

Considerações nietzschianas acerca de “Bartleby, o escrevente”

Roberta Franco Saavedra*

Resumo: Este artigo se propõe a analisar as interpretações de Giorgio Agamben e Gilles Deleuze acerca do conto “Bartleby, o escrevente” de Herman Melville com especial enfoque nas questões do pensamento de Friedrich Nietzsche trazidas à tona pelos respectivos filósofos. Partindo disso, pretende-se investigar a interpretação deleuziana segundo a qual o personagem Bartleby seria expressão do “nada de vontade” e sua relação com a análise de Nietzsche sobre os ideais ascéticos. Agamben teria partido de outra perspectiva, a saber, do mapeamento da questão ontológica da potência. Nesse sentido, o objetivo é investigar se a apropriação agambeniana do eterno retorno de Nietzsche seria adequada levando em conta os objetivos e estratégias da filosofia nietzschiana.

Palavras-chave: eterno retorno, ideal ascético, niilismo.

Nietzschean considerations about “Bartleby, the scrivener”

Abstract: This article proposes to analyze the interpretations of Giorgio Agamben and Gilles Deleuze regarding Herman Melville’s short story, “Bartleby, the Scrivener”, with special emphasis on the questions of Friedrich Nietzsche’s thought brought to light by the respective philosophers. From this, we intend to investigate the Deleuzian interpretation that considers the Bartleby character an expression of “lack of will” and its relation to Nietzsche’s analysis of ascetic ideals. Agamben would have taken another perspective, namely the mapping of the ontological question of power. In this sense, the objective is to investigate if the Agambanian appropriation of Nietzsche’s eternal recurrence would be adequate taking into account the objectives and strategies of Nietzsche’s philosophy.

Keywords: eternal recurrence, ascetic ideal, nihilism.

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ (PPGF/UFRJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: beta.saavedra@gmail.com

Este artigo pretende analisar as interpretações de Giorgio Agamben e Gilles Deleuze acerca do conto “Bartleby, o escrevente” de Herman Melville, especificamente no que diz respeito às possíveis implicações na filosofia ocidental – com especial enfoque nas questões do pensamento de Friedrich Nietzsche trazidas à tona pelos respectivos filósofos. Deleuze, em *Crítica e Clínica*, no capítulo intitulado “Bartleby, ou a fórmula”, busca apontar de que maneira uma fórmula construída gramaticalmente de forma correta apresenta um forte teor de agramaticalidade, desarticulando e pondo radicalmente em xeque não só a linguagem, mas também os pressupostos e engrenagens que regem o sistema do pensamento racional. A fórmula, de acordo com Deleuze, estabelece uma zona de indeterminação ou de indiscernibilidade que arrasa a linguagem e permite classificar o personagem Bartleby como expressão do “nada de vontade”, apresentando uma referência à Nietzsche, que em sua *Genealogia da moral* tematiza os ideais ascéticos e nesse terreno lança mão da distinção entre “querer o nada” e “nada querer”. Partindo disso, pretendo analisar em que medida e por quais razões a fórmula pronunciada por Bartleby seria possivelmente representante do “nada de vontade”. Agamben, por sua vez, em *Bartleby, ou da contingência*, lança mão de uma analítica da questão da potência ao longo da história da filosofia – de Aristóteles a Leibniz – para indicar a originalidade da fórmula proferida por Bartleby, qual seja, a determinação da questão dos “passados contingentes”. Mas aqui nos interessa a interpretação que Agamben desenvolve a partir do eterno retorno de Nietzsche para fundamentar seu argumento acerca da restituição da potência ao passado e apontar os problemas e equívocos dessa apropriação levando em conta os objetivos e estratégias da filosofia nietzschiana.

1. Bartleby por Deleuze

O personagem Bartleby chamou atenção e suscitou muitas questões e interpretações no campo filosófico. Sua fórmula hermética e arrasadora, “*I would prefer not to*” (“preferiria não”), pode ser considerada subversiva com relação à linguagem e aos mecanismos da razão. A construção peculiar da fórmula ecoa gerando estranhamento quanto ao seu modo de confecção, e esse é um dos aspectos que Deleuze irá salientar para avaliá-la: “Um homem magro e lívido pronunciou a fórmula que enlouquece todo o mundo. Mas em que consiste a literalidade da fórmula?”¹. Trata-se

¹ DELEUZE, 2011, p. 91.

de buscar os motivos pelos quais a fórmula soa de maneira agramatical, apesar de sintática e gramaticalmente correta:

[...] a extravagância da fórmula extrapola a palavra em si: sem dúvida, ela é gramaticalmente correta, sintaticamente correta, mas seu término abrupto, NOT TO, que deixa indeterminado o que ela rechaça, lhe confere um caráter radical, uma espécie de função-limite. [...] Murmurada numa voz suave, paciente, átona, ela atinge o irremissível, formando um bloco inarticulado, um sopro único. A esse respeito tem a mesma força, o mesmo papel que uma fórmula *agramatical*. (DELEUZE, 2011, p. 91)

De acordo com Deleuze, o término abrupto (“*not to*”) provoca a indeterminação que impede uma categorização que esclareça o que é rechaçado por ela – o que, em última instância, denuncia os limites da linguagem. Quanto à forma, a fórmula atende às exigências das regras gramaticais, porém, seu efeito produz um “bloco inarticulado” que a faz exercer uma função agramatical. É inicialmente a este problema que Deleuze se dirige e busca investigar por quais razões, “apesar de sua construção normal, ela soa como uma anomalia”².

