

O corpo como unidade de dominação. A compreensão deleuziana do elemento trágico da filosofia de Nietzsche

The body as a unit of domination. Deleuzian understanding of the tragic element of the philosophy of Nietzsche

Juan Pablo Emanuel Esperón*

Resumo: O presente artigo, cujo objetivo é mostrar uma concepção do corpo original, alternativa aos desenvolvimentos modernos hegemônicos, mostra a compreensão do corpo subjacente à ontologia trágica do jovem Nietzsche. Dado que o seu pensamento se situa na ligação e transição entre a época moderna e a contemporânea, é precisamente isto que permite uma abertura metafísica original, implicando em uma nova concepção estética do corpo. Desta forma, o artigo promove a interpretação deleuziana da filosofia de Nietzsche, que concebe o corpo como “unidade de dominação”, abrindo assim a possibilidade de entendimento a partir da relação entre termos (forças) desiguais (diferentes), não como totalidade.

Palavras-chave: corpo, força, Dionísio

Abstract: The present article, whose aim is to show an original body design of developments hegemonic alternative to modern understanding of the body shows the underlying ontology young Nietzsche's tragic, because his thinking is at the link and transition between modern times and contemporary, and precisely this enables an original metaphysics involves opening a new aesthetic conception of the body. It promotes, in turn, Deleuzian interpretation of the philosophy of Nietzsche who conceived the body as "unit rule" opening the possibility of understanding it as a relationship between terms (forces) unequal (different) and not as totality.

Keywords: body, force, Dionysus

* Doutor, professor e pesquisador de filosofia pela Universidad del Salvador. É pesquisador em formação do CONICET; e é doutor em Filosofia pela USAL. Também é membro da sociedade iberoamericana de estudos heideggerianos e do Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador. Buenos Aires, Argentina. Contato: jpesperon@hotmail.com

O corpo: expressão artística de forças dionisíacas por meio apolíneo

A existência trágica tem o seu impulso original e vital no frenesi dionisíaco como plena afirmação da realidade concebida como devir. O que é original em Nietzsche é seu rompimento com a interpretação clássica da compreensão helênica segundo a qual o característico de sua cultura, e especificamente da arte grega, se expressa na harmonia, na proporção e na medida dos símbolos, na concepção apolínea do mundo, dado que com ela aparece a iluminação que forma e expressa o verdadeiro (Cf. GT/NT, §1). O simbólico nos permite compreender e pensar o mundo e nós mesmos através dele. Assim nascem as artes plásticas de inspiração apolínea e cujos contornos dão forma ao caos é o princípio da individualização dos corpos no mundo. Este tipo de representação das formas resulta na beleza estética. O belo se mostra na forma cuja medida harmoniosa aparece como presença permanente, ou seja, a própria identidade captada pelo artista na sua visão apolínea do mundo e que é reproduzida na obra de arte. O mundo e a arte de inspiração apolínea são um momento constitutivo da cultura grega. Entretanto Nietzsche não pode aceitar que isso seja o essencial e decisivo desta cultura, pois a força criativa e o impulso vital provêm de outro princípio, já que o apolíneo não pode ser compreendido sem outro princípio fundamental: o dionisíaco, isto é, o culto que produz a música e o caos que se apresentam nas tragédias gregas. Dionísio, o deus da embriaguez, do excesso e do entusiasmo. O dionisíaco é o delírio, a celebração e o êxtase de que a vida se vale para uma abertura para além da individualidade corpórea dos entes. Frente ao caráter formal, figurativo, objetivo, que representa as identidades bem definidas do artista apolíneo, o dionisíaco expressa a emoção na atividade, a fundição de todos os aspectos reais em uma existência compartilhada. A estética dionisíaca supõe a anulação da distância entre o artista e a obra característica da expressão apolínea.

Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel, do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte.

[...]

Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a “moda impudente” estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com seu próximo, mas um só (GT/NT, §1).

Por outro lado, Nietzsche também analisa a perspectiva do homem que não participa do devir dionisíaco, o ponto de vista de quem defende que estes fenômenos degradantes e gregários são despersonalizantes.

