

## Uma Introdução à interpretação deleuziana de Nietzsche

José Nicolao Julião\*

### I - O papel da filosofia e do filósofo segundo Deleuze e Nietzsche

A história da filosofia não deve dizer aquilo que diz um filósofo, mas deve dizer aquilo que está subentendido necessariamente, aquilo que ele não diz, mas que está presente no seu dito.<sup>1</sup>

Esta epígrafe ilustra bem a posição de Deleuze com relação à história da filosofia. A pretensão dele não é de estabelecer com ela uma reprodução estéril, repetitiva dos filósofos, mas de investigar as questões do pensamento e do ser a partir de um diálogo travado com os mesmos. Para ele, repetir um texto não é buscar a identidade, mas afirmar sua diferença, ou seja, resgatar aquilo que foi perdido em seu dito. Portanto, a sua análise de Nietzsche não é diferente, trata-se de uma tentativa de resgatar o que está subentendido em seu pensamento, ou seja, sua diferença. Essa perspectiva, no entanto, exige, de antemão, que haja algo comum e ao mesmo tempo algo não comum entre aqueles que dialogam, pois da harmonia plena, da adesão total a uma determinada filosofia vemos apenas repetições mecânicas do mesmo. E, por sua vez, as posições radicalmente distintas, visões absolutamente contrárias, caem numa não compreensão. A interpretação deleuziana resgata então o não dito do filósofo, aquilo que ele não diz, mas que está subentendido no que ele diz.

Não obstante, o que diz a filosofia de Nietzsche, para que Deleuze tenha tanta afinidade com o não dito dela? Podemos responder tratar-se das bases de uma filosofia da diferença, capaz de pensar a diferença sem submetê-la às exigências do idêntico, do mesmo, do atual. Deleuze se apoiará em Nietzsche para criticar a filosofia da

---

\* Professor Associado IV do Departamento de Filosofia da UFRRJ e pesquisador do CNPq, Seropédica, RJ, Brasil. Contato: [jnnicolao@gmail.com](mailto:jnnicolao@gmail.com)

<sup>1</sup> *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990, p. 186.

representação<sup>2</sup> ou “a imagem dogmática do pensamento”. Por isso, a filosofia extemporânea (inatural) de Nietzsche, “Contra o seu tempo em nome de um tempo por vir”<sup>3</sup>, na obra de Deleuze, tem um duplo sentido: é uma filosofia que recusa o modelo representativo como expressão do pensamento e é uma filosofia que apresenta as condições para se pensar na diferença.

Em *Nietzsche et la Philosophie (NP)*, Deleuze apresenta o pensamento de Nietzsche como “uma nova imagem do pensamento” que se contraporá a uma “imagem dogmática”. A “imagem dogmática” é o modo pelo qual o verdadeiro é concebido como universal, baseando-se, sobretudo em três teses essenciais: a primeira diz que o pensador quer e ama o verdadeiro (veracidade do pensador); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta então pensar verdadeiramente para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom senso universalmente partilhado). A segunda, diz-nos que somos desviados do verdadeiro por forças estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis). Por não sermos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. O erro seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõe ao pensamento. A terceira diz-nos, finalmente, que basta um método para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e conjuramos o efeito das forças estranhas que nos alteram e nos distraem. Pelo método nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar, se aplicarmos o método ele nos faz penetrar no domínio do que vale em todos os tempos, em todos os lugares.<sup>4</sup>

*Différence et Répétition (DR)*, em continuidade com *NP*, mantém a mesma posição quanto à filosofia da representação: que ela pressupõe uma natureza reta do pensamento, no sentido de que ela possui formalmente a verdade e uma boa vontade do pensador, no sentido de que deseja materialmente<sup>5</sup>. Nessa obra, ainda, Deleuze fala do cuidado que se deve ter no começo em filosofia, o qual consistiria em eliminar todos os pressupostos, algo que a filosofia da representação faz. Os pressupostos esmagam o pensamento sob a

---

<sup>2</sup> A “filosofia da representação” é definida por Deleuze, em última análise, como o primado que confere à identidade. Cf. *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985. 5ª edição, pp. 1, 79, 94.

<sup>3</sup> *Considerações Extemporâneas (CE)* III, “Schopenhauer como Educador”, 3-43.

<sup>4</sup> *NP*, p. 118.

<sup>5</sup> Cf. *DR*, p. 111.

imagem, que é a do mesmo e do semelhante, e traem profundamente o que significa pensar. A filosofia de Nietzsche oferecerá a Deleuze, então, a condição necessária para pensar isenta de qualquer tipo de pressuposto. Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois somente a moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e somente o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o verdadeiro. A filosofia de Nietzsche, ao invés de se apoiar na imagem moral do pensamento, toma como ponto de partida uma crítica radical da imagem e dos postulados que ela implica. Ela encontra sua diferença ou o seu verdadeiro começo não num acordo com a imagem pré-filosófica, mas numa luta rigorosa contra essa imagem, denunciada como não filosófica. Segundo Deleuze,

ela encontraria sua autêntica repetição num pensamento sem imagens, mesmo que fosse a custa das maiores destruições, das maiores desmoralizações, e como uma obstinação da filosofia que só teria como aliado o paradoxo, devendo renunciar a forma da representação, assim como o elemento do senso comum. Como se o pensamento só pudesse começar, e sempre recomeçar, a pensar ao se libertar das imagens e dos postulados.<sup>6</sup>

Portanto, um pensamento sem imagem, sem postulado, é uma nova imagem do pensamento<sup>7</sup>, isto significa que: o verdadeiro não é o elemento do pensamento; o elemento do pensamento é o sentido e o valor. As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso, mas, o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento. É o que se pode ler na primeira página de *NP*:

o projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir em filosofia os conceitos de sentido e valor. A filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total.<sup>8</sup>

A crítica é feita pelo valor, porque é preciso perceber os princípios que aplicam os julgamentos de valor – a avaliação. A crítica se interroga sobre o fundamento dos valores, sobre aquilo que lhe dá o valor que eles têm para nós. E, aqui, a filosofia dos valores se faz

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 173.