Um dos pontos fundamentais da análise deleuziana consiste na constatação de uma absoluta e perturbadora ausência de referências que nos faz perceber o personagem como que “à deriva” na cadeia de significações, em uma espécie de estado permanente de suspensão. Toda e qualquer tentativa de atribuição de identidade é frustrada diante da impossibilidade radical que a fórmula impõe. Mesmo em suas variantes – como, por exemplo, “prefiro não” (“*I prefer not to*”) – o efeito gera desconforto, quebra a expectativa e produz um vazio de significação. Ao longo do conto, o advogado teria empenhado muitos esforços em enquadrar Bartleby em diversas particularidades e, conforme suas conjecturas eram invalidadas, com ainda maior vigor e insistência ele se lançava no próprio ciclo – ligeiramente obsessivo³ – de desesperadas e urgentes especulações – inexoravelmente fadado ao fracasso, pois “Bartleby é o homem sem referências, sem posses, sem propriedades, sem qualidades, sem particularidades: é liso

² Ibidem, p. 92

³ A esse respeito, cf. o seguinte trecho de Deleuze: “A fórmula germina e prolifera. A cada ocorrência, é o estupor em torno de Bartleby, como se se tivesse ouvido o Indizível ou o Irrebatível. E é o silêncio de Bartleby, como se tivesse dito tudo e de chofre esgotado a linguagem. A cada ocorrência tem-se a impressão de que a loucura aumenta: não ‘particularmente’ a de Bartleby, mas em torno dele, e em especial a do advogado, que se lança em estranhas propostas e em condutas ainda mais estranhas” (DELEUZE, 2011, p. 93). É interessante observar o modo como a fórmula atravessa os personagens, em especial o advogado, que manifesta insatisfação para com o caráter “contagioso” da fórmula que acaba por ser integrada – mesmo que sob outras formulações – nas falas de seus outros empregados. O advogado, em sua façanha ensandecida de “desvelar” a verdade de Bartleby a qualquer custo, acaba se enredando pelas situações mais inusitadas e embaraçosas.

demais para que nele se possa pendurar uma particularidade qualquer”⁴. Diante desse cenário, Bartleby chega até a se posicionar – paradoxalmente, para marcar mais veementemente sua indiferença concernente a posicionamentos – em alguma medida e afirma que não é um caso particular, que nada tem de particular. Em outras palavras: não há categoria – seria ele um vagabundo? Ou um solitário, desamparado? Onde teria nascido?⁵ Qual seria sua história? Onde mora? Teria família? – que lhe garanta alguma fixidez, pois ele escapa a essas determinações, ratificando seu caráter escorregadio e fugidio a cada vez que verbaliza a fórmula:

A fórmula tem variantes. [...] Mas mesmo nesses casos sente-se a surda presença da forma insólita que continua a obsedar a linguagem de Bartleby. Ele mesmo acrescenta: “mas não sou um caso particular”, “não tenho nada de particular”, *I am not particular*, para indicar que qualquer outra coisa que lhe pudessem propor seria ainda uma particularidade, sucumbindo por sua vez sob o golpe da grande fórmula indeterminada, PREFIRO NÃO, que subsiste de uma vez por todas e em todas as vezes. (DELEUZE, 2011, p. 92)

Deleuze aponta que o pronunciamento da fórmula, ao produzir o vazio na linguagem, engendra uma espécie de esterilidade no discurso que impossibilita a continuidade do diálogo ou dos atos de fala: “O próprio Bartleby só tinha como saída calar-se e retirar-se para trás de seu biombo cada vez que pronunciava a fórmula, até seu silêncio final na prisão. Depois da fórmula não há mais nada a dizer (...)”⁶. Devido à recusa de particularidades, a fórmula é dotada de uma dimensão destruidora que incide nos pontos que a tangenciam: “Não há dúvida, a fórmula é arrasadora, devastadora, e nada deixa subsistir atrás de si”⁷. Mas o que propriamente significa dizer que a fórmula arrasa a linguagem? Para elucidar essa questão, Deleuze se vale de uma teoria acerca da linguagem já esboçada pelo advogado. De acordo com essa teoria, toda linguagem fundamenta-se em referências ou pressupostos. Nos atos de fala, além da designação de coisas e ações, podemos também identificar os traços da relação estabelecida para com o interlocutor – relação que pode ser percebida em cada ato de fala, isto é, no “prometer”, “ordenar”, “interrogar”, etc. Nesse sentido, entende-se que os atos de fala são autorreferenciais (ou seja, denunciam o falante e sua intencionalidade, seu tom) e as

⁴ Ibidem, p. 98.

⁵ Podemos verificar as interpelações do advogado na tentativa de compreender Bartleby: “‘Bartleby’, falei, num tom ainda mais gentil, ‘venha até aqui; não pedirei que faça qualquer coisa que você preferiria não fazer – só quero falar com você’. Em resposta, sem nenhum ruído, mostrou-se. ‘Bartleby, poderia me dizer onde nasceu?’ ‘Preferiria não.’ ‘Poderia me falar alguma coisa sobre você?’ ‘Preferiria não.’” (MELVILLE, 2015, p. 82).

⁶ Ibidem, p. 96.

⁷ Ibidem, p. 93.

proposições constatativas são de outra ordem, referindo-se a outras coisas e palavras. Bartleby desarticula essa dupla dimensão do sistema de referências intrínseco a toda linguagem, pois constrói sua fala de modo a nada “revelar” sobre si mesmo:

Não é exatamente o que a linguagem designa, mas o que lhe permite designar. Uma palavra supõe sempre outras palavras que podem substituí-la, completá-la ou formar com ela alternativas: sob essa condição a linguagem se distribui de modo a designar coisas, estados de coisas e ações (...) Ao falar, não só indico coisas e ações, mas já realizo atos que asseguram uma relação com o interlocutor segundo nossas situações respectivas: mando, interrogo, prometo, rogo, emito ‘atos de fala’ (*speech act*). Os atos de fala são autorreferenciais (...) enquanto as proposições constatativas referem-se a outras coisas e a outras palavras. Ora, é esse duplo sistema de referências que Bartleby arrasa. (DELEUZE, 2011, p. 96 – 97)

Bartleby não evidencia o tipo de relação que pretende instaurar porque a fórmula funciona como uma estrutura fechada que não admite uma alternativa – como substituí-la por outra sentença sem lhe destituir o sentido? Aqui nos interessa sobretudo o aspecto que diz respeito à quebra do regime de funcionamento dos atos de fala: a fórmula não é assertiva em nenhum grau (não manifesta negação nem afirmação) mas, ao contrário, traz em sua construção a absoluta recusa do sistema de signos a partir do qual a lógica dos pressupostos opera e faz valer seu jogo.