Para captar esse desencadeamento simultâneo de todas as forças simbólicas, o homem já deve ter arribado ao nível do desprendimento de si próprio [...] O servidor ditirâmico de Dionísio só é portanto entendido por seus iguais! Com que assombro devia mirá-lo o grego apolíneo! Com um assombro que era tanto maior quanto em seu íntimo se lhe misturava o temor de que, afinal, aquilo tudo não lhe era na realidade tão estranho, que sua consciência apolínea apenas lhe cobria como um véu esse mundo dionisíaco (GT/NT, §2).

A afirmação trágica da vida consiste em pensar o ser como devir. A chave trágica se encontra na afirmação de que a realidade do ser é o movimento de múltiplas forças em tensão. Vida e morte, nascimento e decadência são apenas aspectos do mesmo devir que conforma a existência. O mundo como uma tragédia na qual o individualizado é a expressão do apolíneo como princípio de individuação, que surge das profundezas das forças dionisíacas.

Na festividade e no excesso dionisíaco aparece a tensão entre forças como intensidades diferenciais que constituem multiplicidades, princípio de toda a existência de um corpo. Segundo Nietzsche, tanto o dionisíaco como o apolíneo aparecem na experiência estética onde a individualidade apolínea se des-encobre na realidade dionisíaca, que é libertação da vida no que diz respeito à sua forma enquanto intensidade diferencial, ou seja, como des-individuação.

Aqui a vida é superação de si, devir, negação da identidade e do que é particularizado, é abertura para uma possível novidade que engendra multiplicidade. A filosofia dionisíaca não aponta a substituição de um ser fundamental e supremo por outro, mas a afirmação da potência do devir como condição de possibilidade da emergência de toda corporeidade dos corpos. O devir é o triunfo do dionisíaco sobre o apolíneo e por onde, agora e sempre, a vida abre caminho.

As musas das artes da “aparência” empalideciam diante de uma arte que em sua embriaguez falava a verdade, a sabedoria do Sileno a bradar “Ai deles! Ai deles!”, contra os serenojoviais olímpicos. O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no autoesquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos. O *desmedido* revela-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza. E foi assim que, em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado. (GT/NT, §4)

O dionisíaco é devir fundante e como expressão trágica deve ser compreendido como “posto em cena” do que é o dionisíaco mesmo, através e por meio de recursos apolíneos.

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não-figurada [*unbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática (GT/NT, §1).

Em *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche privilegia o elemento dionisíaco sobre o elemento apolíneo. Neste sentido, o dionisíaco não pode se realizar como reconciliação com a natureza e com os outros, mas se apresenta como ruptura violenta de todos os pressupostos que estão na base de toda a realidade e de toda organização social, ruptura do *principium individuationis* (Cf. GT/NT, §12). Nietzsche confere ao dionisíaco preeminência absoluta, considerando-o como elemento essencial que permite a aparição em cena de toda multiplicidade corporal como forças imanentes. Assim Nietzsche dissipa qualquer dúvida de como deve ser entendido o efeito total da tragédia:

Se com a nossa análise resultou que o apolíneo na tragédia obteve, mercê de sua força de ilusão, completa vitória sobre o proto-elemento dionisíaco da música, e que ele se aproveitou desta para os seus desígnios, a saber, para uma elucidação máxima do drama, haveria que acrescentar desde logo uma restrição muito importante: no ponto mais essencial de todos, aquele engano apolíneo é rompido e

destruído. O drama, que se estende diante de nós, com o auxílio da música, em tão iluminada clareza interior de todos os movimentos e todas as figuras, como se víssemos, no vaivém da lançadeira, o tecido nascer no tear — alcança, como totalidade, um efeito que *fica mais além de todos os efeitos artísticos apolíneos*. No efeito conjunto da tragédia, o dionisíaco recupera a preponderância; ela se encerra com um tom que jamais poderia soar a partir do reino da arte apolínea. E com isso o engano apolíneo se mostra como o que ele é, como o véu que, enquanto dura a tragédia, envolve o autêntico efeito dionisíaco, o qual, todavia, é tão poderoso que, ao final, impele o próprio drama apolíneo a uma esfera onde ele começa a falar com sabedoria dionisíaca e onde nega a si mesmo e à sua visibilidade apolínea. Assim, a difícil relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio: com o que fica alcançada a meta suprema da tragédia e da arte em geral (GT/NT, §21).