<sup>7</sup> Deleuze às vezes se refere ao pensamento de Nietzsche como sendo “uma nova imagem do pensamento”, outras vezes como sendo “um pensamento sem imagem”.

<sup>8</sup> *NP*, p. 1.

genealogia, quer dizer, é procura das origens em vista de estabelecer a nobreza ou a vilania dos valores. Esta procura da origem, tanto nobre quanto baixa, dos valores é indispensável, pois a partir dela se entende que não há e que não pode haver nem valores nem sentidos universais, comuns a todos. O que seriam valores e sentidos comuns senão que valessem para todos nós como valores e sentidos em-si?

Mas o conceito de um valor em si é, para Nietzsche, tão contraditório quanto de um sentido em si. Por exemplo, o sentido de um texto é relativo a uma interpretação, do mesmo modo que o valor do que vale é relativo a uma avaliação, quer dizer, a orientação dada pela vontade de poder. Os valores e os sentidos não podem ser objetivamente comuns a todos, pois, como diz Nietzsche em *Gaia Ciência (GC)*:

Tudo que tem valor no mundo atual não o tem em si, não o tem por sua natureza – a natureza é sempre sem valor – mas um dia ganhou valor, como um Dom e nós somos os doadores.<sup>9</sup>

Os valores também não podem ser subjetivos, como uma substância pensante, pois implicariam uma ilusória convergência das consciências e, por conseguinte, um falso consenso. Segundo Deleuze, as diferentes filosofias da subjetividade que surgiram desde Descartes e Kant procuram salvar a unidade do mundo e a universalidade dos valores (o Belo, o Bem, o Verdadeiro), consolidando, em Hegel, o direito de passar da consciência sensível, singular, tal como figura nas páginas da *Fenomenologia do Espírito*, para uma autoconsciência na qual a sua verdade é o Espírito universal. E é verdade, então, segundo Deleuze, que, se houvesse um sujeito universal, ele poria o valor e o sentido que seriam, também, universais, logo subjetivos, pois eles seriam comuns a todos os sujeitos singulares comunicados nesse universal. Diz-se, por isso: todo mundo admite o valor do verdadeiro, ninguém prefere o mal ao bem. Todas as verdades de um racionalismo postulam um bom senso, um senso comum, uma razão idêntica em todos os seres humanos. Mas “todo mundo” não abarca, estritamente, todos os casos singulares. Ele somente vale, no melhor dos casos, para uma maioria e deixa sempre de lado uma minoria. Ele não propõe, como diz Deleuze - usando uma terminologia kantiana - uma verdadeira condição transcendental<sup>10</sup>,

---

<sup>9</sup> GC, § 301.

<sup>10</sup> Apesar de Deleuze utilizar a terminologia kantiana, ele a usa de forma crítica a Kant. Para ele, Kant não foi capaz de realizar o seu projeto de uma crítica imanente, tal como propôs na *Crítica da Razão Pura*, porque

mas somente, uma imagem mediana, conformista e gregária. Quando todo mundo concorda com tal ou qual axioma, este “todo mundo” pretende representar todas as pessoas referidas; esta pretensão, todavia não é legítima, pois o singular não é “todo mundo” e jamais aceitaria ser tratado como “não importa que”.

A problemática do universal e do singular, ou seja, do Um e do Múltiplo, na filosofia de Nietzsche e também na de Deleuze, como recusa dos universais em nome de uma singularidade, traz grandes implicações, tanto metafísicas quanto éticas e políticas. Pois através dela, a humanidade estaria dividida em duas: de um lado, a multidão daqueles que consentem em só ser uma réplica de um modelo, um caso da lei, e, do outro lado, a minoria – inevitavelmente deixada de lado em todas as proclamações de unanimidade – os casos excêntricos, ou melhor, singulares. Os primeiros são os fracos e os segundos são os fortes. E esse é o papel do filósofo genealogista: avaliar a diferença que separa os valores de origem baixa (a moral, a religião, a ciência) dos valores de origem nobre (a arte). Neste ponto, Deleuze apresenta ao leitor a teoria do valor de Nietzsche a qual está intrinsecamente ligada à questão da origem, ou seja, quem determina o valor? Pois é na origem que se distingue o baixo do nobre, e essa distinção é valorativa. A filosofia da representação, segundo Deleuze, optou pelos valores baixos, de subjugação, transformando o devir em um devir fraco das forças. A filosofia da vontade, tal como Nietzsche promulga, cria novos valores em prol de uma vida nobre.

Então, o que na origem distingue o nobre do baixo? Para responder tal pergunta, será preciso buscar o critério diferencial que os distingue. O que os distingue na origem, para Deleuze, são as qualidades da vontade de poder, afirmativa e negativa, que determinam as qualidades da força, ativa e reativa.<sup>11</sup> Por isso, o critério é a qualidade afirmativa ou negativa da vontade. Por exemplo, a verdade é aquilo que vale a vontade de verdade. A genealogia introduz assim aquilo que Deleuze chamou de “método de dramatização”<sup>12</sup>, ou seja, enquanto a metafísica pergunta, “o que é o bem?”, a filosofia da vontade pergunta “Quem fala quando se fala em bem?”

