece*? O *acontecimento* na multiplicidade de seus desdobramentos é *inapreensível* pela compreensão humana, visto que ela própria constitui apenas um de seus infinitos desdobramentos. Sendo absolutamente múltiplo, ele constitui a própria *caótica dos devires*. E, neste sentido ele é também inoperável em seu todo, pois, para tal, seria necessária uma *onipotência* capaz de se impor e dominar tal multiplicidade de forças. Portanto, para inserir-se no acontecimento de forma própria, faz-se imprescindível uma *interpretação do que nos acontece* e de como podemos atuar uma *contra-efetuação* ou nos constituir na *quase-causa do acontecimento* que se efetiva em nós e nos diz respeito.

As morais incondicionais e fundamentalistas constituem, de certo modo, receituários de prevenção ao acontecimento, pretendendo evitar a exposição do indivíduo à imponderabilidade

do devir intempestivo que parece dispor do acontecimento ao acaso. No entanto, a rigidez preventiva das morais, buscando fixar permanências definitivas e absolutas, nos indisponibiliza ao acontecimento como puro devir, como permanente emergir do inusitado. O *revolucionário da diferença* batalha continuamente pela livre disponibilização ao acontecimento, pela participação intensiva das suas linhas de efetivação e, sobretudo, por exercer a seleção das linhas que o impulsionarão para além de si mesmo.

Modos diversos de operar no acontecimento pretendem situar o existir humano à altura do acontecimento. Na nossa análise nos detivemos em três modos específicos, o quais constituem modos exemplares aleatórios sem qualquer pretensão de abrangência exaustiva e universal.

A moral estóica busca uma disponibilização total ao acontecimento. Busca viver totalmente centrada no instante presente, ou seja, ela consiste fundamentalmente em deixar determinar completamente sua vontade pelo que *acontece enquanto acontece*. Para isso precisa desenvolver a arte da completa anulação de toda e qualquer vontade própria. Seu objetivo é a eliminação de qualquer resistência ou atrito de interesses próprios em relação ao acontecimento, procurando desenvolver uma absoluta neutralidade que vai possibilitar intuir sua causalidade e pressentir seu desdobramento no tempo.

Assim, o sábio estóico busca se instalar na *quase-causa* do próprio acontecimento. O que o leva a perceber, no entanto, que o acontecimento jamais é refém de uma quase-causa única e que não obedece a uma lógica de causalidade linear. Situando-se no mais estreito instante presente ele fica completamente à mercê da multiplicidade de sentidos e forças que ali emergem. Com isso, no entanto ele toma ciência da diversidade do tempo. Ou seja, conforme analisa Deleuze: ele percebe a duplicidade do tempo cronológico com uma dimensão que configura as formas e uma dimensão que as desfigura e subverte. Mas há também uma terceira dimensão: a dimensão do tempo aiônico, ou seja, o tempo paradoxal dos sentidos livres, das quase-causas

emergentes, ainda virgens de qualquer identidade. Este constitui o instante eterno da transitoriedade do acontecer. Sem passado nem futuro, apenas o instante transitório, o absoluto vazio de tempo cronológico. Situar sua perspectiva neste ponto crítico de equilíbrio transitório é a busca permanente do sábio estóico.

Assim se configura a multiplicidade do acontecimento, e a função divinatória do sábio estóico precisa dar conta dessa multiplicidade, esquivando-se constantemente de toda e qualquer fixação identitária. Ele se mantém acima da turbulência afirmando paradoxos em contínuas e múltiplas bifurcações que buscam dar conta da multiplicidade dos devires emergentes no acontecimento.

A tradição judaico-cristã parte de uma interpretação negativa do acontecimento na sua imanência, destacando a sua inerente injustiça e deficiência em relação a um modelo metafísico transcendente pleno e perfeito. O sentido do acontecimento humano se encontra, portanto, nessa transcendência projetada por esta configuração metafísica de divisão de planos. O plano imanente do acontecimento passa a constituir um mero campo de provas, através do qual se conquista o mérito à participação no mundo transcendente de plenitude e perfeição. A aceitação e a tolerância passiva do sofrimento e da injustiça, inclusive por parte dos profetas e do próprio filho de Deus, conquistam a comiseração do Deus único e onipotente e, como tal, constitui a prova de fé que justifica o resgate humano, libertando-o da imanência .

A conseqüência dessa interpretação do acontecimento é a submissão dócil ao sofrimento e a impotência passiva diante da injustiça. Desenvolveu-se paralelamente também, como interpretação secundária, o esforço de implantar o modelo de plenitude e perfeição transcendente na imanência, ou seja, de *trazer o Reino de Deus para a terra*. Porém, ela constitui uma tarefa ética secundária, em mediações descomprometidas com sua efetividade, pela própria lógica da interpretação fundamental.

Esta tradição, em aliança com a metafísica platônica, constitui o próprio fundamento da moral ocidental, estabelecendo valores absolutos e parâmetros definitivos de bem e mal. Acaba, também, constituindo o *sentido-acontecimento* preponderante na cultura ocidental, a ponto de se tornar praticamente hegemônico. A superação dessa hegemonia envolve a dramática crise cultural do niilismo europeu com a qual Nietzsche tão intensamente se confrontou, como vimos.