Nesse sentido, não há instrumento na linguagem capaz de interpretar atos de fala que se apresentam de maneira desarticulada. Por isso Bartleby escapa a todo e qualquer papel social: ele é um puro excluído. O advogado adotou, em vão, os mais diversos papéis – como os de patrão e amigo – de modo a tentar extrair de Bartleby qualquer elemento ínfimo que permitisse uma adequação à lógica dos pressupostos e atribuísse a ele um papel social. Esse incômodo e/ou terror diante da inadequação persistente de um personagem ao enquadramento nas categorias sociais pode ser interpretado como sintomático, na medida em que a lógica dos pressupostos é regida pela pretensão de abarcar todos os tipos de relação. Mas a fórmula escapa, inscreve-se em outro registro. A “lógica dos pressupostos” que norteia a linguagem é suplantada, a partir de Bartleby, por uma nova lógica, da preferência – segundo a qual devemos conceber, também, um novo sistema de avaliação das relações estabelecidas entre falante e interlocutor. De acordo com Deleuze, o *modus operandi* da lógica da preferência tem potência suficiente para gerar o desmoronamento dos pressupostos da linguagem:

A fórmula I PREFER NOT TO [...] desarticula os atos de fala segundo os quais um patrão pode comandar, um amigo benevolente fazer perguntas, um homem de fé prometer. Se Bartleby recusasse, poderia ainda ser reconhecido como um rebelde ou revoltado, e a esse título desempenharia um papel social. Mas a fórmula desarticula todo ato de fala, ao mesmo tempo que faz de Bartleby um puro excluído, ao qual já nenhuma situação social pode ser atribuída. É o que o advogado percebe com terror: todas as suas

esperanças de trazer Bartleby de volta à razão desmoronam, porque repousam sobre uma *lógica dos pressupostos*, segundo a qual um patrão ‘espera’ ser obedecido [...], ao passo que Bartleby inventou uma nova lógica, uma *lógica da preferência* que é suficiente para minar os pressupostos da linguagem. (DELEUZE, 2011, p. 97)

Para Deleuze, a nova lógica encarnada na figura de Bartleby expressa um “nada de vontade”. De acordo com essa perspectiva, a negação que constitui a fórmula – que não se coloca como uma negação no sentido convencional – se manifesta como um desdobramento da negação da vontade. Inicialmente, Bartleby cumpria seu acordo com o advogado: contratado como copista, permanecia por trás de seu biombo exercendo mecânica e silenciosamente a função de copiar. A fórmula é pronunciada pela primeira vez quando o advogado lhe incumbe outra função, qual seja, a de cotejar. O advogado, diante disso, prossegue com insistência, lançando mão de inúmeras tentativas para convencer o empregado a revisar a cópia dos outros dois escreventes. Mas logo constata que não se trata de um problema de interpretação, pois Bartleby compreende as exigências de seu patrão. Interessante observar que a partir do momento inaugural de pronunciamento da fórmula, a função anteriormente exercida sem maiores dificuldades também sofre os efeitos da estagnação que a fórmula instaura: Bartleby não mais cumpre a tarefa da cópia. Depois da fórmula, não há nada: nada mais é possível, sequer aquilo que anteriormente era operante. A partir dessa nova ordem da preferência, que produz a paralisia das atividades que até então eram supostamente “preferíveis”, o preferível perde lugar e absolutamente toda e qualquer ação é remetida ao campo do “não preferível”. É sob esse viés que o “preferiria não” pode também ser interpretado como “eu preferiria nada a algo”:

Em suma, a fórmula, que recusa sucessivamente qualquer outro ato, já engoliu o ato de copiar que ela sequer precisa recusar. [...] ela cava uma zona de indiscernibilidade, de indeterminação, que não para de crescer entre algumas atividades não-preferidas e uma atividade preferível. Qualquer particularidade, qualquer referência é abolida. A fórmula aniquila “copiar”, a única referência em relação à qual algo poderia ser ou não ser preferido. *Eu preferiria nada a algo*: não uma vontade de nada, mas o crescimento de um nada de vontade. (DELEUZE, 2011, p. 94)

Como podemos conceber essa espécie de vazio de vontade que Deleuze diagnostica em Bartleby? Para elucidar essa problemática lançarei mão da distinção entre o “nada de vontade” e a “vontade de nada” elucidada por Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Essa dissertação é introduzida com uma questão, a saber, “o que significam ideais ascéticos?”. No primeiro parágrafo, Nietzsche – devidamente ajustado com sua estratégia de filosofia – fornece uma “resposta” à questão, de forma sucinta,

objetiva e direta, enumerando o sentido específico que cada organização instintiva⁸ lhe atribui ou, em outras palavras, apontando as particularidades dos modos de apropriação que lhes são convenientes. O significado, portanto, varia de acordo com a perspectiva – artifício que ratifica a valorização do perspectivismo⁹, isto é, a consideração de uma pluralidade de perspectivas.

Tendo isso em vista, Nietzsche anuncia que os ideais ascéticos significam, para os artistas, “nada, ou coisas demais”, ao passo que para os filósofos e eruditos trata-se de “algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade”¹⁰. No entanto, o fio condutor de parte expressiva da dissertação consiste na investigação do significado desses ideais a partir da ótica do sacerdote asceta, cuja tematização o filósofo antecipa no primeiro parágrafo: “para os sacerdotes, a característica fê sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e ‘suprema’ licença de poder”¹¹. Nesse ensejo de antecipar as conclusões alcançadas na terceira dissertação, Nietzsche também traz à luz a afirmação que apresenta o ápice de sua argumentação:

[...] no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer* (NIETZSCHE, 2009, III, § 1, p. 80).