---

descobre as condições de possibilidades que permanecem exteriores ao condicionado, ou porque seus princípios transcendentais são princípios de condicionamento e não de gênese interna. A verdadeira condição transcendental, para Deleuze, foi proposta por Nietzsche através da vontade de poder que é o princípio genético, criador e imanente. Cf. *NP*, p. 104.

<sup>11</sup> Esta questão será desenvolvida mais adiante.

<sup>12</sup> Cf. *NP*, pp. 88-90. *N*, p. 32.

Deleuze se refere então à *Genealogia da Moral (GM)*, identificando os termos mestre e escravo, que Nietzsche demarca, com as categorias de nobreza e vilania. O mestre diz: “Nós os nobres, nós os bons, nós os belos, nós os felizes!”; o escravo diz: “tu és mau, logo eu sou bom”.<sup>13</sup> A avaliação do mestre procede de seu prazer: é um mestre aquele que goza ser aquilo que é, que se afirma feliz e bom sem ter a necessidade de se comparar ao outro, nem dar conta da opinião do outro. É precisamente esta ausência de mediação que constitui a nobreza. O mestre hegeliano, deste ponto de vista, seria um escravo, ou melhor, corresponderia à imagem do mestre na cabeça do escravo, pois, ele põe a necessidade de se fazer reconhecer pelo outro. Por outro lado, a avaliação do escravo é a inversão daquela do mestre. Primeiro, o escravo parte do outro e não de si: ele não tem a força de se afirmar sozinho, ele deve começar por negar o outro. Ele é bastante fraco para criar seus próprios valores, ele inverte aqueles que o mestre põe soberanamente. Em segundo lugar, o escravo cria a moral. Ele troca o bem e o mal do mestre, que exprime os estados ou os graus de potência, em bondade ou maldade. Deleuze, baseado no parágrafo 13 da primeira dissertação da *GM*, ilustra este ponto: a ave de rapina que come um cordeiro age assim porque está na sua natureza de ave de rapina devorar os cordeiros; ela não faz isso para negar o não eu que é o cordeiro. Tudo se passa com os escravos como com os cordeiros, que atribuem o comportamento carnívoro de seu inimigo a uma vontade má, a uma intenção de lhes fazer o mal, e exigem que a águia se comporte como um cordeiro. Tal é o ponto de vista moral dos escravos, que chegam mesmo a persuadir os mestres de sua culpabilidade. É bom aquele que poderia comer o outro, mas não o faz. A força, desse modo, está separada do que ela pode, pois retorna contra ela mesma e se arrasta em um devir reativo.

O genealogista deve aqui apurar ainda mais seu critério: a distinção a fazer deve ser mais sutil. A afirmação não seria puramente afirmativa se ela não produzisse uma sombra de negação; “o sim que não sabe dizer não é afirmação do niilismo”. Por outro lado, as forças reativas se manifestam pela afirmação, porém se trata apenas de um “fantasma da afirmação”, diz sim a tudo. A força ativa deve negar, mesmo quando tem um ar de afirmação. Deste modo, como distinguir a afirmação que afirma da afirmação que nega? A esta dificuldade, Deleuze responde com a sua interpretação do eterno retorno, relacionando-

---

<sup>13</sup> *GM*, I §§, 10, 11, 13.

o intrinsecamente com a vontade de poder, que é, em última instância, a condição de possibilidade da crítica à filosofia da representação e, conseqüentemente, sua proposta de uma filosofia da diferença. Contra a ideia do eterno retorno como cíclico, onde os mesmos estados de coisas retornariam indefinidamente, os mesmos acontecimentos se produziram, Deleuze enuncia: o eterno retorno elimina os fracos, somente os fortes retornam. Tudo aquilo que é fraco é suprimido pelo eterno retorno e não retorna. Somente, os fortes retornam, pois afirmam a diferença: eles retornam, mas como diferença, enquanto os fracos que negam aquilo do que diferem são aniquilados. Para o pensador francês, tem-se agora o critério que procurava para distinguir, na origem, os nobres (os fortes) dos baixos (os fracos), qual seja: a relação de prioridade do sim em relação ao não na vontade de poder que é dado pelo pensamento afirmativo do eterno retorno.

Atingem-se, assim, as relações de Deleuze e Nietzsche quanto o papel da filosofia e do filósofo, que são: criticar os sentidos e valores estabelecidos, os valores superiores à vida e os princípios de que deles dependem, e criar novos sentidos e valores, valores da vida que requerem outro princípio. Essa é a imagem do filósofo legislador, orientador do novo sentido e criador de novos valores, explorador da origem e resgatador de algo que foi essencialmente esquecido, a unidade do pensamento e da vida: modos de viver inspirando maneiras de pensar e os modos de pensar criando maneiras de viver.

## **II – A estrutura da interpretação deleuziana de Nietzsche**

Um dos conceitos de Nietzsche de mais difícil compreensão e mais obscuro é o eterno retorno (*die ewige Wiederkunft*). Isto pode ser constatado pelos próprios comentadores do filósofo que o consideram uma das principais chaves de seu pensamento e muitos esforços fizeram para esclarecê-lo ou para investigar suas possibilidades teóricas e práticas. Entre esses, Deleuze foi certamente um dos principais responsáveis pela reavaliação desse conceito e, por conseguinte, das suas conseqüências na filosofia nietzschiana como um todo. Sua obra *NP*, de 1962, tem o objetivo de “deter alianças perigosas”, livrando a filosofia de Nietzsche da dependência de todo sistema externo de categorização, apresentando-a como antimetafísica e antidialética. Para Deleuze, a filosofia sempre exige de antemão a definição cautelosa dos conceitos e em sua avaliação, constata

