

Nietzsche segundo Deleuze: a filosofia e o recurso à terminologia das forças

Nietzsche according to Deleuze: philosophy and the reference to the terminology of forces

Claudio Vinícius Felix Medeiros*

Resumo: Este artigo pretende situar o uso da terminologia das forças na leitura deleuziana da genealogia de Nietzsche e, logo em seguida, reportar este fato à centralidade que a ação das forças assume no pensamento de Isaac Newton. De fato, o grande movimento da Mecânica Clássica talvez tenha sido conduzido, fundamentalmente, pela refutação da cosmologia cartesiana e pela introdução do conceito de força. Não coincidentemente este conceito repercute, dentro de certas proporções semânticas, na atitude filosófica de Nietzsche de recusa do *cogito* cartesiano. É como se Nietzsche estivesse aí substituindo uma metafísica do sujeito por uma “física do pensamento”, onde os elementos primordiais do pensamento deixam de ser a verdade e o erro e passam a ser a sucessão das forças que se apoderam do pensamento. Assim, partindo do aforismo 13 de *Genealogia da Moral* pode-se muito bem refletir sobre uma correlação entre os caminhos abertos pelos dois autores.

Palavras-chave: Filosofia Contemporânea, Filosofia Moderna, História das Ciências.

Abstract: This article seeks to situate the use of terminology of the forces in Deleuze's reading of Nietzsche's genealogy, and thereafter, report this fact to the centrality that the action of forces takes in the thought of Isaac Newton. Indeed, the great movement of classical mechanics may have been driven basically by the refutation of Cartesian cosmology and by the introduction of the concept of force. Not coincidentally this concept resonates, within certain proportions semantics, in Nietzsche's philosophical attitude of rejection of Cartesian *cogito*. It is as if Nietzsche were substituting a metaphysics of the subject by a "physical of thought", where the primary elements of thought cease to be the truth and the error and become the succession of forces that take over thought. Therefore, from the aphorism 13 of *Genealogy of Morals* we can very well reflect on a correlation between the ways opened by the two authors.

Keywords: Contemporary Philosophy, Modern Philosophy, History of Science.

* Mestrando no Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia– PUC/SP, Bolsista FAPESP, São Paulo, SP, Brasil. Contato: claudiomedeirosrj@gmail.com

“O mestiço europeu – um plebeu razoavelmente feio, afinal de contas – precisa absolutamente de um traje de fantasias: ele tem necessidade da história como um depósito de fantasias” (JGB/BM, §223). As fantasias e as máscaras, ora lhe caem bem, ora caem em desuso, são descartadas e dão lugar a outras tantas máscaras. A história de uma coisa (seja de uma identidade, seja de um valor moral atribuído a um fenômeno ou acontecimento), diz Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia*, é a história da coexistência de forças que lutam para se apoderar da coisa (Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 4). “Inútil apresentar-se como romântico, ou clássico, cristão, florentino, barroco ou ‘nacional’, *in moribus et artibus* [nos costumes e nas artes]: ‘não cai!’” (JGB/BM, §223). A história, do ponto de vista genealógico, se furta ao papel de servir de suporte a esta unidade linguística, a este “hábito gramatical”, que é a identidade do sujeito. Nietzsche reitera, na grande maioria dos seus escritos, a contingência do “velho e decantado ‘eu’” (JGB/BM, §223) cartesiano, que lógicos e “trabalhadores filosóficos” (JGB/BM, §211) cunharam como efeito imediato da consciência de si, do querer, do conhecimento. O “Eu”, sujeito do pensar, querer ou conhecer, é nada mais que uma metáfora, uma superstição que decorre da relação de causalidade entre aparência e essência, *cogito* e existência, fenômeno e *coisa em si*. Tão antigo quanto os ídolos e as palavras, e tão atrelado essencialmente à linguagem, que só muito tardiamente a filosofia ensaia abdicar desta realidade tão bem habituada à sintaxe das palavras.