É a partir da distinção entre “querer o nada” e “nada querer” que o autor justifica todo o percurso da análise acerca do sacerdote asceta e seu modo de valorar a existência: o corpo argumentativo da terceira dissertação converge na justificação da preferência pela vontade de nada. Não basta somente lançar a tese de que o homem preferirá o nada a nada querer: é preciso explicar o sentido da sentença, pois à primeira vista e sem os devidos direcionamentos ela pode soar incompreensível e obscura. É nesse sentido que

⁸ O termo “organização instintiva” é utilizado aqui para se referir a grupos de indivíduos que são constituídos por um jogo de forças que se apresenta de maneira análoga – para Nietzsche, os indivíduos são compostos fundamentalmente por relações entre instintos que se dispõem de forma predominantemente hierárquica ou anárquica: no primeiro caso, podemos interpretar o desenvolvimento do que alguns comentadores batizam de “vontade afirmativa de potência” e no segundo caso deparamo-nos com a “vontade negativa de potência”. A recusa da utilização de termos como “sujeito” e a preferência pela expressão “organização instintiva” faz jus à filosofia de Nietzsche, pois uma das questões centrais de seu pensamento debruça-se sobre a crítica à noção de sujeito – a qual é pertinente pontuar, embora não seja explorada no presente trabalho.

⁹ Em *Genealogia da moral* Nietzsche tece críticas contundentes à tradição ao denunciar, por exemplo, as inconsistências da oposição conceitual sujeito/objeto e da epistemologia e estética kantianas e argumenta em favor do perspectivismo propondo uma ressignificação do termo “objetividade”: “Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’.” (NIETZSCHE, 2009, III, § 12, p. 101).

¹⁰ NIETZSCHE, 2009, III, § 1, p. 80.

¹¹ *Ibidem*.

Nietzsche, no encerramento do parágrafo, brinca e joga com o leitor: “– Compreendem?... Fui compreendido?... ‘*Absolutamente não, caro Senhor!*’ – Então comecemos do início”¹². A abordagem dos ideais ascéticos conforme a perspectiva do sacerdote asceta compõe o terreno que permite o surgimento da constatação da preferência pela vontade de nada ao invés do nada de vontade – e, dessa forma, também permite a distinção entre ambos. Com base nisso, pretendo pensar a relação entre essa distinção (nada de vontade *versus* vontade de nada) e o significado dos ideais ascéticos (para os sacerdotes) como a chave de interpretação para buscar compreender de que modo Bartleby se enquadraria – ao contrário do sacerdote asceta – no “nada de vontade”.

O desenvolvimento da problemática dos ideais ascéticos no que tange à relação estabelecida com os sacerdotes – e não com os artistas, filósofos ou eruditos – deve-se ao fato de que, por meio dessa relação, fora engendrada uma interpretação da existência que marca e determina fortemente a história da cultura ocidental. Além disso, do ponto de vista do sacerdote, o ideal ascético não se coloca como um mero artigo de luxo ou refinamento: trata-se, em última instância, de um artigo de primeira necessidade, uma questão de vida ou morte. A questão que norteia os ideais ascéticos, na perspectiva do sacerdote, sustenta o (seu) sentido da existência.

Em sua primeira abordagem, Nietzsche ressalta sobretudo o poder que o sacerdote adquire com o ideal ascético. A efetiva influência desse poder nas massas tem como pressuposto uma fraqueza ou obstrução fisiológica – que, de acordo com Nietzsche, pode ser de diversas origens como, por exemplo, a conseqüência de velhice e cansaço da raça, fruto de uma dieta errada ou degeneração do sangue¹³. Em *Genealogia da moral*, o critério estipulado para avaliar o valor dos valores que regem a cultura, a moral e a filosofia hegemônicas no mundo ocidental é a vida – como anteriormente mencionado, entendida aqui como jogo de forças, organização instintiva –: os tipos de valorização que potencializam a vida devem ser estimulados e valorizados, ao passo que as valorizações que a enfraquecem devem ser combatidas e superadas. Partindo disso, Nietzsche diagnostica a eficácia da penetração do poder de dominação dos ideais ascéticos – através dos sacerdotes – nas sociedades ocidentais como sintoma da

¹² Ibidem.

¹³ “Tal sentimento de obstrução pode ser de origem a mais diversa: seja como resultado do cruzamento de raças demasiado heterogêneas, [...] ou determinado por uma emigração equivocada [...] ou conseqüência de velhice e cansaço da raça [...] ou de uma dieta errada [...] ou de degeneração do sangue, malária, sífilis e semelhantes” (NIETZSCHE, 2009, III, § 17, p. 111 - 112).

condição doentia dessas sociedades. Nesse sentido, os modos de manifestação do ideal ascético na história desdobram-se nos processos de civilização e de domesticação:

Que ele tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e a domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do “fim”). (NIETZSCHE, 2009, III, § 13, p. 101 - 102).

A filosofia nietzschiana interpreta os valores a partir da ótica da vida, ou seja, levando em conta o arranjo fisiológico e psicológico das forças. Com base na projeção desse filtro a valoração da vida levada a cabo pelo sacerdote asceta é avaliada: a tarefa consiste em investigar se essa valoração promove o enfraquecimento ou o fortalecimento das forças. Em outras palavras: uma vez determinado o critério de avaliação do valor dos valores, deve-se então aplicá-lo à tipologia do sacerdote ascético.

A partir disso, Nietzsche diagnostica na tipologia do sacerdote uma obstrução fisiológica que é constituída principalmente pelo afeto do ressentimento – um dos pontos centrais da filosofia de Nietzsche, que é explorado principalmente na segunda dissertação da presente obra. Vale ressaltar que o ressentimento pode acometer tanto uma fisiologia saudável quanto debilitada: o alvo da crítica não é, portanto, o ressentimento em si, mas sim as forças que se apoderam dele e determinam sua direção¹⁴. Se o tipo nobre é atravessado pelo ressentimento, em um movimento imediato provoca sua supressão – graças ao esquecimento ativo –: “mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*”, ao passo que “é inevitável nos impotentes e fracos”¹⁵. A diferença fundamental entre os dois modos de apropriação reside na ausência ou presença do envenenamento: o tipo nobre descarrega seus afetos para fora – pois tem força

¹⁴ De forma análoga podemos pensar a interpretação nietzschiana acerca do sofrimento, afinal: “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (NIETZSCHE, 2009, I, § 7, p. 53). Novamente a avaliação volta-se para a questão da apropriação ou do sentido atribuído ao afeto que inexoravelmente se apresenta e que incita um posicionamento ou um direcionamento diante de sua manifestação. As forças atravessadas pelo sofrimento respondem a ele conforme a – predominante – hierarquia ou anarquia de sua configuração instintiva. De acordo com as palavras de Nietzsche no livro V de *A gaia ciência*: “existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida* [...] e depois o que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si” (NIETZSCHE, 2001, V, § 370, p. 272). Podemos verificar essa passagem mencionada em um texto semelhante, intitulado “Nós antípodas” e presente em *Nietzsche contra Wagner* (publicação de 1888, dois anos após a publicação do livro V de *A gaia ciência*). Existem, portanto, duas possíveis direções tanto para o ressentimento quanto para o sofrimento: o divisor de águas, em ambos os casos, é o tipo de vida que deles se apodera e que, assim, determina seus rumos e seu grau de nocividade ou envenenamento.