que Nietzsche cumpre com essa exigência, pois, para ele, a filosofia não deve ser a aplicação dogmática de conceitos imutáveis (“conceitos múmias”).<sup>14</sup> Ao contrário, o ato filosófico deve ser comparado à dança, e como tal, precisa de conceitos flexíveis que permitam a sua mobilidade. Por isso, a filosofia deve ser compreendida, antes de tudo, como criação de novos valores, ou mais que isso, ela nunca deve ser completa, acabada, deve estar sempre se projetando e se expandindo em seus termos próprios, e somente assim podemos interpretá-la. Então, para compreendermos o conceito de eterno retorno e os conceitos a ele associados, a vontade de poder (*Die Wille zur Macht*), o super-homem (*Der Übermensch*), o niilismo (*Das Nihilismus*), devemos começar reconhecendo que a filosofia nietzschiana é tanto crítica quanto afirmativa, e que estes aspectos estão interligados, tanto terminologicamente quanto do ponto de vista valorativo. A vontade de poder, por exemplo, é a base sobre a qual a crítica dos valores é construída, mas o conceito também se articula com o aspecto afirmativo de sua filosofia. Operando através da vontade de poder, o eterno retorno elimina o niilismo produzindo o super homem, “o tipo supremo de todos os seres”.<sup>15</sup>

Por isso, para compreendermos a ideia de eterno retorno, devemos, inicialmente, considerar dois aspectos básicos do pensamento de Nietzsche, tal como Deleuze os desenvolve. São aqueles que podem ser chamados: “a visão de mundo” de Nietzsche, expressa como vontade de poder e o método trágico chamado por Deleuze de “dramatização”<sup>16</sup>. Em um aforismo póstumo de 1885<sup>17</sup>, Nietzsche expõe a sua visão de mundo (*Weltanschauung*): mostra-o “em seu espelho”. Vemos um “monstro de energia”, encerrado pelo “nada como fronteira”, composto de “forças atravessadas, como um jogo de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo uma em muitas”. Ele é “eternamente mutante” e eternamente recorrente, um “oceano de forças”. Porém, mais importante é seu “mundo dionisíaco eternamente autogestante”, um mundo com a “alegria do círculo como o seu único objetivo”. Então indaga Nietzsche: “você quer um nome para este mundo? Uma solução para seu enigma?” Mas, a alegria deste mundo, a alegria que Nietzsche encontra nele, é ela mesma eterna e será repartida com todo aquele que tem ouvidos para ouvir:

---

<sup>14</sup> *EH*, Porque sou um Destino.

<sup>15</sup> *EH*, “Assim falou Zaratustra”, 6.

<sup>16</sup> *NP*, p. 89.

<sup>17</sup> Cf. *KSA*, XI, p. 610.



“Este mundo é vontade de poder – e nada além. E vocês mesmos são também esta vontade de poder – e nada mais”.

Duas palavras, então, podem ser usadas para descrever este mundo: caos e multiplicidade, ideias cuja origem, o jovem Nietzsche resgatou do pensamento dos pré-socráticos. Como Deleuze observa, para Nietzsche, Heráclito é o pensador trágico<sup>18</sup>, por excelência. Em a *Filosofia na época trágica dos gregos (FETG)*, Nietzsche ao examinar a relação entre Anaximandro e Heráclito, observa: “A existência da pluralidade torna-se para Anaximandro um fenômeno moral... Ele ficou nas sombras profundas que cobriam como fantasma gigantesco o cume de tal contemplação do mundo”.<sup>19</sup> O problema da pluralidade e do devir precisa ser “iluminado pelo raio de luz divino” de Heráclito que ensina “o devir único e eterno, a inconsistência total de todo real, que somente age e flui incessantemente, sem alguma vez ser”. Segundo Nietzsche, Heráclito não busca um mundo de unidade, “como o que Anaximandro procurava atrás do véu flutuante da multiplicidade, mas um mundo de multiplicidades eternas e essenciais”.<sup>20</sup> Por isso, tanto para Heráclito quanto para Nietzsche, observa Deleuze, “o múltiplo é a afirmação do Um e o devir é a afirmação do Ser”.<sup>21</sup>

O conceito de eterno retorno, então, ganha destaque na consideração de Nietzsche, pois é o pensamento múltiplo que possibilita pensar a multiplicidade do mundo compreendida como vontade de poder. Em um apontamento de 1885, Nietzsche escreve: “Minha Hipótese: o sujeito como multiplicidade”.<sup>22</sup> E, no interior dos limites da multiplicidade, a vida possui um aspecto essencial à filosofia, a saber, sua unidade com o pensamento. Por isso, nas palavras de Deleuze:

maneiras de vida inspiram modos de pensamento, e modos de pensamento criam maneiras de viver. A vida ativa o pensamento e o pensamento afirma a vida.<sup>23</sup>

Como vimos acima, a ideia de Nietzsche, segundo Deleuze, é afirmar o devir e a multiplicidade – sua “visão de mundo”. E são as implicações da multiplicidade que

---

<sup>18</sup> NP, p. 227.

<sup>19</sup> Cf. KSA, I, pp. 821-22.

<sup>20</sup> Cf. ibidem, p. 822.

<sup>21</sup> NP, p. 27.

<sup>22</sup> Cf. *The Will to Power. (VP)*. Translated by W. Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York: Vintage Book Edition, 1967. § 490, p. 270. Deleuze usa a edição francesa da Gallimard, de 1948, tradução de G. Bianquis.