O *naturalismo*, conforme uma longa tradição imanentista que vem deste Heráclito passando por Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Espinosa e Nietzsche, entre outros, constitui o *objeto especulativo e prático da filosofia*, na definição de Deleuze. Tal perspectiva afirma a *multiplicidade irreduzível* das forças que integram e mobilizam o acontecimento. Como tal é impossível também uma congregação de todas as forças num único domínio, como uma potência ou uma vontade capaz de abranger e dominar todas as demais. Assim, partindo das teorias dos físicos antigos, o *naturalismo* desenvolve interpretações das dimensões onto-cosmológicas do acontecimento, a partir das quais, deriva conseqüências práticas, simbólicas e axiológicas.

Epicuro desenvolve a crítica dos falsos infinitos projetados em função do medo da finitude e do desejo de superá-la. Portanto, na ânsia de superar a finitude humana, projetamos perspectivas infinitas, através das quais afirmamos não apenas os nossos desejos, mas também e, sobretudo, os nossos medos. A proposta prática do *naturalismo* consiste em fazer uso da capacidade de criação, mesmo imaginária, e dos elementos da conectividade sutil, tais como os *simulacros* (Lucrecio) e os *ídolos* (Epicuro) para afirmar a vida. Por isso, também, sempre denunciou as forças que fazem uso dos temores e das inquietações da alma para exercer a *vontade de controle*.

Além da *crítica prática de todas as mistificações*, a *filosofia da natureza* afirma a diversidade natural como essencialmente positiva. A diferença e a ausência de uma potência capaz de exercer domínio total sobre todas as forças, e mesmo a finitude dos arranjos de forças,

como os indivíduos humanos, por exemplo, não constitui qualquer deficiência. Antes, pelo contrário, revela a capacidade da natureza de criação efetiva e ilimitada, constituindo motivo de alegria e aprovação plena.

É a partir dessa interpretação que a ética da transitoriedade se articula na plena imanência do devir. Nessa perspectiva, inserir-se no acontecimento e atuar nele, operando sutis inflexões diferenciais, consiste em afirmá-lo na imanência da natureza, em sua diversidade e em pleno processo de criação diferencial aberta. O único parâmetro ético exigido e válido é a afirmação da vida em sua transitoriedade. A vida em devir ilimitado, já não como um falso infinito da representação abstrata, mas como desdobramento efetivo das forças naturais.

Vimos como o acontecimento é diversamente interpretado e como tal interpretação já envolve um modo de se situar no próprio acontecimento. A liberdade de interpretação apresenta de imediato suas conseqüências práticas. Não se trata jamais de uma neutra e isenta contemplação. Interpretar envolve já uma postura, uma atitude e compromete a própria perspectiva como vontade de poder atuante nesta interpretação. Em função disso, também, a questão da possibilidade ou da legitimidade de derivar conseqüências práticas de interpretações físicas e cosmológicas perde sentido, visto que a própria interpretação já é determinada por valores e já constitui uma postura em relação ao acontecimento.

O espaço ético é distendido por múltiplas forças que fundamentalmente podem ser caracterizadas como: dinamismos de fixação, buscando estabelecer e manter permanências; ou dinamismos de criação que, para isso, requerem a mobilização das fixações e permanências. Para a criação ética que tem como único fundamento a afirmação da vida, e considerando que a vida é sobretudo dinamismo, o espaço ético constitui o próprio espaço do dinamismo vital. Portanto, a afirmação da vida consiste, sobretudo, na afirmação do dinamismo vital. Toda e qualquer

permanência será, portanto, relativa e terá sua validade e consistência fundadas por essa função de dinamização do espaço vital.

Deleuze define um *campo transcendental* que constitui uma *profundidade indiferenciada* em que as forças são destituídas de qualquer sentido. Assim, já não é possível falar de uma consciência transcendental, visto que a consciência, tal como a conhecemos, depende sempre de individuação orgânica. Trata-se do campo das *singularidades pré-individuais* e do *acontecimento puro*, portador de uma potência livre e indeterminada.

Os mundos se constituem a partir destas *singularidades* estruturando um equilíbrio entre forças convergentes e divergentes. Tais mundos ou compostos de forças viabilizam uma permanência transitória de forças que alcançaram um certo *equilíbrio-em-movimento*, em *devir-transmutativo*. Afinidades estruturantes transitórias vão continuamente configurando e reconfigurando os sentidos que mantêm o dinamismo destas agregações e organizações. Não se verifica nenhuma fixação definitiva. Os elementos básicos, as singularidades, sendo energia livre, tampouco apresentam qualquer estabilidade.

Sendo assim, qualquer organização só será possível, mediante e durante a vigência de um arranjo de forças que defina um *sentido-acontecimento* preponderante. O sentido não está dado *a priori*, mas se constitui em conjunto com as singularidades pré-individuais esparsas, arranjando-as em compostos de naturezas diversas. Ou melhor, talvez, ele se encontra nas potências que problematizam e solucionam, perpassando o acontecimento e desdobrando-o indefinidamente em sentido-acontecimento.