Fundado na linguagem e veiculado por ela, a universalidade metafísica do sujeito é desmembrada na história genealógica e exposta, como bem diz Michel Foucault, a “todas as discontinuidades que nos atravessam” (FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*, p. 35). Como? Ao invés de reportar aquela “pálida individualidade às identidades reais do passado”, a genealogia proibiu o reconhecimento do sujeito em suas “várias identidades reaparecidas” (Ibid., p. 34). “Antigamente buscava-se chegar ao sentimento de grandeza do homem apontando para a sua *procedência* divina: isso agora é um caminho interdito, pois à sua porta se acha o macaco” (M/AA, §49). E com o fio da origem rompido, Nietzsche, o genealogista, anuncia a tarefa de um de seus livros mais belos, a *Genealogia da Moral*: “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (GM/GM, “Prólogo”, §6).

A filosofia crítica dos valores tem, aos olhos de Deleuze, dois movimentos inseparáveis: “relacionar toda coisa e toda origem de algum valor a valores; mas também relacionar esses valores a alguma coisa que seja como sua origem e que decida seu valor” (DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 2). O primeiro movimento parece ser ressonância do aforismo 108 de *Além do Bem e do Mal*: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (JGB/BM, §108). Quer dizer, se por um lado um fenômeno não comunica, de sua imanência, uma atribuição moral genérica, definitiva; por outro, esse mesmo fenômeno perde o estatuto de coisa na medida em que interpretado como uma relação múltipla de forças e valores que lutam por domínio de sentido, podendo alternar de sentido conforme o estado atual do embate das forças. Em outras palavras, para Deleuze um fenômeno não é uma aparência, “nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que acha seu sentido numa força atual” (DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 3). O outro movimento, inseparável do primeiro, expressa o problema do ponto de ancoragem para o estabelecimento do *valor* dos valores, o problema da *vontade de poder*. O fragmento póstumo 2[190] fornece uma definição clara deste importante conceito nietzscheano:

o que valem os nossos juízos de valor e as nossas tabelas de valores como tais? *O que decorre de sua dominação?* Para quem? Em relação a quê? – Resposta: para a vida. Mas *o que é vida?* Aqui se torna necessária, portanto, uma nova versão, melhor definida, do conceito de “vida”: minha fórmula para isso reza: vida é vontade de poder (NF/FP 2[190] outono de 1885 – outono de 1886).

Fazer um valor moral passar pelo crivo da vida equivale a se perguntar se essa moral contribui para exaltar a vida ou diminuí-la, favorecê-la ou depreciá-la. O conceito de vida, entendido como vontade de poder, é aquilo que indica, previamente à crítica dos valores, *quem* irá servir de critério para a avaliação da qualidade das forças em relação. “As qualidades das forças têm seu princípio na vontade de poder. E se nós perguntamos: ‘Quem interpreta?’, nós respondemos *a vontade de poder*; é a vontade de poder que interpreta” (DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 60). A genealogia recusa a máscara da imparcialidade e neutralidade do historiador tradicional para anunciar o lugar de onde ela fala e dizer a que veio. Por isso a crítica não é uma desmitificação, nem uma argumentação a favor da relatividade dos valores. A

genealogia não é uma *reação* – “que tenho eu a ver com refutações!” (GM/GM, “Prólogo”, §4). O elemento diferencial da genealogia não se esgota na *crítica* dos valores, a genealogia assume sim o elemento positivo de uma criação (Cf. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 3). Segundo Deleuze, Nietzsche espera muito dessa concepção de genealogia, é talvez ela quem dê origem ao filósofo do futuro (Cf. JGB/BM, §210), ao indivíduo autônomo supramoral (Cf. GM/GM, II, §2), liberado da moralidade do costume e criador de uma nova *hierarquia de valores* (Cf. GM/GM, I, §17, nota de rodapé). Quem determina a avaliação das forças, a tipologia das forças quando referidas à sua origem, seja ela nobre ou plebeia, alta ou baixa, é a vontade de poder que estimula a valorização. “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma” (GM/GM, I, §10), e este é o seu ato criador, a moral escrava cria através de uma reação, a partir de um Não dirigido a um outro, ao exterior, ao seu rival. Para compreender essas afirmações é preciso ter em mente o modo pelo qual Nietzsche lida com a determinação da hierarquia dos valores morais. O aforismo 13, da primeira dissertação de *Genealogia da moral*, talvez forneça os elementos necessários para o estudo de algumas das questões mais caras ao filósofo desde a publicação de *Além do bem e do mal*.