<sup>23</sup> Nietzsche. (N). Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1985. P. 18.

constituem o outro aspecto básico para compreendermos o eterno retorno, o método de dramatização ou trágico. Já, em *O Nascimento da Tragédia (NT)*, obra inaugural, Nietzsche apresenta a sua compreensão do pensamento trágico grego. Segundo ele, antes da intervenção de Sócrates, os princípios da vida, o dionisíaco e o apolíneo, eram opostos, mas existiam como complemento um do outro. Dionísio era a fundação sobre a qual o artifício de Apolo fora construído. A tragédia grega era a expressão apolínea e, mais importante ainda, a afirmação da unidade dionisíaca. A forma suprema da arte grega era considerada por Nietzsche como a “expressão de dois princípios artísticos interligados, o apolíneo e o dionisíaco”.<sup>24</sup> No entanto, separá-los, considerá-los como elementos não complementares de uma oposição original, implica lidar apenas com um sintoma. E com Sócrates aparece a ideia de que por meio do inteligível, e posteriormente por meio da ciência, a vida torna-se penetrável, compreensível, mas, sobretudo corrigível.<sup>25</sup> O que está implícito nesta concepção é a crença de que a vida em si mesma é insuficiente. Em oposição ao homem trágico que afirma a vida, Sócrates é o “homem teórico” que situa a vida como o que “precisa ser julgado, justificado e redimido pela ideia”,<sup>26</sup> nas palavras de Deleuze.

Em *A Genealogia da Moral (GM)*, mais tarde, Nietzsche dirá: “a evolução de uma coisa... não é, portanto de forma alguma seu progresso para um fim, muito menos um progresso lógico, pelo caminho mais curto e com menor dispêndio de força – mas a sucessão de um processo de fenômenos de dominação mais ou menos profundos, mais ou menos independentes mutuamente, somados às resistências que eles encerram às tentativas de transformação com um propósito de defesa e reação, e os resultados de oposições bem sucedidos. A forma é fluida, mas o sentido é mais fluido ainda”.<sup>27</sup> O sentido é mais fluido porque uma coisa, ou sua evolução, não tem apenas um sentido, mas têm muitos – tantos quanto à multiplicidade das forças capazes de afetá-la e dominá-la. Lidar com a multiplicidade, com a força e a relação das forças é a causa de muitas das dificuldades que diversos comentadores encontram nos escritos de Nietzsche e que dificultam a compreensão da sua filosofia, todavia é dessas questões precisamente que trata o método trágico, segundo Deleuze e que ele nomeia de dramatização. Por isso, que quando se ler os

---

<sup>24</sup> *NT*, § 12.

<sup>25</sup> *Ibidem*, § 15.

<sup>26</sup> *NP*, p. 15.

<sup>27</sup> *GM*, II, § 12.

textos de Nietzsche com a pretensão de fundar sistemas, eles serão mal interpretados, e se trairá profundamente a sua filosofia, pois, para o filósofo do martelo, deve-se “desconfiar de todos os sistemáticos e deve-se afastar de seu caminho.”<sup>28</sup> Os construtores de sistema são os operários da filosofia, são aqueles que “determinam e formalizam” os valores, com o intuito de tornar claro, inteligível e palpável o acontecimento. Os operários da filosofia não devem ser confundidos com os filósofos. Os verdadeiros filósofos, como mostra Nietzsche, em *ABM*, são “dominadores e legisladores que estendem para o futuro as mãos criadoras.”<sup>29</sup>

Diante da flexibilidade dos temas nietzschianos, Deleuze previne o leitor para não interpretá-los mal, para se livrar de todos os sistemas de categorização e oferece então uma estrutura argumentativa que revela o que é mais essencial no pensamento de Nietzsche sobre o eterno retorno. Por isso, ele interpreta esse conceito com muita peculiaridade, ao concebê-lo como o eterno retorno da diferença (*L'éternel retour de la différence*), situando-se, desta maneira, numa posição contrária a tradição das grandes interpretações das décadas de 40 e 50, do sec. XX, da filosofia de Nietzsche que concebe o conceito, na letra do próprio autor, como o eterno retorno do mesmo (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*). A estratégia de Deleuze de extrair “o mesmo” (*die Gleiche*) da formulação é para evitar qualquer envolvimento do pensamento de Nietzsche com a filosofia da identidade, tal qual Heidegger já havia ligado à metafísica. Portanto, Deleuze vincula o pensamento de Nietzsche à filiação da filosofia da diferença em oposição à metafísica, à filosofia da identidade e da representação, tal como vimos acima.

Deleuze interpreta o pensamento do eterno retorno da diferença, articulando o com os demais conceitos nietzschianos. Por isso, o eterno retorno tem como condição de possibilidade: primeiro, a distinção estabelecida, por ele, entre vontade de poder e força, e em segundo lugar, e conseqüentemente, a divisão do niilismo em etapas até a sua erradicação total. Para melhor explicitação da questão, se torna imprescindível a análise da estrutura que Deleuze estabelece entre as doutrinas da vontade de poder, do niilismo e do eterno retorno, onde este último é um instrumento da vontade que a eleva à enésima potência, liberando-a assim de todo niilismo.

<sup>28</sup> *KSA*, XIII, p. 533. Cf. também *Crepúsculo dos Ídolos*, “Máximas e Sátiras”, § 26: “desconfio de todas as pessoas com sistema e as evito. A Vontade de sistema constitui uma falta de probidade (*Rechtschaffenheit*)”.

<sup>29</sup> Cf. *ABM*, § 211.

A filosofia extemporânea de Nietzsche empresta a Deleuze, portanto, os fundamentos da sua própria filosofia, pois ao recusar a tradição metafísica como forma de pensar estaria criando, assim, uma nova maneira de expressar o pensamento. Estaria inaugurando uma grande vertente da filosofia contemporânea: crítica da tradição metafísica em nome de algo novo, a diferença. Deleuze se inscreve nesta vertente sem se inclinar ao mestre, mas também sem negá-lo. Ele, inúmeras vezes, diz que Nietzsche foi o filósofo que levou mais longe o projeto de uma filosofia da diferença.