O sentido, bem como o problema, adquirem, assim, uma dimensão ontológica, como estruturantes dinâmicos do ser na efetividade do acontecimento. Eles definem também sua veracidade como problemas-geradores ou como elementos genéticos do acontecimento. Assim, extraem, dessa pertinência ao acontecimento, sua consistência e veracidade.

O acontecimento se desdobra num círculo complexo de múltiplas cadeias causais reincidentes e sobrepostas. A vontade humana, como elo aleatório desse complexo, é incapaz de operá-lo arbitrariamente, podendo, no entanto inserir sutis inflexões intensivas que afirmam certas tendências e resistem a outras. Dessa forma pode participar ativamente do acontecimento, embora jamais o determine ou condicione.

O devaneio poético pode, também, constituir uma forma privilegiada de intuir, despertar e engendrar sentidos, vontades e mundos nascentes. Vontades, sensibilidades e desejos, diversos daqueles que nos habitam sob a vigilância da consciência, despertam quando corpo e alma se entregam ao deleite do *sonho aprazível*. A vontade, aliada ao prazer como vontade de prazer ou desejo, constitui o elemento genético e estruturante do dinamismo vital.

A arte de repousar pode constituir também uma via de transcendência natural da dimensão individual. Um meio de desenvolver intimidade com a multiplicidade das forças e impulsos naturais e pré-conscientes que nos constituem. Tal arte nos disponibiliza, também, a perceber o dinamismo vital estendendo-se muito além da própria vontade e consciência individuais.

A *idéia-problema* do *eterno retorno do mesmo/indiferente* constitui uma verdadeira *questão-geradora* na medida em que perpassa a obra de Nietzsche, sobretudo *Assim falou Zaratustra*, como sua *linha de fuga*. Inicialmente associada ao niilismo, e constituindo o que o autor identifica como o seu *pensamento abissal*, suscita as mais contraditórias sensações. Ao mesmo tempo em que provoca profunda inquietação e nojo, causa também, grande entusiasmo. Ele acredita poder superar o niilismo, em que desemboca a Europa com o esgotamento da metafísica e a morte do Deus único, relativizando seus pressupostos.

Com efeito, a interpretação teológico-metafísica constituía o pressuposto universal e incondicional no qual, via de regra, sucumbiam, sempre ainda, todas as perspectivas da cultura européia. Para Nietzsche, a interpretação metafísica e a *sombra do Deus morto* continuam

vigentes, por causa do “em vão” generalizado que se instalou. No niilismo, o *ressentimento* aflora injustificado, mediante a derrocada da interpretação que lhe conferia sentido. A tarefa que se estabelece é de *transvaloração de todos os valores*, conforme novas interpretações que resgatem o sentido da terra e da vida humana na sua imanência. Tal tarefa deve dar conta de superar a perspectiva niilista.

O conceito de *vontade de poder* é inserido neste drama de antagonismos conceituais múltiplos. Com efeito, o drama de Zaratustra distende um campo problemático recortado por *idéias-problema* e *questões-geradoras*, tais como: *eterno retorno*, *vontade de poder*, *além-homem*, *niilismo*, *vontade criadora*, *acaso*, *inocência do devir* etc. Neste campo os conceitos, embora já não sejam apresentados em definições nominais, continuam sendo criados e recriados em plena abertura de indeterminação problemática, acompanhando os dinamismos de devir diferencial do ser e do pensamento que se desdobram em ressonâncias e resistências múltiplas.

As vontades de poder são sempre múltiplas, sendo mesmo um contra-senso pensar um poder ou uma vontade capaz de abarcar o todo. Uma tal vontade de poder seria, a rigor, um retorno à vontade de controle e domínio universal exercida pela moral incondicional, fundada na interpretação teológico-metafísica. Assim, o mundo interpretado *como vontade de poder e nada além disso*,⁴⁵⁹ conforme propunha Nietzsche, será necessariamente múltiplo e diverso em todas as suas expressões. Além disso, as forças retornando sempre, jamais poderão incidir numa repetição idêntica. Sendo assim, a repetição será também sempre diferencial. No entanto, também isso constitui apenas uma interpretação, por sua vez, também já impulsionada por uma vontade de poder. E, portanto, por sua própria natureza, diversa e parcial.

A vida é impulsionada pela vontade de prazer ou desejo. O prazer, no entanto, não constitui jamais um estado definitivo no qual seja possível repousar. O prazer é sempre uma

⁴⁵⁹ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 36, p. 40.

sensação transitória, constituindo, sobretudo, a percepção da vida em expansão. Não sendo definitivo, ele buscará constantemente sua repetição. Assim, o que impulsiona o retorno é o prazer, buscando continuamente a si mesmo, e movido por um excesso de desejo (vontade de prazer) gerado pela própria vida. Portanto, com a realização do desejo no prazer de viver, gera-se um excesso de vida, uma intensidade pura que transborda cada evento e que vale a pena ser resgatada da extinção no nada absoluto. Ou seja, o dinamismo vital mobilizado pelo desejo e sua efetivação no prazer induzem a repetição.

O aprendizado dionisíaco de Zaratustra o leva a integrar a dimensão noturna e obscura da vida para que possa se tornar *o mestre do eterno retorno*, para que complete o ciclo e compreenda, enfim, que *meia-noite é também meio-dia*, ou seja, instantes de transição eterna. Dessa forma se integram todas as potências naturais como essencialmente afirmativas da vida.