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?”, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “*nós* nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha” (GM/GM, I, §13).

A imagem do rebanho e das aves de rapina se refere às duas tipologias de valorização moral apresentadas por Nietzsche, em sua “perambulação” por muitas morais, das mais finas às mais grosseiras. Deleuze destaca, de todo modo, que como uma coisa pode mudar de sentido conforme a sucessão de forças e valores que dela se apropriam, há de se compreender nesta tensão alternada um certo pluralismo essencial na incidência das forças. Em Deleuze, o sentido ganha em complexidade: “Há sempre uma pluralidade de sentido, uma *constelação*, um complexo de sucessões, mas também de

coexistências, que faz da interpretação uma arte” (DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 4) , muito embora Nietzsche não deixe de acrescentar que, em todas as culturas superiores, haja confusão, incompreensão, coexistências, tentativas de mediação, entre as duas morais e, portanto, pluralidade – “até mesmo num homem, no interior de uma só alma” (JGB/BM, §260).

Nietzsche percebe que, num primeiro momento, os valores eram dirigidos unicamente aos homens; e que só muito tardiamente, após uma artimanha empreendida pelos escravos da moral, os valores passam a se referir aos atos dos homens. Assim, as aves de rapina e as ovelhas designam, respectivamente, a moral dos senhores e a moral de escravos.

Os senhores e nobres realmente se sentiam como os mais felizes. Enquanto o nobre vive com confiança e honestidade diante de si mesmo, o fraco só pode viver negando (ou se opondo a) tudo aquilo que lhe causa inveja e sofrimento. São os homens de natureza nobre que inauguram outras possibilidades de vida, que criam, através da imposição da força, novos valores afirmativos. Eles detêm o poder da conquista, da novidade, da dominação, da superação de si. Eles criam, de dentro de si, a forma básica de bom, e a partir dela decorre a ideia de ruim. Mas o ruim é o efeito secundário de uma força ativada no plano da pura autoafirmação. Nesse primeiro tipo de moral, a oposição “bom” e “ruim” tem o sentido de “nobre” e “desprezível”. Pois o nobre não tem necessidade de ser abonado, é ele quem determina seus valores, quando julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra às coisas [...]. Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si” (JGB/BM, §260).

Para as aves de rapina, a vida é essencialmente “apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (JGB/BM, §259). A força que estimula suas ações é de natureza e qualidade ativas. As aves de rapina não hesitam em se afirmar e dar vazão aos seus instintos. O contrário disso é o que se dá no modo escravo de valorar, como diz Nietzsche ainda no aforismo 13 de *Genealogia da moral*:

Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: “sejamos outra coisa

que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos” – isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada *para o qual não somos fortes o bastante*” (GM/GM, I, §13).

Os escravos da moral, as ovelhas de natureza gregária, retêm a memória do ultraje. O fraco, admitindo sua própria baixaza, olha para cima e culpa o forte pelo seu instinto dominador, e exorta seus semelhantes remetendo à fraqueza a origem da bondade. Seu ato criador é obtido do ressentimento e da vingativa astúcia da impotência. Ora, a moral de escravos dá origem aos seus valores a partir da negação do seu oponente. Sua atitude inicial é um Não, este Não é o seu ato criador. E é só por ter passado previamente pela mediação do seu oposto, a quem ele acusa como sendo a imagem do mau, que o escravo volta os olhos para si e projeta sobre si o valor bom. Por isso Deleuze diz que Nietzsche emprega os termos “ativo” e “reativo” para se referir às qualidades originais da força, designando, respectivamente, os senhores e os escravos. Afirmativa e negativa designam, correlativamente, as qualidades originais da vontade de poder: “Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de poder, como agir e reagir exprimem a força” (DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 60).