¹⁵ *Ibidem*, p. 28.

suficiente para tal –, ao contrário, o ressentido – sem forças para libertar-se desse afeto negativo – torna-se refém do ressentimento que perdura e que, por perdurar, envenena. Para Nietzsche, os sacerdotes e os povos decadentes (fruto dos regimes da civilização e domesticação) “são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos”¹⁶. O sacerdote, ao adquirir o poder que lhe é ofertado pelo ideal ascético, promove uma mudança na direção do ressentimento:

[...] o sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento. Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou simbolicamente: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. (NIETZSCHE, 2009, III, §15, p. 108)

O sentido inculcado no sofrimento – e, portanto, na própria existência – é gerado pelo modo de valorar do sacerdote ascético. O sofrimento, quando dotado de uma “razão de ser”, não só é justificado como também passa a ser inclusive desejável para os fisiologicamente degenerados. Nesse movimento, a vontade volta-se contra si mesma: no dirigir-se para fora no advento da busca de um suposto “culpado” pelo seu sofrimento, o sofredor do rebanho depara-se com ele próprio na manifestação da vontade debilitada que, em última instância, condena-o como carrasco de si mesmo.

“Eu sofro – disso alguém deve ser culpado” – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!*...”. Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é – *mudada*. (NIETZSCHE, 2009, III, § 15, p. 109)

Em sua análise da significação da existência engendrada pelo sacerdote ascético sob as lentes do critério da vida, Nietzsche depara-se com o paradoxo da “vida contra a vida”, isto é, a vida que nega a si mesma, que diante da enfermidade de sua organização instintiva sabota a si mesma. É neste sentido que o ideal ascético assinala uma contradição: a própria vida, para se manter, diminui sua vitalidade – isto é, o pressuposto básico de toda e qualquer vida – e se enfraquece. Como mencionado, o sofrimento dotado de sentido passa a ser almejado nesse sistema psicológico no qual deparamo-nos com uma desarmonia que se quer desarmônica, com uma vida que, na

¹⁶ Ibidem, p. 105.

recusa ou incapacidade de sua ascensão, inventa os artifícios da “culpa” e do “pecado”¹⁷ para melhor representar o papel de negadora de si. Nesse sentido, podemos dizer que a vida ascética mais exitosa é aquela na qual é alcançado “um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem no entanto penetrar na consciência”¹⁸. O ressentimento é o motor desse mecanismo paradoxal que estimula a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força:

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força [...] Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmonica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica. (NIETZSCHE, 2009, III, §11, p. 99)

A contradição característica do tipo de vida que, sob os “cuidados” do sacerdote asceta, preza pela manutenção do grau mínimo de vitalidade, sem que com isso pereça, está intimamente relacionada com o modo de valorar do sacerdote: o ressentimento volta-se contra as forças que o produziram. Podemos pensar, levando isso em conta, na aliança entre a vontade negadora da vida e o surgimento da criação do negativo, do nada – em outras palavras: a consideração da instância metafísica como geradora e reguladora da existência. No embate da vida contra a vida e na determinação dos rumos do ressentimento, a criação de outro mundo serve de fundamento e atribui sentido ao embate. Em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo denominado “A ‘razão’ na filosofia”, Nietzsche empenha-se em avaliar, a partir do filtro sintomatológico, no que consiste o papel desempenhado pela ficção do “mundo verdadeiro”: são enumeradas quatro teses que refletem o diagnóstico do filósofo. Todavia, no presente artigo, três delas merecem destaque, quais sejam, a segunda, a terceira e a quarta. De acordo com a segunda tese, que procura analisar as especificidades do mundo supraterrâneo, este é considerado como uma espécie de “espelho” negativo do mundo real: “as características dadas ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são as características do não-ser, do *nada* – construiu-se o ‘mundo verdadeiro’ a partir da contradição ao mundo real [...]”¹⁹. Na terceira e na quarta teses, a crítica projeta seu enfoque na denúncia do tipo de vida ou organização instintiva da qual provém a fabulação de um “outro” mundo. Ambas avaliam o advento

¹⁷ Conceitos explorados com minúcia na segunda dissertação da *Genealogia da moral*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 112.

¹⁹ NIETZSCHE, 2006, III, § 6, p. 29.

do âmbito metafísico como expressão de um sintoma, pois “não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’”²⁰. Na esteira dessa colocação, e de forma ainda mais direta, a quarta tese reforça a terceira ao ratificar que “dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’ [...] é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina...*”²¹. A partir da exposição dessas três teses, podemos compreender com maior clareza em que medida o afeto do ressentimento joga com a ficção metafísica e colabora para a preservação da vida que, em sua fraqueza fisiológica, deseja ser outra – isto é, deseja o nada:

O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor. (NIETZSCHE, 2009, III, § 13, p. 102)

Novamente, o teor paradoxal da valoração do sacerdote ascético é evidenciado: se o desejo que o move é o de “ser outro”, de “ser-estar em outro lugar”, então a vida – ou seja, o “ser-estar aqui” –, ao invés de ser aniquilada, é considerada como uma espécie de ponte, de caminho para a outra existência. O sacerdote investe na criação de condições mais propícias para o “ser-aqui” e o “ser-homem” para garantir a “salvação eterna” após a vida. Ademais, deleita-se com a licença de exercer seu poder sobre o rebanho dos sofredores, estendendo exponencialmente seu sentimento de poder.