Também o ser humano integra em si esta multiplicidade e, portanto, tem muito mais a expressar do que o que efetivamente até então nele se revelou. Assim, Zaratustra compreende, enfim, também, sua *obscura compaixão pelos homens*. Com efeito, seu amor pelos homens está no fato de que neles se revela a dimensão do *além-homem*, ou seja, a multiplicidade incondicionada do humano.

A integração de antagonismos múltiplos como constitutivos do dinamismo vital revela a mais inocente expressão do devir. O aprendizado dionisíaco revela que toda criação está destinada à desfiguração, mediante a inexorável imersão no caos da indiferenciação original. Isso leva a reconhecer que toda criação é de natureza absolutamente transitória, e que o repouso no inorgânico tampouco constitui uma realidade definitiva.

Disso decorre a tarefa ética de um arranjar-se neste devir diferencial, transitório e que retorna continuamente. Assim, cada existência e cada ato humano passa a constituir a expressão de uma realidade definitiva em si, já não bastando, para conferir-lhe veracidade, sua mera

justificação moral, enquanto adequação a padrões de excelência coletivos. O que confere veracidade à expressão é que constitua a plena expressão da própria diferença.

Isto nos lança na exigência de uma ética que já não se justifica por sua validade universal. Antes, pelo contrário, exigindo a plena expressão da própria diferença, tal ética é essencialmente trágica. Requer-se, para tal, a afirmação criadora para além do controle moral, para além da reconciliação universal, para além do re-equilíbrio na justiça, ponderando sempre, no entanto, que *para além* não significa em detrimento ou em substituição. A vida, na perspectiva trágica, é essencialmente exceção que gera desequilíbrio. Esse desequilíbrio, porém, não gera apenas injustiça, mas mobiliza também o devir diferencial, criador e transformador da vida em expansão e diferenciação indefinida.

Há que pensar, no entanto, também a limitação da vontade de poder. Entregue a si mesma, toda força encontrará seu próprio limite natural ou será contida por outras forças. Há certamente muita prepotência na presunção de uma expansão ilimitada da força. O que vale para forças atuantes, ainda que se expandindo indefinidamente, não pode simplesmente ser transposto para o universo da representação abstrata das forças. Constituir uma representação da própria força envolve um mau gosto essencial, principalmente quando constitui representações pretensamente absolutas e definitivas. Tal pretensão remete às vontades de controle absolutas e universais, já configuradas nas morais incondicionais e fundamentalistas.

Toda e qualquer representação em leis, normas ou instituições se justifica apenas em função da afirmação da vida. Também a hierarquização das forças deve se reportar sempre a forças efetivamente atuantes, constituindo hierarquias vivas em organizações plenamente ativas.

Diante da multiplicidade caótica de forças que constitui *a natureza em si*, qualquer composição, qualquer unidade ou organização que alcance auto-suficiência de sentido, valor e harmonias, depende da coordenação diretiva de uma vontade ou de um arranjo de vontades que

dirija este processo. Tal composição, no entanto, já não podendo fundar sua consistência numa referência absoluta ou num modelo de excelência definitivo, será sempre parcial, diferencial e transitória. E, assim, se configura num jogo de resistências múltiplas e variantes das forças atuantes na composição. Uma perspectiva diferencial reconhece, portanto, a si própria, como parcial e limitada, procurando a plena expressão dessa diferença própria, e renunciando a qualquer pretensão de abrangência e vigência universais e hegemônicas.

No ser humano o elemento diferencial seletivo e agregador é a vontade, constituindo o elemento da conectividade, ou seja, o elemento que qualifica cada força e ativa as conexões, selecionando e organizando a composição dos elementos e das forças que integram a subjetividade. Tal composição segue, de forma mais ou menos livre, padrões e modelos já experimentados, definidos e avaliados pelo meio em que a individuação se dá, não sendo, jamais, nem absolutamente livre e nem completamente original. Como tampouco, jamais, será completamente determinada por estes modelos. Sendo assim, cada individuação acaba envolvendo certo grau de experimentação e assumindo uma configuração mais ou menos autoral, mais ou menos arrojada e mais ou menos livre. E, neste sentido, também, mais ou menos verdadeira na medida da sua fidelidade à própria diferença.

A nobreza se funda na interpretação original, performática e criativa da própria natureza como excessiva e diferencial. Portanto, é na atenta escuta interpretativa da própria natureza, viva e atuante nas múltiplas forças que compõem a subjetividade, que se funda a criação de valores e sentidos que mantêm o humano *em estado-de-arte*. Assim o humano é mantido em constante perspectiva e atitude de sobre-humanização. Também a subjetividade já não constitui um eixo, como ponto referencial fixo, em torno do qual tudo se estabiliza e fixa. A subjetividade em suas múltiplas dimensões: física, psíquica, ética, simbólica, etc., talvez pudesse ser melhor configurada, na imagem de um olho de furacão, em torno do qual, forças de convergência e

divergência se arranjam, dinamicamente referidas a um centro vazio e em constante deslocamento e fuga descentralizadora.