O ponto de partida de Deleuze é distinção que ele estabelece entre vontade de poder e força, baseado no seguinte fragmento: “Esse conceito de força vitorioso, graça ao qual, nossos físicos criaram Deus e o universo necessita de um complemento: é preciso atribuir-lhe um querer interno que chamarei de vontade de poder:...”<sup>30</sup>, do qual considera a vontade como princípio interno que complementa e determina as forças que são indeterminadas e dependentes dela. A ideia geral é que a vontade de poder é o princípio genético e diferencial das forças, isto é, princípio interno de produção e determinação delas. As forças são empíricas, estabelecidas por quantidades e qualidades (ativas e reativas) que correspondem às qualidades da vontade (afirmativa e negativa), que são transcendentais, intensivas. A vontade de poder faz com que as forças ativas afirmem, e afirmem a sua própria diferença: nelas, a afirmação é primeira, a negação não passa de uma consequência. Mas a vontade também é negativa, caracterizando então o devir reativo das forças. As forças reativas se opõem primeiro àquilo que elas não são: nelas a negação é primeira, e é pela negação que atingem uma aparência de afirmação. Todavia, ocorre um “estranho fenômeno”, onde as forças reativas triunfam e a negação sai vitoriosa na vontade de poder. A vitória comum da vontade negativa e das forças reativas chama-se niilismo.

Deleuze compreende o conceito de niilismo, analisando-o em sua relação de composições entre as qualidades da vontade de poder com as qualidades da força que promove, conseqüentemente, as suas etapas. Essas etapas são necessárias para a superação ou a transmutação do niilismo. Nelas, percebemos como o “niilismo negativo” é suplantado pelo “niilismo reativo” e este pelo “niilismo passivo” que, por sua vez, sofre uma “destruição ativa”. Segundo Deleuze, é a vontade de nada, qualidade negativa da vontade de poder, que faz com que as forças reativas triunfem; mas chega o momento, em que essas

---

<sup>30</sup> KSA, XI, p. 563. Trata-se do fragmento 309 da edição francesa da *VP*.

forças reativas suportam cada vez menos ser dirigidas; querem triunfar sozinhas, não querem dever seu triunfo a ninguém. Portanto, as forças reativas rompem sua aliança com a vontade negativa, instaurando o niilismo reativo, tomando, assim, o lugar da vontade que as dirigia, pois para as forças reativas é melhor não ter nenhuma vontade do que ter vontade de nada – tal como indica a última frase da *GM*. Como, porém, as forças nelas mesmas não são capazes de se determinarem, irão se extinguir passivamente. O niilismo passivo é o fim extremado do niilismo reativo.

Entretanto, para além de uma destruição passiva, há também uma “destruição ativa” da vontade. E é neste ponto, que Deleuze analisa o eterno retorno e sua relação com o niilismo. Ao romperem suas alianças com a vontade de nada, as forças fazem com que a vontade negativa rompa suas alianças com as forças reativas. Destruição ativa significa, então, o ponto, o momento da transmutação da vontade de nada, ou seja, o momento em que, estando rompida a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada, esta última se “converte” e passa para o lado da afirmação, relacionando-se com um poder de afirmar que destrói as próprias forças reativas. A destruição ativa é, em última instância, a negação convertida em afirmação. Eis, segundo Deleuze, o momento decisivo do pensamento de Nietzsche – o momento do eterno retorno -, quando a afirmação torna-se a essência ou a própria vontade de poder; quanto ao negativo, ele ainda subsiste, mas subordinado à afirmação, como agressividade própria da afirmação. Pois não existe uma afirmação que não seja seguida imediatamente de uma negação. A negação deixa de ser a qualidade primeira da vontade de poder e passa a ficar a serviço da afirmação. Somente assim a negação torna-se ativa e a destruição torna-se alegre.

Todavia, para compreender a afirmação como a mais elevada potência da vontade de poder, é necessária analisar enfim a “dupla seletividade” do eterno retorno, pois é nela que fica manifesto que o negativo não retorna, somente retorna o que afirma. Segundo Deleuze, “o segredo de Nietzsche é que o eterno retorno é seletivo, e duplamente seletivo.”<sup>31</sup> Primeiramente, como pensamento, porque nos dá uma lei, uma regra para a autonomia da vontade: “o que quer que se queira, se deve querê-lo de tal modo que se queira o eterno retorno”;<sup>32</sup> o eterno retorno como pensamento seletivo elimina, desta forma,

---

<sup>31</sup> *N*, p. 37.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

o mundo dos semiquerereres, as meias vontades, o mundo niilista. Contudo, o eterno retorno é também ser seletivo, pois somente a afirmação retorna no retorno, toda negação é expulsa do próprio movimento do eterno retorno. É essa afirmação compreendida como a mais elevada forma da potência que caracteriza o eterno retorno da diferença.

Em *NP*, Deleuze apresenta os dois aspectos do eterno retorno. Ele é inicialmente uma “doutrina cosmológica e física”, mas, além disso, um “pensamento ético seletivo”.<sup>33</sup> Como tal, o eterno retorno é o elo entre os aspectos crítico e afirmativo da filosofia de Nietzsche, pois, ele opera no interior da vontade a transmutação, nega o niilismo e afirma o super-homem. A vontade, dessa forma, tanto é a qualidade mais fundamental analisável das relações entre forças, como é o modo de ser do eterno retorno; este último é a necessidade física reconhecível, tanto quanto forma a base de um “pensamento ético seletivo”.