Com a imposição de Dionísio sobre Apolo a arte alcança seu fim supremo. Isso acontece também contra a identidade e a continuidade da subjetividade do sujeito consigo mesmo. A partir da perspectiva nietzschiana, então, a subjetividade¹ não é absoluta, nem pode ser reduzida à identidade entre ser e pensar que é concebida de forma platônico-cartesiana. A partir da filosofia de Nietzsche, a presença do outro é pensável como maneira de articular e construir a própria subjetividade, já que ela se configura no *meio* do cruzamento de forças dionisíacas. “Não se trata aqui do eu encerrado sobre si mesmo, mas do eu que é ao mesmo tempo os outros de si mesmo e de outros (*nos-otros*)” (CRAGNOLINI, M., *Derrida, un pensador del resto*, p. 129).

¹ Para Nietzsche, a subjetividade é concebida como uma ficção. Do mesmo modo que o homem projeta a coisa a partir de seu pensamento, o homem se projeta a si mesmo sobre o real. Isto já é uma falsificação, uma ficção de si mesmo que ele mesmo não percebe e que já fora anunciada por Kant, quando sustenta que o paradoxo do sujeito é ser como não se conhece, e conhecer-se como não se é, ou seja, se conhece como fenômeno, e não como coisa em si. O homem considera a si mesmo como algo permanente e estável no movimento dos conteúdos das vivências subjetivas. Contudo, se se sustenta que o eu é uma ficção, do mesmo modo o homem movimentava as ficções, esta estabilidade aparente para as coisas. O intelecto, ou razão, toma categorias inventadas por ele mesmo e as transfere às coisas, produzindo ficções. É por isso que os modos de conhecer são falsos. Este conhecimento do ente enquanto tal é mentira no sentido extramoral. Segue-se a impossibilidade do conhecimento do ente enquanto tal porque não há entes. Nietzsche já não concebe mais o ser como ser do ente, mas como devir, movimento, ou seja, como realidade dionisíaca do jogo cósmico de construção e destruição simultânea. Por isso, sua filosofia leva o pensamento metafísico ao limite: gerando rachaduras nas bases de sua constituição, produz um vazamento que faz explodir todo esquema rígido, levando o ser ao devir que constitui novas multiplicidades sem cessar. Claro está que Nietzsche não parte de uma investigação da faculdade cognoscente para rechaçar as categorias disponíveis para pensar a entidade do ente segundo o modelo do eu. Pelo contrário, parte da intuição primordial de que o ser é movimento que gera multiplicidades, o ser é fluxo de forças. As categorias são falsificações porque, impossibilitadas de pensar o devir, procuram detê-lo, situando-se elas mesmas como base onde se configuram as mudanças. Em última instância, Nietzsche não nega o ente como fenômeno isolado, nega sua significação objetiva. O que parece ser entes objetivos são somente centros de força temporários, em constante mudança e movimento. Isso coloca em questão o conhecimento a priori e categorial que constitui a coisidade da coisa enquanto tal.

Talvez as forças dionisíacas sejam o lugar do acontecimento original comparável ao amor que, sem amarras, oscilante e tremendo, ama a estranheza não apropriável do outro e da natureza. Assim, Nietzsche expressa: “Sob a magia do dionisíaco, torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (GT/NT, §1).

Isso nos leva a considerar outro aspecto da nova ontologia nietzschiana acerca da figura de Dionísio. Dionísio é o jogo como imanência das forças em movimento, e o movimento das forças é compreendido como jogo. Com a noção de jogo, Nietzsche consegue quebrar, rachar a construção da metafísica, e neste sentido se instalar fora dela ou provocar um movimento em direção a uma nova compreensão do ser como devir. O jogo do artista trágico se converte em elemento-chave para expressar a ontologia nietzschiana da diferença, pois, jogando, pode-se intuir e experimentar o movimento, a abertura vital que se esconde por trás das imagens. O dionisíaco é jogo enquanto gera os limites de todo fenômeno no tempo, e, ao mesmo tempo, os ultrapassa, dissolvendo-os na dádiva que implica a abertura à diferença. Jogando, Dionísio perfura o engano corporal apolíneo, atravessa as formas aparentes para submergir no fluxo das forças intensivas. As figuras finitas e temporais são experimentadas como baile e dança na tragédia. Só assim o homem deixa de ser amo e senhor do mundo para perceber a realidade dinâmica onde nascimento e morte são formas trágicas da mesma existência que se repete continuamente no seio da diferença.