Mesmo, constituindo a criação ética uma tarefa para *espíritos livres*, e que requer auto-suficiência de valoração e isolamento, as relações fundadas na liberdade e na gratuidade serão sempre buscadas. Pois, a vida se afirma naturalmente na busca do prazer e na alegria. Também as relações mais consistentes viabilizam estas buscas individuais estruturando-se por afinidades desejantes. Assim, a amizade, na medida em que articula relações fundadas na gratuidade e na liberdade, constitui o meio de articulação privilegiado dos *espíritos livres*.

Bibliografia

- ALLIEZ, É. *Deleuze - filosofia virtual*. tr.br. H.B.S. Rocha, São Paulo, Ed.34, 1996.
- _____ (org.) *Deleuze: uma vida filosófica*. tr.br. A.L.Oliveira (coord), São Paulo, Ed.34, 2000.
- _____ *A Assinatura do Mundo*. tr.br. M. Rouanet e B.Villar, São Paulo, Ed.34, 1996.
- _____ *Tempos Capitais*. tr. br. M.H.Rouanet, São Paulo, Siciliano, 1991.
- ALTHUSSER, L. *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*. in CRITICA MARXISTA, Campinas, Ed.Revan, v.20, abril de 2005, pp.9-28.
- AUBENQUE, P. *Histoire de la Philosophie I: La Philosophie Païenne*. Paris, Hachette, 1972.
- BACHELARD, G. *A Dialética da Duração*. tr.br. M.Coelho. São Paulo, Ática, 1994.
- _____ *A poética do Devaneio*. tr. br. A.P. Danesi. São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- _____ *A Poética do Espaço*. tr.br. A.P. Danesi. São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- _____ *Fragmentos de uma Poética do Fogo*. tr.br. N.Telles, São Paulo, Brasiliense, 1990.
- _____ *La intuicion del instante*. tr.esp. F.Corbea. Buenos Aires, Siglo Veinte, s.d.
- _____ *O Direito de Sonhar*. tr.br. José A. M. Pessanha. São Paulo, Difel, 1985.
- BADIOU, A. *O Clamor do Ser*. tr.br. L. Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
- _____ *Para uma Nova Teoria do Sujeito*.tr. br. E.X.da Silva e G.Sodré, Rio de Janeiro, R.Dumará, 2002.
- _____ *Pequeno manual de inestética*. tr.br. M.Appenzeller, São Paulo, Est. Liberdade, 2002.

- BERGÉ, P., POMEAU, Y e DUBOIS-GANCE, M. *Dos ritmos ao caos*. tr. br. R. Leal Ferreira, São Paulo, Ed. Unesp, 1995.
- BERGSON, H. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. tr.br. N.C.Caixaieiro, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1978.
- CARTLEDGE, P. *Demócrito e a política atomista*. tr.br. A.E.Köhnke, São Paulo, EdUnesp, 2001
- CESAR, Constança M. *A Hermenêutica Francesa: Bachelard*. Campinas, Alínea, 1996.
- _____ *Bachelard: ciência e poesia*. São Paulo, Paulinas, 1989.
- COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. tr.br. F.Carotti, Campinas, Ed.Unicamp, 1996.
- DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
- *Empirismo e subjetividade*, tr. br. de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo, Ed. 34, 2001.
- _____ *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- *Nietzsche e a filosofia*, tr. br. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976.
- _____ *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964 (1ª ed.); 1976 (4ª ed. atualizada).
- *Proust e os signos*, tr. br. da 4ª ed. fr. de Antonio Piquet e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987.
- _____ *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.
- *Nietzsche*, tr. port. de Alberto Campos, Lisboa, Ed. 70, 1981.
- _____ *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- *Bergsonismo*, tr. br. de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo, Ed. 34, 1999. O livro inclui como anexos os textos “A concepção da diferença em Bergson” (1956), tr. br. de Lia Guarino e Fernando Fagundes Ribeiro, pp 95-123, e “Bérgson” (1956), tr. br. de Lia Guarino, pp 125-139
- _____ *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- *Diferença e repetição*, tr.br. de L.B.L.Orlandi e R. Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- _____ *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- *Lógica do sentido*, tr. br. de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1982.
- _____ *L'anti-Oedipe* (com Félix GUATTARI), Paris, Minuit, 1972 (1ª ed.); 1973.
- *O anti-édipo*, tr. br. de Geoges Lamazière, Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- *O anti-édipo*, tr. port. de Joana M. Varela e Manuel M. Carrilho, Lisboa, Assírio & Alvim, s/d.

_____ *Rhizome* (com Félix GUATTARI), Paris, Minuit, 1976 (reed. em *Mille plateaux*).

_____ *Dialogues* (com Claire Parnet), Paris, Flammarion, 1977. Nova edição, 1996, contendo, em anexo, o texto de Deleuze « L'actuel et le virtuel ».

- “O atual e o virtual”, tr. br. de Heloisa B. S. Rocha, in Eric ALLIEZ, *Deleuze - filosofia virtual*, tr. br. de Heloisa B.S. Rocha, SP, Ed. 34, 1996, pp. 47-57.