O eterno retorno como doutrina física pode ser encontrado em diversos fragmentos póstumos. Baseia-se na consideração nietzschiana do mundo como quantidade limitada de forças: “O conceito de força infinita é incompatível com o conceito de força”.<sup>34</sup> Permanecendo nos limites do mundo físico, não se conhece nenhuma força infinita. Deste modo, em um número infinito de tempo, um número finito de forças retorna, deve retornar às mesmas configurações, e deve retornar em um número infinito de vezes. Por outro ponto de vista, em todo momento (que é síntese de passado/presente/futuro – o tempo contraído) há um número finito de configurações de forças. Elas não podem ser destruídas, apenas modificadas; num tempo infinito, devem retornar as mesmas configurações.

Mas Deleuze diz: “é claro que tal seleção (isto é, pensamento seletivo) permanece inferior as ambições de Nietzsche. Ela se contenta com a eliminação de certos estados reativos, certos estados de forças que estão entre os menos desenvolvidos”.<sup>35</sup> Daí a necessidade de além do pensamento seletivo do eterno retorno, haver uma segunda seleção, a do ser. Diz Nietzsche: “cada retorno é a aproximação mais íntima de um mundo de devir para um mundo de ser”.<sup>36</sup> Na seletividade do eterno retorno, ser e devir estão em relação um com o outro. Retornando, ambos alcançam uma afinidade que é diferença, uma afinidade que ultrapassa o conceito tradicional de ser. Retornar é então o único ser do devir.

---

<sup>33</sup> *NP*, pp. 53-57.

<sup>34</sup> *VP*, § 1062, pp. 546.

<sup>35</sup> *NP*, p. 78.

<sup>36</sup> *VP*, § 617, p. 330.

Vimos que as forças são ativas e reativas, dependendo da qualidade, comandam ou obedecem. Outra característica da força reativa torna-se evidente, pois, negando o que ela não é, a força imediatamente entra em relação com a negação, como oposta à afirmação da diferença. Mesmo quando a força reativa obedece, ela o faz no sentido de limitar a força ativa. Para Nietzsche, a limitação pode ser vista nas funções de lei e “justiça”: “falar em justo ou injusto é em si mesmo quase um contrassenso... uma vez que a vida opera essencialmente... através da injúria, da violação, da exploração, da destruição, e simplesmente não pode ser pensada sem esse caráter. Mais do que afirmar a luta, que é a vida, o propósito da lei é prevenir toda luta em geral”.<sup>37</sup>

Assim, do ponto de vista da força reativa, há uma inversão de valores na origem, em relação a isto escreve Nietzsche: “uma inversão do ponto de vista do valor.”<sup>38</sup> Do ponto de vista desta inversão, então, a afirmação das forças ativas torna-se negação, e a afirmação, ela mesma, torna-se contradição. Contudo o problema, diz Deleuze, repousa no fato de não se estar mais simplesmente em condição de revelar a origem das forças ativas e reativas. Antes, se confronta com o desenvolvimento da inversão de valores que se estende ao que se chama “história”, compreendida como niilista. Nietzsche, como já foi dito, fala longamente nos póstumos preparatórios à obra *VP* sobre o reino do niilismo, diz ele: “Uma interpretação entrou em colapso [...] mas, porque foi considerada a única interpretação, agora aparece como se toda a existência não tivesse sentido, como se tudo fosse em vão.”<sup>39</sup> O niilismo é o alvo da transmutação de Nietzsche, sua transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werte*); e, como diz Deleuze, não se trata de uma “mudança nos valores, mas de uma mudança no elemento a partir do qual o valor dos valores é derivado”.

Vimos que a vontade de poder é o elemento a partir do qual é “derivada a significação do sentido e o valor dos valores” de todo o complexo – mais ou menos durável – de forças. Com a inversão na origem, a aliança entre a vontade negativa e a reação produz uma vontade niilista. O alvo da transmutação é esta vontade de poder que não pode ser destruída por um meio esforço, uma “meia vontade”. Além disso, fala Deleuze, esta vontade negativa, niilista, é a única via de acesso através da qual nós conhecemos a vontade de poder. “Ela é mais que uma qualidade da vontade de poder é a *ratio cognoscendi* da

<sup>37</sup> *GM*, II, § 11.

<sup>38</sup> *Ibidem*, I, § 10.

<sup>39</sup> *VP*, § 55, p.35 e subsequentes.

vontade de poder em geral.”<sup>40</sup> Todos os valores conhecidos e conhecíveis são, por natureza, valores criadores por essa razão – se o niilismo faz conhecer a vontade de poder, e esta ensina, inversamente, que ela é conhecida sob uma única forma, sob a forma do negativo que constitui apenas uma de suas faces, uma qualidade. Porém, continua Deleuze, “nós pensamos a ‘vontade de poder’ de uma forma distinta da que a conhecemos, e o pensamento do eterno retorno nos revela a face desconhecida da vontade de poder, a *ratio essendi* da vontade de poder em geral.”<sup>41</sup> Por isso, o pensamento do eterno retorno ultrapassa todas as leis do conhecimento.

Portanto, o eterno retorno é o momento no qual há uma destruição ativa do negativo, uma quebra de aliança entre as forças reativas e a vontade de nada que a negação produz na vontade de poder. Esta aliança, como foi visto, produz o devir-reactivo universal; e é dentro da transmutação do eterno retorno que as forças reativas, por sua autodestruição ativa, não apenas tornam-se ativas, mas “expressam o devir ativo como poder de afirmação.”<sup>42</sup> Através da auto-destruição ativa, o eterno retorno expelle todo o negativo. Em seu último ato de negação, as forças reativas afirmam seu próprio ato de destruição e tornam-se ativas. Nas palavras de Deleuze, não se trata mais, pelo simples pensamento do eterno retorno, de eliminar do querer aquilo que cai fora do pensamento; trata-se, pelo eterno retorno, de fazer entrar no ser aquilo que não pode aí entrar sem mudar de natureza. “Não se trata mais de um pensamento seletivo, mas sim de um ser seletivo”.<sup>43</sup>

O eterno retorno é um modo de pensamento num mundo onde a multiplicidade é a regra e onde a força é mensurável; sem um Deus ou substância para garantir a unidade, a coerência e a responsabilidade de si, outra perspectiva é requerida para a busca da “verdade”.