“Mas que quer ainda você com os ideais *mais nobres!* Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu” (GM/GM, I, §9). E Nietzsche apresenta a inquietante hipótese de que a moral do homem comum triunfou sobre o animal de rapina “homem”, fazendo dele um animal amestrado, manso e doente. “O triunfo das forças reativas”, Deleuze acrescenta, “não é um acidente na história, mas o princípio e o sentido da ‘história universal’” (DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 60). Ora, se a história aparece como o ato pelo qual as forças reativas se apoderaram da cultura, há de se perguntar de que modo a revolta escrava da moral alcançou seu êxito. Supondo, historicamente, que os instintos de reação e ressentimento foram os verdadeiros *instrumentos da cultura* (Cf. GM/GM, I, §11) forjados na vingança dos escravos contra as estirpes senhoris, o próximo passo é esclarecer o que Deleuze irá chamar, em seu livro, de “paralogismo do ressentimento”. Para tal, cabe retornar ao ponto chave daquele aforismo de *Genealogia da moral*.

Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo (GM/GM, I, §13).

No estado normal das relações de força – e toda força é de fato relacional, ou, segundo Deleuze, é da essência da força estar em relação com uma multiplicidade de forças (Cf. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 7) – as forças reativas tem sempre como papel limitar, retardar, impedir que as forças ativas sejam acionadas. As forças reativas, não satisfeitas em identificar nelas mesmas a imagem da impotência e da fraqueza, precisam impossibilitar a ação das forças ativas. “O ressentimento em seu princípio topológico engendra um estado de forças real: o estado de forças reativas que não se deixam mais agir, que se escondem na ação das forças ativas” (DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 134). É neste ponto que repousa o paralogismo do ressentimento. As forças reativas, incapazes de acionar sua própria reatividade, não só impedem o exercício das forças ativas, como modificam a topologia das relações normais de força. Ou seja, é necessário que elas invertam a relação entre forças ativas e reativas, “que elas se oponham às forças ativas e se representem como superiores” (Ibid., p. 140). O triunfo dos escravos da moral repousa no ressentimento, em um estado de forças originado na exigência de que a força abdique de se expressar enquanto tal.

A ficção de uma força separada do que ela pode, a discriminação entre força e suas manifestações e efeitos, eis a maneira pela qual as ovelhas conseguem se representar como superiores às aves de rapina. Projetando, como que por debaixo do forte, um sujeito, um átomo, uma intenção livre para poder expressar ou não a força, os escravos conseguem duplicar a ação. E, duplicando a ação, o escravo imputa ao senhor a culpa pelo fato de ele ser o que é. Mas exigir da força que não se expresse enquanto tal é “tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM/GM, I, §13). No entanto, a força separada de seus efeitos será culpada pela sua ação; mais ainda, os escravos podem agora exortar uns aos outros, dizendo que seria necessário muito mais força para interiorizar e reter a atividade do que expressá-la espontaneamente. Como se

a fraqueza dos fracos – “isto é, seu *ser*, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um *feito*, um *mérito*” (GM/GM, I, §13). Projetando, por baixo da ação, uma causa, um agente ou um sujeito, as forças reativas separam as forças ativas do que elas podem. Elas se revoltam e triunfam, não pela imposição de uma maior quantidade de força, mas por um subterfúgio, que não é outra coisa senão a projeção de uma imagem fictícia.

Deleuze, antes ainda de encadear todos os elementos de sua interpretação, infere, nas primeiras linhas de *Nietzsche e a filosofia*, que “a filosofia moderna, em grande parte, se nutriu e se nutre ainda de Nietzsche” (DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 1). Isto porque, segundo o filósofo francês, a crítica nietzscheana introduz, na forma de uma genealogia, os conceitos de sentido e valor.

Nós não encontraremos nunca o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou mesmo físico) se nós não sabemos qual é a força da qual se apropria a coisa, que a explora, que conquista ou se exprime nela [...]. As ciências são um sistema sintomatológico e semiológico. À dualidade metafísica da aparência e da essência, e também à relação científica do efeito e da causa, Nietzsche substitui pela correlação do fenômeno e do sentido (DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 4).