- *Diálogos* (com Claire Parnet), tr. br. de Eloísa Araújo Ribeiro, SP, Escuta, 1998

_____ *Superpositions* (com Carmelo Bene), Paris, Minuit, 1979.

_____ *Mille Plateaux* (com Félix GUATTARI), Paris, Minuit, 1980.

- *Mil Platôs* - vol. 1, incluindo: Prefácio à ed. italiana de 1988; “Introdução - Rizoma”; “1914 - Um só ou vários lobos” e “10.000 A.C. - A geologia da moral (Quem a terra pensa que é?)”. Tr. br. de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.

- *Mil Platôs* - vol. 2, incluindo: “20 de novembro de 1923 - Postulados da lingüística” e “587 A.C. - 70 D.C. - Sobre alguns regimes de signos”. Tr. br. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.

- *Mil Platôs*, vol. 3, incluindo: “28 de novembro de 1947 - Como criar para si um corpo sem órgãos”; “Ano zero - Rostidade”; 1874 - Três novelas ou ‘O que se passou?’ e “Micropolítica e segmentaridade”. Tr. br. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1996.

- *Mil Platôs*, vol 4, incluindo: “1730 - Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível” e “1837 - Sobre o ritornelo”. Tr. br. de Suely Rolnik, São Paulo, Ed. 34, 1997.

- *Mil Platôs*, vol. 5, incluindo: “1227 - Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”; “7000 A.C. - Aparelho de captura”; “1440 - O liso e o estriado” e “Regras concretas e máquinas abstratas”. Tr. br. de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa, São Paulo, E. 34, 1997.

_____ *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

- *Espinosa. Filosofia prática*, tr. br. de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins, São Paulo, Escuta, 2002.

_____ *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

- *Foucault*, tr. port. de José Carlos Rodrigues, Lisboa, Vega, 1987.

- *Foucault*, tr. br. de Claudia Sant’Anna Martins, São Paulo, Brasiliense, 1988.

_____ *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

- *A dobra. Leibniz e o barroco*, tr. br. de Luiz B.L.Orlandi, Campinas, Papirus, 1991 para a 1ª ed. e 2000 para a 2ª ed.
- _____ *Pourparlers (1972-1990)*, Paris, Minuit, 1990.
- *Conversações (1972-1990)*, tr. br. de Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
- _____ *Qu'est-ce que la philosophie?*, (com Félix GUATTARI, Paris, Minuit, 1991).
- *O que é a filosofia?*, tr. br. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
- _____ *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- *Crítica e clínica*, tr. br. de Peter Pál Pelbart, São Paulo, Ed. 34, 1997.
- _____ *L'île Déserte – Textes et Entretiens* D.Lapoujade(org), Paris, Minuit, 2002.
- *A ilha deserta*. tr.br. L.B.L.Orlandi (coord), São Paulo, Iluminuras, 2006.
- _____ *O Método de dramatização*. tr.br. L.B.L. Orlandi. (mimeo).
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. tr.br. J.Guinsburg e B.Prado Jr, São Paulo, Nova Cultural, 1996.
- DIAS, R.M. *Nietzsche e a música*. São Paulo, Discurso Ed.; Ijuí, Ed.Unijuí, 2005.
- DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. tr. br. L.Fitipaldi. São Paulo, Cultrix, 1988.
- DUVERNOY, J.F. *O Epicurismo e sua tradição antiga*. tr. br. L.Magalhães, Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1993.
- ESCOBAR, C.H. (org) *Por que Nietzsche?* Rio de Janeiro, Achiamé, s.d.
- ESPINOSA, B. *Ética*. tr.br. J.F. Gomes. São Paulo, Nova Cultural, 1997.
- FERRAZ, S. *Música e repetição - a diferença na composição contemporânea*, São Paulo, Educ-Fapesp, 1998.
- FRANKENA, W.K. *Ética*. tr. br. L.Hegenberg e O.S.da Mota. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.
- GIACÓIA, O. J. *Labirintos da Alma - Nietzsche a auto-supressão a moral*. Campinas, Ed.Unicamp, 1997.
- _____ *Crítica da Moral como Política em Nietzsche*, in Estudos Avançados, Coleção Documentos, São Paulo: Instituto de Estudos Avançados, série Teoria Política-22, setembro/96.
- _____ *O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade e autonomia em Nietzsche*, in *Transformação*, São Paulo: 12, 97-132, 1989.
- _____ *Nietzsche & para além de bem e mal*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.
- _____ *O Édipo e a tragédia em Freud e Nietzsche*.(mimeo)