A Interpretação Deleuziana da Ontologia Trágica de Nietzsche

Nós sustentamos que a sabedoria trágica passa a ser a crítica de todo o pressuposto (*pre-sub-posto*) metafísico. Em sua consideração sobre o apolíneo e o dionisíaco, Nietzsche expõe e dirige uma luta intencional e explícita contra as bases da metafísica. Assim, a filosofia trágica de Nietzsche se apresentaria como uma crítica da cultura em geral, uma crítica ao ser como estabilidade, à liberdade, ao sujeito e à verdade.

Originalmente, a tragédia era um grande canto do coro (GT/NT, §8). A preponderância do coro correspondia ao primado da dramatização sobre a ação. No drama, o importante é o *pathos*, o que se sofre mais do que a concatenação lógica e

casual de suas ações. O drama acontece apenas na medida em que se chega ao afeto. Assim, o verdadeiro protagonista do drama é Dionísio, o sofrimento representado no drama é o de Dionísio, o sofrimento é a individuação. Desse modo, todos os horrores trágicos são máscaras do deus Dionísio. Prometeu é Dionísio, Édipo é Dionísio. Todos eles percorrem o caminho do *pathos*, do sofrimento de Dionísio na individuação, a que ele sempre é subtraído. Assim, parafraseando Nietzsche, Dionísio é subtraído da linguagem de Apolo, ainda que ele precisamente a fale. Entretanto, não estamos dizendo que Dionísio seja considerado como fundamento de Apolo, mas sim que sua própria subtração é o *pathos*, é a supressão da individuação, isto é, a supressão da identidade. Ser sempre outro e estar sempre em outro lugar. Isso significa, por um lado, que Dionísio não tem rosto, porque tem o rosto de todos os seus heróis, porque é a possibilidade imperceptível de todas as aparências, efetivadas ou não; mas por outro lado, Dionísio é aquele que ameaça toda forma, é a possibilidade de todo o aparecimento e desaparecimento da corporeidade. O que significa Dionísio?

O um e o outro. Dionísio é a possibilidade que se torna possível, como a possibilidade que nega qualquer possibilidade. Se se quer realmente pensar Dionísio antes e independentemente de Apolo, ou seja, como a *dynamis* anterior e independentemente de energia – se de fato há uma vontade de escapar, como é a intenção de Nietzsche no momento de *O Nascimento da Tragédia*, dos silogismos de Aristóteles, da reconciliação com a dialética, da consoladora certeza da ciência, então é necessário pensar a sombra, ou: Caos e Noite, como a possibilidade que não carece de nada, nem mesmo para ser “possível”. Este Dionísio é verdadeiramente *aidios*. (VITIELLO, V. *Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia*, p. 88).

De acordo com Deleuze, Dionísio é compreendido por Nietzsche como possibilidade, como diferença, vida que aceita a morte para dar nova vida (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 17). Dionísio também é abismo. É desta forma que Deleuze pode dizer que “Dionísio afirma tudo o que aparece, ‘mesmo o mais áspero sofrimento’, e aparece em tudo o que é afirmado. A afirmação múltipla ou pluralista é a essência do trágico” (Ibid., p. 14). Neste sentido, o trágico afirma a vida, isto é, a festa da multiplicidade como única dimensão, e apenas o trágico se encontra na multiplicidade, na afirmação do diferente enquanto tal. “Trágico designa a forma estética da alegria” (Ibid., p. 14). O Trágico não está fundado em uma oposição metafísica reducionista e simultaneamente totalizadora, mas em uma relação essencial

com a alegria de afirmar a multiplicidade que é movimento. É por isso que Nietzsche reivindica contra o *pathos* da tristeza o Dionísio heroico, afirmador, que dança e canta a música do jogo e do acaso. A arte trágica, desta forma, afirma a vida e a vida se afirma na arte.

Nunca se compreendeu, segundo Nietzsche, o que era o trágico: trágico = alegre. [...] Não se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso e a necessidade do acaso; porque afirma o devir e o ser do devir, porque afirma o múltiplo e o um do múltiplo. (Ibid., p. 30).