“Os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que ‘a força movimenta, a força origina’, e assim por diante” (GM/GM, I, §13). As relações entre forças são o lugar de manifestação dos fenômenos, e os fenômenos não são aparências, mas sintomas, que originam sentidos e valores conforme o atual estado das forças. Ora, o sentido ou o valor atribuído a um fenômeno não é efeito de uma consciência. Separar a força de seus efeitos, introduzir nela uma causa, um sujeito, duplicá-la, projetar uma consciência livre para não se expressar enquanto força, é dar passagem a uma metafísica – como, por exemplo, em Descartes: “O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?” (JGB/BM, §16) O sujeito cartesiano, certeza imediata que é afirmada da força do *cogito*, prova metafísica de que o pensamento supõe a existência, tese central das *Meditações*, tudo se escora na suposição de verdades metafísicas. É a ideia de Deus, verdade inata da consciência, que encadeia a argumentação a favor da verdade ontológica, da possibilidade do conhecimento, e da necessária existência de um Ser perfeito, externo

ao *cogito*, fonte das ideias e princípio de causalidade das coisas sensíveis. Mas a metafísica de Descartes é absolutamente coerente com a sua Filosofia Natural. E uma ligeira compreensão do modo como a Física do século XVIII rompe com Descartes, abrindo espaço para a mecânica de Newton, permite lançar luz sobre alguns aspectos importantes da recusa de Nietzsche à tradição metafísica.

O recurso à terminologia das forças, à coexistência de forças em confronto pela preponderância da interpretação e da criação de sentido recebe, na interpretação deleuzeana, uma ênfase bastante notável. É como se Nietzsche estivesse substituindo uma metafísica do sujeito por uma “física do pensamento”, onde os elementos primordiais do pensamento deixam de ser a verdade e o erro, e passam a ser o sentido e o valor, ou, em outras palavras, a natureza das forças que se apoderam do pensamento. “A verdade de um pensamento deve ser interpretada e avaliada segundo as forças ou o poder que a determinam a pensar e a pensar isso antes que aquilo” (DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 118). Como se a imagem metafísica do pensamento, como um cofre das verdades mais elevadas, disfarçasse verdades baixas e subterrâneas que dependem, não de contratos que perpetuam os valores e os sentidos mais confortáveis, mas de uma malha complexa de enfrentamentos de força. No tocante à *Genealogia da moral*, a baixa de algumas verdades ganha visibilidade exemplar na sombria relação que o filósofo estabelece, ao longo da segunda dissertação, entre os procedimentos supliciais, a mnemotécnica, chegando finalmente no enxerto de uma “razão” no bicho “homem”. Ora, Nietzsche diz, no aforismo 13 de *Genealogia da moral*, “os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que ‘a força movimenta, a força origina’” (GM/GM, I, §13). A quem exatamente ele está se dirigindo quando diz, nada ingenuamente, “os cientistas”? Cabe por ora uma breve indicação dos componentes históricos do problema da terminologia das forças, especificamente no campo da Física. É com este objeto que o texto pretende se ocupar daqui em diante.

Se nas *Meditações* a propriedade definitiva da alma é o *cogito*, em seus *Princípios da filosofia*, Descartes defende que a propriedade definitiva do corpo é a sua extensão. Descartes concede à propriedade do volume um papel central no conjunto das propriedades de um corpo – sendo tais propriedades ou características do corpo a massa, o peso ou a elasticidade, por exemplo. Fazendo do volume, ou da extensão, a essência

dos corpos materiais, as outras propriedades sensíveis de um corpo seriam consequências imediatas daquilo que é o mais substancial. Que ele diga que a essência do corpo seja a extensão, decorre então que sua Filosofia Natural irá se compor na forma de uma Geometria.

O conceito de força aparece em Descartes de maneira indireta e superficial. Quando ele se expressa em termos de forças é, na verdade, para designar a “quantidade de ação” que um corpo exerce sobre outro. Isto significa que a Filosofia Natural cartesiana é, esquematicamente, de natureza corpuscular. Um corpo exerce sobre outro uma “quantidade de ação”, e isto não é outra coisa senão o emprego de uma certa “quantidade de movimento” que se comunica no choque entre os corpos. Não há, neste sentido, outro modo de transmissão da “quantidade de movimento”, é o choque, é o confronto de um corpo com outro, o único modo de ação, o instrumento primordial de propagação do movimento. E na medida em que a ação que um corpo exerce sobre todos os demais é necessariamente de ordem mecânica, pode-se compreender a associação feita, não raramente, entre a física cartesiana e um certo tipo de mecanicismo.