- _____ *O indivíduo soberano e o indivíduo moral*.in FEITOSA,C.; BARRANECHEA, M.A. e PINHEIRO, P. (orgs.), *A fidelidade à terra: Assim falou Nietzsche IV*, pp. 15-29, Rio de Janeiro, DP&A, 2003.
- GUALANDI, A. *Deleuze*. tr. br. D.O.Blanchard, São Paulo, Est. Liberdade, 2003.
- GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. tr. br. A.L. de Oliveira e L.C. Leão, Rio de Janeiro, Ed.34, 1992.
- GUIMARÃES ROSA, J. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo, Nova Fronteira, 2005.
- GUISÁN, Esperanza. *Razón Y Pasión en Ética: Los dilemas de la ética contemporánea*. Madrid: Anthropos Editorial del Hombre, 1986.
- HAAR, M. *Par-delà le nihilisme*. Paris, PUF, 1998.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze - Um aprendizado em filosofia*. tr.br. S.Cavedish, Rio de Janeiro, Ed.34, 1996.
- HÉBER-SUFFRIN, P. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. tr.br. L.Magalhães, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967. p.28.
- _____ *O Caminho do Campo*. tr. br. E.Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- _____ *Nietzsche I e II*. tr.espanhola J.L.Vermal, Barcelona, Destino 2000.
- _____ *Sobre o Problema do Ser*. tr. br. E.Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- _____ *Heráclito*. tr. br. M.S.C.Schuback, Rio de Janeiro, R.Dumará, 1998.
- _____ *Die Frage nach der Technik em Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 2000
- *A questão da Técnica*. tr. br. M.A.Werle em *Cadernos de Tradução 2*, São Paulo, 1997.
- HEINE, H. *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*. tr. br. Márcio Suzuki, São Paulo, Iluminuras, 1991.
- HERÁCLITO, in *Os Filósofos Pré-socráticos*. tr. br. G. Bornheim, São Paulo, Cultrix, 1967.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de juízo*. tr. br. V.Rohden e A.Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- KIRK, G.S. e RAVEN, J.E. *Os Filósofos Pré-socráticos*. tr. port. C.A. Louro Fonseca, B.R. Barbosa e M.A. Pegado, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, s.d.
- KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. tr. br. H.S.Lencastre, Rio de Janeiro, Pazulin, 2000.

- KLOSSOWSKY, P. *Esquecimento Anamnésia na experiência vivida do Eterno Retorno do Mesmo*. in *Por que Nietzsche?* Rio de Janeiro, Achiamé, s/d.
- LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. tr.br. M.G.Kury, Brasília, EdUNB, 1988.
- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*. São Paulo, M. Fontes, 1996.
- LEVY, P. *O que é o virtual*. tr. br. P.Neves, São Paulo, Ed. 34, 1996.
- LINS, D. *Juízo e verdade em Deleuze*. São Paulo, Annablume, 2004.
- LINS, D. e PELBART, P.P. (orgs.) *Nietzsche e Deleuze - Bárbaros, civilizados*. São Paulo, Annablume, 2004.
- LYOTARD, J.F. *Lições sobre a analítica do sublime*. tr. br. C.M.Cesar e L.M.Cesar, Campinas, Papirus, 1993.
- MACHADO, R.(org) *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. tr.br. P. Süsskind, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.
- _____ *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro, Graal, 1990.
- _____ *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- _____ *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997
- MORIN, Edgar e KERN, Anne Brigitte. *Terra Pátria*. tr. br. P.Neves. Porto Alegre: Editora Sulina, 1995.
- MORIN, Edgar. *O Enigma do Homem*. tr. br. F.C.Ferro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de Poder em Nietzsche*. tr. br. O.Giacóia Jr. São Paulo, Anna Blume, 1997.
- NIETZSCHE, F.W. *Sämtliche Werk hrsg. G. Colli e M. Montinari. Kritische Studienausgabe (KSA)*, München, Walter de Gruyter & Co, 1980 ou *Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968.
- _____ *A Gaia Ciência*. tr.br. P.C.de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 2002
- _____ *Além do Bem e do Mal*. tr.br. P.C.de Souza, São Paulo, Cia. de Bolso, 2005.
- _____ *Assim Falou Zaratustra*. tr.br. Mário da Silva, São Paulo, Círculo do Livro, s/d.
- _____ *Thus Spoke Zarathustra*. tr. R.J.Hollingdale, London, Penguin Books, 1969.
- _____ *Crepúsculo dos ídolos*. tr.port. D.Santos F., Lisboa, Guimarães, 1996.
- _____ *Ecce Homo*. tr.br. P.C.de Souza, São Paulo, Cia. das Letras, 1995.
- _____ *Genealogia da moral*. tr.br. P.C.de Souza, São Paulo, Cia. das Letras, 2001.