A teoria platônica do duplo mundo produz hierarquicamente oposições de valores, atribuindo valor positivo ao mundo metafísico e depreciando os elementos do mundo real (o “mundo aparente”). O estabelecimento de pares de opostos, tais como verdade/mentira, bem/mal, unidade/multiplicidade, imutabilidade/transitoriedade é um dos traços fundamentais que marca a diferença entre o âmbito da vida e uma suposta existência “além da vida”. Para Nietzsche, contudo, a vida não é regida pelos moldes de uma instância inteligível ou metafísica. Isto significa que o pressuposto básico de toda vida, ou seja, a vitalidade fisiológica, se realiza e se potencializa por meio da

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

valorização da esfera do vir a ser e da transitoriedade. É neste sentido que a valoração da existência engendrada pelo sacerdote asceta compartilha da mesma crença que a filosofia socrático-platônica²²: em ambos pulsa um sintoma negador da vida que forja a criação de outro mundo. Diante desse panorama, podemos compreender de que maneira e por quais razões Nietzsche avalia negativamente a valoração da existência por parte dos sacerdotes ascéticos:

O pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta. (NIETZSCHE, 2009, III, § 11, p. 98)

Nietzsche critica o sacerdote asceta por incitar o empobrecimento da vida considerando-a como um “caminho errado”. No entanto, vale ressaltar que ainda se trata de um caminho. Se o sentido que o sacerdote asceta ofereceu ao sofrimento e à existência é problemático em muitos aspectos no que diz respeito ao critério nietzschiano de avaliação do valor dos valores, é pertinente trazer à tona a afirmativa de que “qualquer sentido é melhor do que nenhum”²³. O ideal ascético salva a vontade quando atribui um sentido ao sofrimento. Como vimos, o querer do ideal ascético é proveniente do ódio ao humano, do repúdio aos sentidos, do medo da felicidade e da beleza, do desejo de afastar-se da mudança, da morte, do devir²⁴ – sendo desdobramento, portanto, da vontade de nada, da vontade do negativo –: mas, ainda assim, uma vontade. Tendo isso em vista, podemos conceber melhor o atravessamento entre sofrimento, sentido e vontade:

[...] o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*. (NIETZSCHE, 2009, III, §28, p. 139)

A interpretação do sofrimento produzida pela vontade de nada do ideal ascético preenche a lacuna do vazio da existência e é dessa maneira que, para Nietzsche, “a porta

²² Não é à toa que o cristianismo teria sido considerado, por Nietzsche, uma expansão do platonismo para as massas (cf. NIETZSCHE, 2005, Prólogo, p. 8): a disseminação e popularização da teoria dos dois mundos platônica fora veiculada a partir do crescimento do poder exercido pelo sacerdote asceta.

²³ NIETZSCHE, 2009, III, § 28, p. 139.

²⁴ *Ibidem*.

se fechava para todo niilismo suicida”²⁵: essa vontade mantém a vida enfraquecida, porém, evita o niilismo suicida, tornando a vida ainda possível – independente de sua tipologia. É neste sentido que podemos interpretar a sentença nietzschiana segundo a qual “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*”²⁶. O “nada de vontade” indica a impossibilidade radical ou ausência da vontade, correspondendo à aniquilação absoluta da vitalidade; ao passo que a vontade de nada está atrelada à impossibilidade de afirmar a vida – não de mantê-la –, por isso assegura a garantia da manutenção da vida, apesar de suas condições precárias. Nesse contexto, o ideal ascético pode ser considerado uma espécie de “antídoto” contra o niilismo suicida, pois algum sentido continua sendo melhor do que nenhum.

Levando adiante essa discussão, é possível inclusive elucidar a afirmação de Nietzsche em sua obra *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* que, debruçando-se especificamente sobre o campo da moral, nos fornece a indicação de que “qualquer costume é melhor do que nenhum costume”²⁷. O aforismo mencionado denomina-se “Primeira norma da civilização”: a inauguração e a imposição do costume também podem ser lidas como modos de salvar a vontade, visto que – conforme abordado anteriormente – a civilização fora avaliada por Nietzsche como um dos processos engendrados pelo ideal ascético. Se a vida não pode prescindir da vontade – seja para sua mera manutenção, negação e/ou afirmação –, então, talvez seja viável concluir, a partir dessa leitura da dicotomia nietzschiana entre vontade de nada e nada de vontade que, afinal, “qualquer vontade é melhor do que nenhuma”.

Uma vez analisado o percurso nietzschiano acerca do ideal ascético que nos permite o entendimento da distinção entre a negação da vontade e a vontade da negação, podemos investigar os motivos que levaram Deleuze a categorizar Bartleby como expressão da negação da vontade. Deleuze classifica os grandes personagens de Herman Melville de acordo com a vontade – ou a falta dela – que expressam. A vontade inexistente é atribuída aos personagens que apresentam uma fraqueza constitutiva, uma estranha beleza e que são petrificados por natureza:

[...] no outro pólo estão esses anjos ou santos hipocondríacos, quase estúpidos, criaturas de inocência e de pureza, vítimas de uma fraqueza constitutiva, mas também de uma estranha beleza, petrificados por natureza e que preferem... absolutamente nenhuma

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, p. 140.

²⁷ NIETZSCHE, 2004, I, § 16, p. 23.

vontade, um nada de vontade a uma vontade de nada (o ‘negativismo’ hipocondríaco). [...] É Cereno, Billy Budd e acima de tudo Bartleby. (DELEUZE, 2011, p. 105)

De acordo com a leitura deleuziana, Bartleby é um sujeito que se revela – ou se oculta – em sua fórmula sem referências, sem pressupostos e sem precedentes, impossibilitando qualquer tentativa de caracterização. O indício do surgimento de uma possível lógica da preferência arrasa a linguagem porque permanece insistentemente no indeterminado e, com isso, inviabiliza qualquer tentativa de doação de sentido. A fórmula provoca uma espécie de limbo na significação por remeter ao vazio e recusar qualquer manifestação da vontade, qualquer movimento em prol da conservação da vida. Bartleby não responde à questão sobre o sentido porque não se adequa às engrenagens que comportam a linguagem ou a racionalidade – e por isso quebra a expectativa e desconcerta o leitor. O término do conto relata o passamento do escrevente: o nada de vontade marca a vida que não resiste, não se sustenta, não se mantém e que inexoravelmente sucumbe diante do nada – imersa no niilismo suicida.