A linha dedutiva que Descartes estabelece entre corpo e alma, no interior de sua metafísica; ou entre coisas e representações, nos ditames de sua epistemologia, não deixa de repercutir na escrita de sua física, no dualismo entre a força, entendida como “quantidade de movimento”, e a matéria. Como aponta Léon Bloch, historiador das físicas de Newton e Descartes:

Esse dualismo [...] é um resquício de filósofos anteriores em relação aos quais Descartes, involuntariamente, não chega a se desembaraçar. Reencontramos a antiga ideia de Aristóteles, para quem a causa eficiente do movimento se distingue nitidamente da causa material, somente a presença simultânea das duas causas pode produzir um movimento real. Para Descartes, a ideia de matéria e a ideia de movimento se correspondem da mesma maneira que a substância e seus atributos. A matéria pode ser concebida claramente e distintamente por si mesma, o movimento virá se acrescentar quando for o caso de construir o mundo (BLOCH, *La Philosophie de Newton*, p. 193).

A grande dificuldade de Descartes nas *Meditações*, que é saber como dar conta da relação metafísica entre corpo e alma, repercute em sua tentativa de explicar a ação

das forças sobre os corpos físicos. Os corpos, entendidos como causas materiais, são realidades independentes, eles não pressupõem, no estado de inércia, a ação ou a presença de forças. É somente na concorrência da causa eficiente, que é a causa do movimento, e a causa material, que se criam as condições necessárias para a produção do movimento. E já que causa material e causa eficiente são concebidas distintamente, representar as leis científicas do movimento é retornar àquilo que seria a causa primeira do movimento, a fonte inicial de todo movimento possível. O Deus que funciona como elo de adequação entre coisas e representações, garantindo a possibilidade do conhecimento científico, é o mesmo Deus que resolve as dificuldades metafísicas do estabelecimento das leis do movimento. A Filosofia Natural de Descartes não é, portanto, um campo livre de interferência do discurso metafísico, pelo contrário, ela não só é garantida pela metafísica como é totalmente coerente com ela. A independência da matéria em relação à força, a relativa anterioridade da causa material em relação à causa eficiente, levam o filósofo a se apoiar em um encadeamento de argumentos teológicos.

A Filosofia Natural é concebida, no sistema cartesiano, como um discurso explicativo e demonstrativo. Assim, o objetivo da ciência não será estabelecer os fatos, mas demonstrar seus porquês; e o futuro estranhamento que Newton e a lei da gravitação universal causarão nos cartesianos, se explica, em alguma medida, pelo caráter funcional, descritivo e experimental das leis newtonianas.

A lei cartesiana da inércia – segundo a qual cada corpo em particular permanece imóvel até que o encontro com outros corpos o induza a mudar de posição – toma então uma feição peculiar. Porque, como é Deus quem introduziu o movimento no universo, como é ele quem mantém constante o movimento desde a criação do mundo, a quantidade total de movimento exercida no universo, a cada instante, é constante e igual àquela introduzida no ato da criação. Logo, isto é concluir que o estado mecânico do universo revelaria talvez um equilíbrio perfeito?

Descartes pensa ao contrário que as mudanças na natureza e as variações particulares do movimento são compatíveis com o princípio geral da conservação do movimento. Um corpo pode diminuir de velocidade, sem nada perder de seu movimento, se ao mesmo tempo ele aumenta a massa. A quantidade de movimento permanece ainda invariável se, por efeito do choque, uma parte do movimento passa de um corpo para outro [...]. Isto é o suficiente para demonstrar que o

movimento total se conserva no universo (BLOCH, *La Philosophie de Newton*, p. 199).

Inércia e movimento são dois estados ou duas realidades correlativas da matéria. O revezamento destas duas realidades tende a conservar a constância do movimento no universo. A invariabilidade da quantidade de movimento exige dos corpos mudanças e interferências permanentes. Ora um corpo está inerte ora há movimento, e este trânsito aparentemente caótico dos corpos tende a se perpetuar.