A luta entre Dionísio e Apolo, que aparece em *O Nascimento da Tragédia*, é uma luta histórica, onde o que está em jogo é o princípio de identidade como configuração social entre o verdadeiro e o falso, os corpos reais e fictícios, como hierarquia dos conceitos e limites do sujeito. Na época em que a tragédia morreu nas mãos do ideal do socratismo, é possível reencontrar ou lembrar Dionísio em tudo aquilo que se dá, naquilo que por sua força transborda, naquilo em que há excesso e o âmbito do excesso é fundamentalmente arte, porque é aí onde se apagam todos os limites, tanto do real quanto do aparente, como também violação e transgressão de toda identidade pessoal, enquanto o eu-corpo é também o outro de si mesmo, é um “nós” como resultado do fluir em meio a forças de diferentes intensidades. O jogo de forças como excesso que a arte representa, nos empurra ao abismo (*Ab-grund*), à desfundamentação, dado que apenas acontece, não há uma necessidade transcendente. É um excesso imanente do jogo artístico das forças dionisíacas que rompe e perfura centralmente toda a estrutura sistemática, social e científica, cultural e subjetiva em geral. A experiência ontológica que a arte nos proporciona destrói toda a organização hierárquica dirigida pela subjetividade e devém criando multiplicidades e gerando corpos sempre novos.

A partir desta perspectiva, seguindo a análise nietzschiana da tragédia, Deleuze sustenta que “Dionísio é apresentado com insistência como o deus afirmativo e afirmador.” (Ibid., p. 10), porque Dionísio se expressa na multiplicidade das forças que acabam por ser afirmativas; isto é, afirma a dor do crescimento mais do que o sofrimento da individuação. Dionísio é o deus que afirma a vida, através de quem a vida é afirmada, e não justificada ou fundamentada em uma instância ou nível superior

à maneira dialética. Já que no sofrimento e no desapego dionisíaco não existe possibilidade de subtração, isto converte o sofrimento em plena afirmação vital do devir de forças que modelam os corpos.

O corpo. Nietzsche em Deleuze.

Agora podemos, junto com Deleuze, perguntar:

O que é o corpo? Nós não o definimos dizendo que é um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não há “meio”, não há campo de forças ou de batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais do que quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras (*A vontade de poder*, II, 373). Toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo desde que entrem em relação; por isso o corpo é sempre o fruto do acaso, no sentido nietzscheano, e aparece como a coisa mais “surpreendente”, muito mais surpreendente na verdade do que a consciência e o espírito. Mas o acaso, relação da força com a força, é também a essência da força; não se perguntará então como nasce um corpo vivo, posto que todo corpo é vivo como produto “arbitrário” das forças que o compõem. O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, “unidade de dominação”. Em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força. As forças que entram em relação não têm uma quantidade sem que, ao mesmo tempo, cada uma tenha a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á de hierarquia esta diferença das forças qualificadas conforme sua quantidade: forças ativas e reativas. (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 32-33).

Não há que se entender o campo ou o meio como algo prévio às forças. Corpo não é o que ocupa um lugar no espaço. Não se trata de um lugar ou um cenário previamente constituído onde a relação de forças teria lugar. São as relações de força as que criam o meio ou o cenário. As forças criam o âmbito de que necessitam. Quando se dá prioridade ao campo ou ao meio, a resolução do conflito entre as forças se transpõe ao contexto da relação, à totalidade que conteria as forças. O cenário ou a totalidade é um resultado parcial, contingente e provisório das relações entre as forças. Definição de

corpo: ali onde existem ao menos duas forças em relação de qualquer tipo, de qualquer âmbito: químico, físico, social, político... Na física, tem-se diferenciado entre os corpos e a energia, as ondas. Para Deleuze, não existe cisão: corpo é energia, é uma relação de forças/energia (Cf. ETCHEGARAY, et al. *La rebelión de los cuerpos*, p. 226).