2. Bartleby por Agamben

O texto de Agamben é dividido em três partes, quais sejam, “O escriba, ou da criação”, “A fórmula, ou da potência” e “O experimento, ou da descrição”. A proposta do presente artigo consiste em, num primeiro momento, fornecer um panorama geral das estratégias de leitura e abordagens de que Agamben se vale em cada tópico e, posteriormente, avaliar brevemente a apropriação agambeniana do eterno retorno de Nietzsche – situada na terceira parte – utilizada para compor a análise de Bartleby.

Na primeira parte, Agamben remonta à tradição filosófica e apresenta reflexões sobre a influência da relação entre potência e ato na produção da escrita. Para tal, lança mão de questões e problemáticas advindas da filosofia aristotélica, como a concepção da pura potência e sua passagem ao ato. Nessa empreitada, Agamben nos apresenta um percurso interessante e rico de referências sobre os impasses – e tentativas de superação destes – que norteiam o curso do processo de criação.

Para simbolizar o pensamento da pura potência, Aristóteles teria se utilizado da imagem de uma tabuleta ainda sem nenhuma alteração, sem nada escrito:

A mente é, portanto, [...] um ser de pura potência, e a imagem da tabuleta para escrever sobre a qual nada ainda está escrito serve precisamente para representar o modo em que existe uma pura potência. (AGAMBEN, 2015, p. 14)

Entretanto, a mente (ou o pensamento) como pura potência também deve ser “potência de não” – caso contrário, toda potência necessariamente passaria desde sempre ao ato, impossibilitando a distinção entre potência e ato –: é por isso que “toda potência de ser ou de fazer algo é, de fato, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou de não fazer”²⁸. Essas são algumas formulações argumentativas das quais Agamben lança mão para produzir sua interpretação sobre Bartleby, cujo personagem seria uma alusão à imagem do escriba que não escreve: “o escriba que não escreve (do qual Bartleby é a última e extrema figura) é a potência perfeita, que apenas um nada separa agora do ato de criação”²⁹. Bartleby é o escriba que não escreve porque, mesmo plenamente capaz de executar a ação, algo o impede de efetivar a passagem da potência ao ato da criação. A partir disso, Agamben evoca questionamentos, tais como:

Quem move a mão do escriba para fazê-la passar ao ato da escritura? De acordo com quais leis acontece o trânsito do possível ao real? E se há algo como uma possibilidade ou potência, o que, dentro ou fora dela, a dispõe à existência? (AGAMBEN, 2015, p. 18).

Para dar conta dessas questões, o autor traça o contraponto entre filosofia e teologia, alegando que os teólogos “expulsaram” da esfera humana o problema da potência e o transferiram para a divina³⁰. O desfecho desse primeiro capítulo é composto pelo desenvolvimento das nuances desse contraponto.

Na segunda parte, intitulada “A fórmula, ou da potência”, Agamben procura investigar a singularidade da fórmula tentando mapear sua dinâmica interna e o que ela pretende comunicar. Se Bartleby é interpretado como a figura extrema do nada como pura e absoluta potência, “não espanta, portanto, que ele permaneça obstinado no abismo da possibilidade e não pareça ter a menor intenção dele sair”³¹. Bartleby é o escriba que cessou de escrever e exercer a potência do sim para, uma vez lançado ao nada, petrificar-se no estado da potência do não. De acordo com Agamben, “a nossa tradição ética com frequência procurou evitar o problema da potência reduzindo-o aos termos da vontade e da necessidade: não o que você *pode*, mas o que você *quer* ou *deve*

²⁸ AGAMBEN, 2015, p. 14. Agamben exemplifica esse ponto e explica de que maneira toda potência é também uma impotência: “Como o arquiteto mantém sua potência de construir mesmo quando não a coloca em ato e como o tocador de cítara é tal porque também pode não tocar a cítara, assim o pensamento existe como uma potência de pensar e de não pensar, como uma tabuleta encerada sobre a qual nada ainda está escrito” (AGAMBEN, 2015, p. 14).

²⁹ Ibidem, p. 18.

³⁰ Ibidem, p. 19.

³¹ Ibidem, p. 26.

é o seu tema dominante”³². Podemos identificar uma das manifestações desse modo de operar ajustado com a tradição ética nas atitudes do advogado que, em face do “preferiria não”, se esforça por extrair de Bartleby a revelação de uma vontade indagando: “Você não *quer*?”. Todavia, Bartleby novamente não corresponde à expectativa e escapa ao campo da vontade e/ou da necessidade quando assinala “prefiro não”. A vontade – entendida pela tradição ética como uma espécie de motor da ação – seria considerada o fator determinante que explica a passagem da potência ao ato. Contudo, Agamben considera essa concepção como “a perpétua ilusão da moral”, expressa na crença de que a vontade tem poder sobre a potência, de que a passagem ao ato é o resultado de uma decisão que põe fim à ambigüidade da potência (que é sempre potência de fazer e de não fazer)³³. A fórmula impede, portanto, que seja estabelecida uma relação entre poder e querer: por isso é entendida como a fórmula da potência.

Ao tentar dar conta da questão “de onde provém a fórmula?”, Agamben sinaliza que “há só uma fórmula em toda a história da cultura ocidental que se mantém em suspenso, com a mesma decisão, entre o afirmar e o negar, a aceitação e a recusa, o colocar e o retirar”³⁴: trata-se da *epoché* dos cétricos, isto é, o “estar em suspenso”. Conforme a interpretação agambeniana, o estado de suspensão qualifica não uma simples indiferença, “mas a experiência de uma possibilidade ou de uma potência”³⁵. Nesse sentido, podemos dizer que aquilo que Deleuze anuncia como uma zona de indiscernibilidade ou de indeterminação, Agamben enxerga como o âmbito do possível: “o que se mostra no limitar entre ser e não ser, entre sensível e inteligível, entre palavra e coisa, não é o abismo incolor do nada, mas a espiral luminosa do possível”³⁶.