Para ele, é preciso partir desse axioma de que o espaço é *pleno*. O vazio é logicamente inconcebível, disto resulta que a extensão é perfeitamente o prolongamento de sua natureza. O espaço não tem nem lacunas nem interrupções. Mas o espaço é a matéria, é preciso então que a matéria seja, em toda parte, contígua a si mesma. Inclusive, as partículas dessa matéria são perfeitamente rígidas e irreduzíveis. É preciso, para que o movimento ocorra, que uma partícula tome o lugar de uma outra, esta última irá relocar uma terceira, e assim por diante até que se retorne à partícula que a primeira reloca. Haveria, deste modo, permutação circular de um número finito de elementos. [...] Tal é a concepção que Descartes tinha dos “turbilhões” ou movimentos circulares (BLOCH, *La Philosophie de Newton*, p. 216).

Na teoria dos movimentos circulares, como a quantidade de movimento no universo precisa ser exatamente constante, a inércia e o movimento dos corpos são perfeitamente manejados pela atividade divina. Daí a predominância dos postulados metafísicos na fundamentação das leis cartesianas do movimento.

Tudo se passa de modo distinto em Newton. Para empregar um vocabulário de Newton, dirá Bloch, “a Mecânica racional consiste em encontrar as forças que a natureza emprega pelos fenômenos do movimento que nós conhecemos” (BLOCH, *La Philosophie de Newton*, p. 134). A força é o conceito central da mecânica newtoniana. Sua física não é física dos corpos, mas física das forças e da mensuração das relações que as forças estabelecem vetorialmente entre si. Ao invés do dualismo cartesiano entre matéria e força, *Os princípios matemáticos da física natural* (1687) supõem a variabilidade da força de acordo com os dados experimentais de massa e de aceleração ($F = MA$). Isso significa dizer que não só as forças, mas também as massas são de natureza relacional. Ou seja, se em um dado experimento é preciso aplicar determinada força sobre um corpo para se obter certa aceleração, caso o corpo fosse substituído por

outro com o dobro de massa, seria preciso empregar o dobro da força para se obter o mesmo coeficiente de aceleração. Percebe-se como, no uso das matemáticas na mensuração dos fenômenos de movimento, a geometria pura se torna insuficiente. Com efeito, o emprego da álgebra supõe que força e matéria já não devam ser consideradas isoladamente. E as leis newtonianas do movimento, como por exemplo o seu princípio de inércia, ou o princípio de igualdade da ação e reação, permitem enunciar esta hipótese. Ora, as leis do movimento são úteis sobretudo quando se trata de postular as relações imediatas entre grandezas mecânicas. A força da inércia, ou a força gravitacional, se não revelam a “causa” do movimento ou a “razão” dos fenômenos (Cf. BLOCH, *La Philosophie de Newton*, p. 158), criam, por outro lado, um sistema de signos que permitem uma comparação modesta, mas positiva entre as coisas. Nas palavras de Bloch:

A singular percepção do movimento é o índice de modificação das coisas, e é medindo essa modificação que nós introduzimos a ideia de força. Isto não prova, remarquemos bem, que a força seja o instrumento ou o ponto de partida do movimento constatado. Quer dizer simplesmente que ela coordenou o movimento, quer dizer, que em todo movimento observável nós podemos fazer corresponder, sob o nome de força, um conjunto de fenômenos simultâneos, e que a análise do fenômeno facilita a mensuração do movimento. Assim, o fenômeno é o índice da força, a força concede uma ideia de movimento, e isto é tudo o que pode ser dito. Na verdade, as duas noções são puramente nominais, e servem sobretudo para aplicar a linguagem dos números aos fatos naturais (Ibid., p. 152).

O movimento é o índice da força, a força é uma figuração matemática do movimento. E se força e massa são traduzidas em coeficientes algébricos é simplesmente para facilitar a mensuração do movimento. Forças, massas, ou quaisquer coeficientes de quantidades físicas, não passam de designações cômodas de grandezas experimentais (Cf. BLOCH, *La Philosophie de Newton*, p. 158). “Os esforços que eles”, os corpos, “exercem uns sobre os outros são maneiras de ver puramente ideais. Uma única coisa permanece positiva, é o movimento com suas propriedades” (Ibid., p. 165). Assim, as forças em Newton não são, como o são em Descartes, causas moventes. Não se pode inferir em Newton que a força de inércia atue externamente sobre um corpo que, por natureza, é alheio à atividade das forças.