Um corpo não se define pelo que é, mas sim pelo que pode; isso já é um *quantum* de forças em relação, afirma Deleuze, citando Spinoza (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 60-61). Não podemos de antemão definir o que um corpo pode, do que um corpo é capaz, já que este depende das relações de força que o constituem, da capacidade de afetar e ser afetado, de multiplicar e criar conexões e relações novas, de aumentar ou não a sua capacidade de agir. Mas um corpo, sustenta Deleuze, somente realiza uma porção de seu poder. Um corpo se efetiva junto a outros corpos produzindo, afirmando relações, encontros e conexões; afirmando diferencialmente seu poder, seu ritmo singular de transformação. Um corpo é um processo aberto em formação contínua, oscilante, que des-estrutura toda forma a priori de fundamentação. Um corpo é um fluxo constante de forças diferentes em relação dis-funcional com outros corpos, mas sempre é uma totalidade inacabada e incompleta. Devido a isso, não é possível delimitar, definir, identificar de antemão o que é um corpo. O corpo se subtrai aos limites do pensamento representativo, dado que um corpo é sempre possibilidade de realizar diferenças sempre novas, mas um corpo é sempre mais do que realiza, é um campo de forças gerativas e produtivas, como já foi dito, atualizando-se sem esgotar seu poder de transformação. Dessa forma, a diferença entre as forças se chama “hierarquia”. Todo corpo é uma relação de forças desiguais, ou seja, hierárquica.

As forças inferiores definem-se como reativas, nada perdem de sua força, de sua quantidade de força, exercem-na assegurando os mecanismos e as finalidades, preenchendo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade. Este é o ponto de partida do conceito de reação (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 33).

As forças reativas se definem por sua função ou fim: conservar, adaptar, utilizar. As forças reativas estão sempre reguladas: seguem uma regra, uma lei, um limite, um impedimento. O reativo se define a partir do outro termo da relação, ou seja, a partir do ativo. Por isso, as forças reativas partem sempre do limite, do impedimento, do que não se pode. Entretanto, Deleuze adverte:

Sem dúvida é mais difícil caracterizar essas forças ativas. Por natureza elas escapam à consciência: “A grande atividade principal é inconsciente” A consciência exprime apenas a relação de certas forças reativas com as forças ativas que as dominam. A consciência é essencialmente reativa; por isso não sabemos o que um corpo pode, de que atividade é capaz (Ibid., p. 62).

A consciência é vista como um sintoma do corpo e não como seu fundamento. Assumi-la como sintoma é assumi-la como efeito e não como causa (Cf. DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 62). O sintoma não tem que ser confundido com a causa. A consciência é uma mera superfície: aquela parte do corpo que se vê afetada pelo mundo. É um epifenômeno. O que interessa sublinhar em Deleuze é que a relação da consciência com o exterior é sempre uma relação entre duas forças desiguais: uma inferior e outra superior. A mesma relação supõe valoração, de acordo com a perspectiva das forças dominadas ou a perspectiva das forças dominantes. A primeira é a moral dos escravos; a segunda, a moral dos senhores. Os escravos valoram partindo do limite, da lei, do que regula ou impede. A consciência parte do que não se pode. Os senhores valoram partindo do que podem. A valoração não está na força “em si mesma”, mas sim na relação que uma força estabelece com outra. Por isso, o conceito de força não substitui o conceito de substância. Para Aristóteles, a relação é um acidente da substância; para Nietzsche, a relação de forças é o que constitui o corpo. A consciência sempre está na relação com o não-consciente ou com o inconsciente. Esse inconsciente é o corpo. O inconsciente é ativo, criativo, produtivo, transformador (Cf. ETCHEGARAY et al. *La rebelión de los cuerpos*, p. 228).

Por isso Deleuze escreve: “O que é o ativo? Tender ao poder’ Apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar, são os rasgos da força ativa. Apropriar-se quer dizer impor formas, criar formar explorando as circunstâncias (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 63). As forças ativas sustentam sempre uma tensão, uma luta, um antagonismo. Tendem a, se dirigem a... Entretanto, aquilo a que se dirigem não é uma substância ou um ser. Dirigem-se ao poder. Segundo Deleuze, o que a força quer é mais força. O que o poder quer é mais poder (Ibid., p. 65). O poder não tem que ser pensado como uma coisa ou um ser, nem como uma propriedade das coisas ou dos sujeitos, nem como uma faculdade, nem como o lugar que ocupam certos sujeitos. “Ter poder” é desempenhar este poder. É desenvolver as forças, é criar mais força. O que caracteriza

o ativo é a capacidade de criar, mas não de criar coisas e sim de criar-se a si mesmo, de potencializar a si mesmo. É devido a isso que, para caracterizar as forças ativas, se utiliza verbos e não adjetivos: apropriar-se, apoderar-se, subjugar. Ativas são as forças positivas, as forças superiores, as forças criativas e transformadoras. Na primeira parte deste artigo, chamou-se “dionisíaco” a este tipo de força. É o poder de transformação, é pura atividade.