- _____ *Humano, demasiado humano*. tr.br. P.C.Souza, São Paulo, Cia. de Bolso, 2005.
- _____ *O caso Wagner*. tr.br. P.C.de Souza, São Paulo, Cia. das Letras, 2002.
- _____ *O Nascimento da Tragédia*. tr.br. J.Guinsburg, São Paulo, Cia.das Letras, 2003.
- _____ *Fragmentos Póstumos*. in Textos ditáticos. Introdução, seleção e tradução de O.Giacóia Jr., Campinas, IFCH/UNICAMP, 2002.
- _____ A “*Grande Política: Fragmentos Póstumos*”. in Cadernos de Tradução nº 3 Introdução, seleção e tradução de O.Giacóia Jr., Campinas, IFCH/UNICAMP, 2002.
- NOGUEIRA, J. C. *Consciência moral e Existência*. Campinas, Alínea, 1997.
- NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo Cia. das Letras, 2003.
- ONFRAY, Michel. *A Escultura de Si: A moral estética*. tr.br. M.Pinheiro, Rio de Janeiro, Rocco, 1995.
- ORLANDI L.B. *A Voz do Intervalo*. São Paulo, Ática, 1980.
- _____ *Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze*. (in Tronca I (Org.), Foucault Vivo, Campinas, Pontes, 1987).
- _____ *Simulacro na filosofia de Deleuze*. (in 34 Letras n. 5/6 set., RJ, 1989)
- _____ *Desejo e problema: articulação por reciprocidade de aberturas* (in História e Perspectivas, n. 3, jul/dez, UFU, Uberlândia, 1990).
- _____ *Nuvens* (in Idéias, ano I, n.1, jan/jul, IFCH, Unicamp, 1994).
- _____ *Pulsão e campo problemático*. (in Arthur Hyppolito de Moura (Org.), *As Pulsões*, SP, Ed. Escuta e Educ., 1995 pp. 147-195).
- _____ *Afirmção num lance final*. (in *Percurso*, Revista de Psicanálise, SP, Instituto Sedes Sapientiae, Ano VIII, n. 15 2. Sem/ 1995).
- _____ *Signos proustianos numa filosofia da diferença*. (In O falar da linguagem, *Série Linguagem*, SP, Ed. Lovise, 1995, pp. 105-123).
- _____ *Por uma ontologia trans-sedentária*, (in *Cadernos de Subjetividade*, SP PUC-SP, jun/1996, pp. 176-179).
- _____ *Corpo em arte*. (in Revista do Lume, n. 1, 1998, Campinas, CGU-Unicamp, pp. 36-41).
- _____ *Lignes d’action de la différence*. (in Eric ALLIEZ (dir) *Gilles Deleuze - une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance - Le Plessis Robinsosn, (PUF), Paris, 1998, pp. 55-68).

_____ *Devir criativo da cognição*, prefácio ao livro de Virginia KASTRUP, *A invenção de si e do mundo - Uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*. Campinas, Ed. Papirus, 1999, pp. 9-12.

_____ *Combater na imanência*, prefácio publicado na tr. br. da obra de G. DELEUZE, *Péricles et Verdi - La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988. Tr. br. de Hortência Lencastre, RJ, Ed. Pazulin, 1999.

_____ *Nietzsche na univocidade deleuzeana*. in Daniel Linz, Sílvia Gadelha e Alexandre Veras (org), *Nietzsche e Deleuze - intensidade e paixão*, RJ, Ed. R.Dumará, 2000, pp. 75-90.

_____ *Refúgios da intimidade na arte de Cecília Stelini*. Texto crítico publicado em francês e português no catálogo *Cecília Stelini - Poissons Pris*, Centre Social et Culturel Franco-Brésilien - Maison Clotilde de Vaux, Aliance Française, Paris, pp. 4-5.

_____ *Marginando a leitura deleuziana do trágico em Nietzsche*. No prelo.

_____ *Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos?* No prelo.

_____ (org) *A diferença*. Campinas, Ed.Unicamp, 2005.

PELBART, P.P. *O Tempo não reconciliado*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1998.

PELUSO, L.A. *Ética e Utilitarismo*. Campinas, Alínea, 1998.

PESSOA, Fernando. *O Eu Profundo e os Outros Eus*. Rio de Janeiro, Record, 1980.

QUARTIN de MORAES, J.C.K. *Epicuro – sobre a tranqüilidade em meio à tempestade*. Campinas, CPFL, 2005.

_____ *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo, Moderna, 1998.

RUSS, J. *O pensamento ético contemporâneo*. tr.br. C.M. Cesar, São Paulo, Paulus, 1999.

SAFRANSKI, R. *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*. tr. br. L.Luft, São Paulo, Geração, 2002.

SEN, A. K. *Sobre ética e economia*. tr.br. L.T.Motta, São Paulo, Cia. das Letras, 2002.

SERRES, M. *O nascimento da física no texto de Lucrecio*. tr. br. P.Trevisan, São Paulo, EdUnesp e EdUfscar, 2003.

SEVERINO, A. J. *Metodologia do Trabalho Científico*. São Paulo, Cortez, 2002.

SCHÜLER D. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre, L&PM, 2000.

SLOTERDIJK, P. *No mesmo barco*. tr. br. C.Cavalcanti, São Paulo, Est. Liberdade, 1999.

_____ *O desprezo das massas*. tr. br. C. Cavalcanti, São Paulo, Est. Liberdade, 2002.

_____ *Regras para o parque humano*. tr. br. J.O.Almeida Marques, São Paulo, Est. Liberdade, 2002.

- STENGERS, I. *A invenção das ciências modernas*. tr.br. M.Altman, São Paulo, Ed.34, 2002.
- THIESEN, L.G. *Ética e Imaginário na Estética de Gaston Bachelard*. Tese de Mestrado com orientação de Constança Marcondes Cesar, Campinas, PUC-Campinas, 2000.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. tr.br. E.Stein e R.Rocha (org), Petrópolis, Vozes, 1997.
- VALCAREL, A. *Ética contra Estética*. tr. br. N. Cunha, São Paulo, Perspectiva, 2005.
- VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*. tr. port. M.F.Boavida, Lisboa, Presença, 1987.
- VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1988.
- VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1985.
- VERNANT, J.P. *Mito e pensamento entre os gregos*. tr.br. H.Sarian, São Paulo, Paz e Terra, 2002
- ZOURABICHVILI, F. *Deleuze - une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.