Se todos os corpos dispostos no campo terrestre adotam movimentos idênticos, é possível então, no movimento do corpo, extrair um elemento característico *não do corpo mas do campo*. Que, por um lado, no sistema dos turbilhões, todos os movimentos são infinitamente variados e nos obrigam a concentrar nossa atenção nas variadas partículas que sofrem os movimentos, aqui nós temos o exemplo de movimentos paralelos, homogêneos, constantes. Podemos então fazer abstração das velocidades, dos choques, das trajetórias, para considerar o movimento nele mesmo, independentemente dos corpos que são movidos. É possível então compreendê-lo através do meio no interior do qual ele se dá, e atribuir a este meio as propriedades matemáticas que servirão à mensuração do movimento. Essas são as propriedades que se chamam de forças, e as forças se apresentam aliás, não como as causas do movimento real, mas como os índices de sua existência (Ibid., p. 155).

Independentemente dos corpos que são postos em evidência, Newton pode fazer abstração do choque, da extensão de um corpo, para considerar prioritariamente o “campo de forças” real onde se faz ver a existência do movimento na natureza. “Ao dizer que uma força reside em um corpo, nós empregamos uma expressão sumária para designar uma ideia justa. Nós queremos dizer que é preciso localizar a força lá onde seus efeitos se fazem sentir” (Ibid., p. 213). Onde há movimento há, de fato, ação de uma força. Entretanto, as forças de inércia revelam que há relação de forças mesmo em um corpo que conserva seu estado de repouso. As forças de inércia estão situadas, aos olhos de Newton, “no corpo” (Ibid., p. 213), e isto revela o papel decisivo que a lei da gravidade irá exercer no sistema newtoniano. Se todos os corpos situados no campo terrestre esboçam movimentos idênticos é possível extrair daí um elemento característico “não do corpo, mas do campo”. É constante a aceleração dos corpos sólidos em queda livre, postula-se conseqüentemente a existência de um campo de forças constante, cuja manifestação exemplar será a ideia de que se tem do movimento.

Em Newton o corpo é lugar de um trânsito complexo de forças. Também em Nietzsche, mas somente sob certo aspecto. De onde resulta, após este breve desvio histórico, que entre alguns princípios da mecânica de Newton, altamente difundida em meados do século XVIII, e a genealogia de Nietzsche, existem semelhanças que vão um pouco além da renúncia a Descartes. Newton estima o uso das forças como ideias matemáticas, deduzidas através do estudo de casos particulares, mas que seriam

generalizadas na edição das leis do movimento. Aparentemente, trata-se, neste primeiro caso, de uma análise de ordem quantitativa. Segundo Deleuze, Nietzsche empreende, por sua vez, a avaliação suplementar da *qualidade* das forças: forças dominantes-dominadas, ativas-reativas, altas-baixas. Seja em um estado de atividade, seja em um estado de reatividade, há sempre entre as forças uma hierarquia. Na relação entre as forças, segundo Nietzsche, o que importa é a diferença que se afirma, que se cria numa dinâmica. Não há força sem a relação. Na verdade, a relação é anterior a seus termos, e assim cada força só é pensável em sua exterioridade. Em uma relação entre forças há embate, no entanto, aquilo que uma força quer ou deseja, em última instância, é afirmar a sua própria diferença – e, vale lembrar uma vez mais que, nos estudos sobre Nietzsche, é Deleuze quem traz à tona este modo de interpretação. Mas qual seria esta diferença? Na moral dos senhores, a afirmação é primeira, da qual decorre a negação (afirmativa). Na outra, a diferença decorre da negação do outro, sua diferença ganha forma na reatividade das forças em questão.

Referências Bibliográficas

BLOCH, L. *La Philosophie de Newton*. Librairies F. Alcan et Guillaumin Réunies, Paris, 1908.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. 7^e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 1988.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Aurora: reflexão sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Fragmentos finais*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Recebido em: 23/09/2013 – Received in: 23/09/2013

Aprovado em: 11/11/2013 – Approved in: 11/11/2013