Trata-se de forças em relação, não de relações entre coisas ou propriedades de uma substância ou de um objeto. Deleuze faz presente a teoria de poder de Foucault, (DELEUZE, *Foucault*, p. 49): o poder não é uma propriedade, não é um lugar, não é uma coisa, não é um atributo. Não se tem poder; exerce-se poder, age-se. Toda força é um exercício de poder. Não existe uma força *carente* de força. Uma força ativa é aquela que faz tudo o que pode, leva sua força ao limite do que pode. Uma força reativa nunca faz tudo o que pode, não leva a força ao limite, mas parte do limite. Foucault não falaria, segundo Deleuze, de forças reativas, mas sim de resistência. Não existe poder sem resistência. Trata-se sempre de uma relação, o poder é relação. Mas uma incapacidade do reativo para compreender a si próprio como além de seu próprio horizonte, que é o horizonte da reação, da sobrevivência (Cf. ETCHEGARAY et al, *La rebelión de los cuerpos*, p. 232).

No entanto, estas forças podem ser avaliadas quantitativamente, ou seja, pode-se avaliar que quantidade de poder há em cada uma delas, mas, ao mesmo tempo, elas também podem ser avaliadas qualitativamente, quer dizer, de acordo com a *diferença de quantidade* de força. Por isso Deleuze afirma “ativo e reativo são as qualidades da força” (DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 63). A diferença de quantidade de forças é a essência de toda força. Toda quantificação supõe uma valoração prévia, uma perspectiva valorativa implícita. O quantitativo supõe sempre uma valoração qualitativa. “Se uma força não é separável de sua quantidade, tampouco ela o é das outras forças com as quais ela se relaciona. A quantidade em si não é, pois, separável da diferença de quantidade” (Ibid., p. 65). Não se trata de duas formas contrapostas de organizar a realidade. A relação qualitativa das forças se desprende das diferenças de quantidade. Os corpos são relações de forças diferentes. É a diferença entre essas forças o que constitui a qualidade. A diferença entre as quantidades, quantitativamente, abstratamente. Uma força pode apenas se caracterizar pela relação, nunca em si. Um

corpo não é em si nobre ou plebeu, superior ou inferior. É nobre ou plebeu apenas em relação a outras forças. A qualidade das forças não é uma característica essencial de uma coisa ou substância. É uma relação que se qualifica de forma diferente de acordo com o outro termo da relação. Também aparece aqui uma tese central da interpretação de Deleuze: não é possível existirem duas forças iguais. É impossível eliminar as diferenças. Toda postura democrática, igualitária, equivalente é impossível. Para Deleuze, este é o sonho das forças reativas. O problema não é a equalização das forças, mas a reativação das forças, que as forças ativas convertam-se em reativas (Cf. ETCHEGARAY, et al, *La rebelión de los cuerpos*, p. 234). Este seria, então, o problema ao qual Nietzsche chamou de niilismo.

Para Deleuze, diferença na quantidade não é um incremento simples de unidades idênticas. Um aumento verdadeiro da quantidade muda o que alguma coisa é, de maneira que é preciso ver a quantidade temporalmente, como um devir mais ou devir menos, o que é realmente um acontecimento de transformação. Diferentemente de um objeto espacial no qual mais ou menos ainda mantém a coisa como sendo ela mesma – um objeto vermelho maior ou menor, continua sendo um objeto vermelho – uma transformação da quantidade de um afeto transforma a qualidade. Mais ou menos luz transforma a vermelhidão de uma cor; mais ou menos sensação determina se existe prazer ou dor. Deleuze, portanto, refere-se ao afeto como “dividual”, já que não possui nenhuma identidade ou individualidade independentemente de sua quantidade específica ou de sua divisão (Cf. COLEBROOK, *Gilles Deleuze*, p. 60).

Conclusão

A partir da perspectiva de *O Nascimento da Tragédia*, portanto, o real efetivo é o devir de forças intensivas que con-formam corpos sobre um plano de imanência absoluto. Mas, analogamente ao afeto apolíneo das tragédias, nosso conhecimento constantemente falseia a realidade, ou seja, aprisiona o movimento de forças com categorias imóveis, transformando os corpos em fenômenos, formas pensáveis, que perduram no tempo, seres estáveis que têm sua realidade fora de toda temporalidade, como, por exemplo, a ideia platônica. A partir desta perspectiva, Nietzsche pode sustentar que o próprio conhecimento, da mesma forma que a coisa ou o fenômeno, são ficções, falsificações que produzem o conhecimento representativo através de imagens conceituais.