A verdade não é uma coisa que pode ser fundada ou descoberta – mas algo que deve ser criado e dê um nome a um processo, ou antes, a uma vontade de superar que em si mesma é sem fim – introduzindo, como um *processus in infinitum*, uma determinação ativa – não um tornar-se consciente de algo que nele mesmo é estável e determinado, mas uma palavra para a “vontade de poder”.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> NP, p. 198.

<sup>41</sup> Ibidem, pp. 197-201. Deleuze diz na página 199 que negação e afirmação são as duas razões da vontade de poder.

<sup>42</sup> NP, p. 80.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> KSA, XII, p. 383.



A nova “verdade”, a verdade da vontade de poder, será criada pelo eterno retorno. Nas palavras de Deleuze: “O eterno retorno é referido a um mundo complicado de diferenças implicadas umas nas outras, um mundo propriamente caótico sem identidade.”<sup>45</sup>

O eterno retorno então, como foi visto, é um pensamento seletivo que expulsa a “meia-vontade”. Em sua forma mais intensa, o eterno retorno é um ser seletivo, ele cria um ser que é um complexo de forças que expulsa de si mesmo tudo o que não pode ser afirmado. O eterno retorno é um pensamento que não pensa por ‘imagem’, mas antes pensa por diferença. Como tal, diz Deleuze, opera uma revolução no pensamento; pois o pensamento necessita precisamente de uma revolução em que se permitirá passar, tal como foi descrito, da “representação para a arte abstrata”.<sup>46</sup> Porém, acrescenta ele, “Nietzsche anuncia somente uma suave punição para aqueles que não querem “crer” no eterno retorno: terão apenas uma vida fugidia!”<sup>47</sup>

### III - Conclusão

Esse é o processo, segundo Deleuze, do método nietzschiano de dramatização o qual narra o desenvolvimento da formação do conceito de eterno retorno da diferença a partir do desdobramento da vontade de poder e das forças nas etapas do niilismo. Este é o modelo interpretativo, para Deleuze, pelo qual se deve penetrar na filosofia nietzschiana, onde o eterno retorno é o instrumento da vontade que a eleva à sua enésima potência, liberando-a totalmente do niilismo.

Portanto, podemos constatar a peculiaridade da interpretação de Deleuze: a distinção entre vontade de poder e força, a erradicação do niilismo e a enunciação do eterno retorno da diferença. No conjunto das obras de Nietzsche, não há, no entanto, clareza no que diz respeito a essas ideias. Não é claro que a vontade seja distinta da força, nem que o niilismo seja superado definitivamente e tampouco que o eterno retorno seja da diferença. Então, com que objetivo Deleuze faz essas torções no pensamento de Nietzsche? É para

---

<sup>45</sup> *DR*, p. 80.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 78.

conceber a filosofia nietzschiana como filosofia da diferença, independente da autoridade do princípio de identidade.

As filosofias submetidas à autoridade do princípio de identidade são chamadas por Deleuze de “filosofias da representação”, onde todo presente deve ser re-presentado, a fim de ser re-encontrado como o mesmo; segue-se, nesta filosofia, que o desconhecido não é mais que um conhecido ainda não reconhecido, que aprender é lembrar, reencontrar; que conhecer é reunir a multiplicidade na unidade. Portanto, é a diferença, a multiplicidade, que escapam do modelo representativo de pensar. Decorre disso, a necessidade do eterno retorno em sua intrínseca relação com a vontade de poder, que é a condição de se pensar a diferença pela diferença. A estratégia de Deleuze é a seguinte: a vontade de poder é considerada o devir sensível, ou a sensibilidade diferencial das forças, e o eterno retorno é o pensamento mais elevado. Deleuze identifica a vontade afirmativa de poder à diferença em si mesma, e o eterno retorno ao pensamento capaz de pensar a vontade de poder como positividade, como forma mais elevada (superior), porque torna possível pensar diferencialmente a diferença, em vez de subordiná-la à identidade. Que pensamento é esse? O da univocidade do ser. “A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo que ele se diz. Aquilo de que ele se diz, de modo algum é o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz.”<sup>48</sup> Isto leva Deleuze, finalmente, a caracterizar a filosofia de Nietzsche como uma ontologia, em que a questão do ser e do devir é pensada pela relação unívoca entre eterno retorno e vontade de poder. Por isso, o eterno retorno é o ser unívoco que se diz do devir ativo das forças ou da vontade de poder, o devir produzido pelo limiar de intensidade ou pelo estado de excesso da diferença. Deve-se, então, segundo a interpretação deleuziana, cessar de definir o eterno retorno como sendo do mesmo, do idêntico, e defini-lo como eterno retorno da diferença.

---

<sup>48</sup> *Lógica do Sentido*. Trad. portuguesa de Luis Roberto Salinas Pontes. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1983, p.247.

## Referências bibliográficas

- DELEUZE, G. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Lógica do Sentido*. Trad. de Luis Roberto Salinas Pontes. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1983
- \_\_\_\_\_. *Dialogues avec C. Parnet*, Paris: Flammarion, 1977.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. In: 14 B. – Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter: dtv/Walter de Gruyter, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Volonté de puissance*. Trad. de G. Bianquis. Paris: Gallimard, 1948.

Recebido em: 01/10/2015 – *Received in: 01/10/2015*

Aprovado em: 10/10/2015 – *Approved in: 10/10/2015*