Desta forma, o que está claro na filosofia do jovem Nietzsche é que o engano produzido pelas categorias metafísicas sobre a realidade ao observá-la em conceitos estáveis continua por ser respondido. Entretanto, por outro lado, ao mostrar que o determinante na compreensão e na composição da realidade é o elemento dionisíaco, Nietzsche, em última instância, sustenta que não existem coisas, fenômenos estáveis, porque ele não pensa o ser como fundamento do ente, mas como devir, através da noção de jogo. A partir da posição defendida, pode-se afirmar que Nietzsche questiona, desta forma, a objetividade do objeto, ou seja, o conhecimento representativo; mas, por sua vez, sustenta que o fenômeno, o que pode ser um ente determinado é, na verdade, um centro de poder constituído por forças qualificadas e temporais que não se deixam objetivar categoricamente.

Desta forma, a arte trágica, cujo elemento próprio é o dionisíaco, perfura toda a superfície e toda a aparência fenomênica objetiva para captar o jogo próprio do devir de forças intensivas que con-formam corpos. Assim o mundo se converte em obra de arte que justifica a si própria esteticamente enquanto emerge como fenômeno estético. Dionísio é o nome empregado por Nietzsche para designar a tensão de forças intensivas e diferenciais que constituem e destroem corpos sobre o plano de imanência absoluto, ou melhor, Dionísio (como o ser do devir) é o plano de imanência absoluto.

A partir das considerações expostas no texto, pode-se também sustentar que o ser é devir múltiplo, enquanto diferenças de forças intensivas que se mostram e fluem sobre um plano de imanência. Essa é uma diferença que recusa toda conceitualização, especificação ou limitação categorial. Aqui, o diferente se relaciona com o diferente sem que possa ser reduzido à identidade que opera em toda lógica de oposição metafísica. Esta é uma diferença móvel, que potencializa e cria o diferente enquanto diferente. A partir desta consideração, Deleuze sustenta que “tudo o que ocorre e aparece é correlativo de ordens diferenciais: diferenças de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potencia, diferença de intensidade” (DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 110). Essas diferenças têm como elemento decisivo a intensidade: puro movimento diferencial de forças que se multiplicam ao infinito, como abertura múltipla de forças intensivas. Isso implica uma diferença como pura positividade, que sugere um processo de permanente diferenciação, sem pontos de referências ou fundamentos últimos. Essa diferença de forças intensivas não pode ser definida ou reduzida a partir

de uma instância exterior a ela, porque não existe exterior, o que existe (a realidade efetiva) é diferença. É isso que se chama “plano de imanência”, necessário para quebrar os limites fixos que operam em toda representação metafísica. Consequentemente, isso nos obriga a des-fundamentar o sujeito e o objeto de seu caráter transcendental e por sua vez, nos obriga a deixar de pensar a diferença a partir de um fundamento organizador. A partir da consideração do ser como devir, o movimento “é” fluxo caótico, aberto, que des-fundamenta o real. Isso é a imanência, campo de forças gerativas e produtivas que, constantemente, se atualizam con-formando corpos, sem esgotar seu poder de transformação e impedindo toda a fundamentação (Cf. ESPERÓN, *¿Por qué la Filosofía en el Siglo XXI?*, p. 93-94).

Referências bibliográficas

- COLEBROOK, C. *Gilles Deleuze*. Londres-Nova York: Routledge, 2002.
- CRAGNOLINI, M. *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra, 2007.
- DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- _____. *Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- _____. *Diferencia y Repetición*. Madrid: Júcar, 1998.
- ESPERÓN, J. P. *¿Por qué la Filosofía en el Siglo XXI? La filosofía trágica de Nietzsche como apertura de la diferencia. Diálogo con la perspectiva heideggeriana*. Madrid: EAE, 2011.
- ETCHEGARAY R., et al. *La rebelión de los cuerpos*. Buenos Aires: Unlam, 2011.
- FINK, E. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Ed. Alianza, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980.

Recebido em: 15/06/2012 – Received in: 06/15/2012

Aprovado em: 20/09/2013 – Approved in: 09/20/2013