Leibniz, um dos representantes da história da filosofia moderna, teria elucidado a potência originária do ser a partir da formulação do “princípio de razão suficiente” – podendo ser traduzido nos seguintes termos: “há uma razão pela qual algo existe em vez de não existir”³⁷. A validação desse princípio ocorre basicamente porque “é repugnante à nossa razão admitir que algo possa acontecer sem uma razão”³⁸. No entanto, a fórmula escapa à razão – dessa forma, subverte o princípio leibniziano – e aqui é tida como a expressão de uma potência que recusa um sentido racional: o “estar suspenso”

³² Ibidem.

³³ Ibidem, p. 27.

³⁴ Ibidem, p. 29 – 30.

³⁵ Ibidem, p. 32.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, p. 33.

entre o ser e o nada não se baseia na equivalência entre o antagonismo, mas sim “o modo de ser de uma potência que se purificou de toda razão”³⁹. A fórmula do escrevente, dotada da radical recusa de adequação ao pólo opositivo entre ser e não ser, institui um terceiro termo que ultrapassa ambos, a saber, o “mais que” – ou “não mais que”⁴⁰. É nesse sentido que a experiência de Bartleby pode ser concebida como a mais extrema: se o nada ou o não-ser nos conduz ao niilismo (podendo ser interpretado aqui como o nada de vontade) e se com o ser e sua positividade deparamo-nos com as especulações da “onto-teo-lógica ocidental” – a qual mantém uma velada aliança com o niilismo – (podendo ser interpretado como uma manifestação da vontade de nada), o transpor-se para além dessa dicotomia entre ser e nada e o persistir como pura potência incorre, de acordo com Agamben, não só no esvaziamento do princípio de razão, mas na inauguração de um novo sistema ontológico:

E, como o homem da lei parece intuir em determinado momento, a experiência de Bartleby é a mais extrema em que uma criatura pode se arriscar. Pois ater-se ao nada, ao não-ser, é por certo difícil, mas é a experiência própria daquele hóspede ingrato, o niilismo, com o qual, já há algum tempo, nos familiarizamos. E ater-se apenas ao ser e à sua necessária positividade, também isso é difícil, mas não é precisamente esse o sentido do complicado cerimonial da onto-teo-lógica ocidental, cuja moral mantém uma secreta solidariedade com o hóspede que gostaria de expulsar? Ser capaz, numa pura potência, de suportar o “não mais” para além do ser e do nada, permanecer até o fim na impotente possibilidade que excede a ambos – tal é a experiência de Bartleby. O biombo verde que isola seu escritório traça o perímetro de um laboratório em que a potência [...] prepara o experimento no qual, libertando-se do princípio de razão, emancipa-se tanto do ser quanto do não-ser e cria sua própria ontologia. (AGAMBEN, 2015, p. 35)

Sob as lentes da perspectiva agambeniana, o espaço demarcado que compõe o escritório de Bartleby é uma espécie de laboratório ou de cenário a partir do qual essa experiência criadora de uma ontologia própria é vivenciada e trazida à tona.

Apesar das distinções entre as leituras de Agamben e Deleuze – atentamente pontuadas por Agamben ao ressaltar que, segundo Deleuze, a fórmula “abre uma zona de indiscernibilidade entre o sim e o não, o preferível e o não preferido”, mas que, “na perspectiva que aqui nos interessa, entre a potência de ser (ou de fazer) e a potência de

³⁹ Ibidem, p. 34.

⁴⁰ A esse respeito, cf. o percurso da argumentação agambeniana em sua análise dos cétricos: “‘Os cétricos’, escreve Diógenes na vida e Pirro, ‘não usam essa expressão nem positivamente nem negativamente, como quando, refutando um argumento, dizem: ‘A Cila existe não mais que a Quimera’’. O termo, porém, também não deve ser entendido como um verdadeiro comparativo: ‘Os cétricos eliminam, com efeito, até o próprio ‘não mais’; como, de fato, a providência existe não mais do que não existe, assim também o ‘não mais’ é não mais do que não é.’” (AGAMBEN, 2015, p. 30).

não ser (ou de não fazer)”⁴¹ – podemos traçar alguns pontos convergentes. O diagnóstico de Agamben acerca do teor subversivo e criador da fórmula viabiliza a tentativa de uma aproximação com Deleuze no sentido de que o Bartleby de ambos suplanta uma tradição de pensamento: no caso do primeiro o princípio de razão suficiente é destituído de sentido e instaura-se uma nova ontologia, ao passo que na abordagem do segundo a lógica da preferência arrasa a lógica dos pressupostos.

A partir disso, podemos dizer que ambos enxergam em Bartleby uma crítica da razão que reclama os direitos de outros regimes de funcionamento que por sua vez escapam às leis do racionalismo – seja pela quebra dos princípios de razão suficiente e de não contradição ou pelas reverberações do efeito de uma agramaticalidade que suprime os pressupostos que alicerçam a linguagem. Deleuze lança mão do nono e último romance de Melville (datado de 1857) para trazer à luz reflexões sobre a dinâmica do gênero romance. Uma delas consiste na reivindicação dos direitos de uma espécie de “irracionalismo superior” que rejeita o comprometimento de dar conta da expectativa do leitor ocidental e não lhe fornece a última palavra que a tudo esclarece e/ou explica, fazendo o leitor permanecer no indeterminado. A leitura deleuziana da análise de Melville consiste sobretudo na denúncia de que a vida e seus desdobramentos não possuem intrinsecamente uma ordenação racional responsável pela atribuição de seu sentido, ao contrário: a vida, por si só, não produz explicações acerca de seu *modus operandi*, mostrando-se estranha e alheia às demandas da razão. Nesse contexto compreendemos de que maneira Deleuze afirma que “é a vida que justifica, ela não precisa ser justificada”⁴² e acrescenta que a psicologia e o racionalismo se aliam na construção dos romances franceses e ingleses através do diagnóstico da necessidade de racionalizar que pulsa no leitor que, nesses romances tradicionais, têm suas expectativas atendidas:

The Confidence-man (um pouco como se diz *Medicine-men*, o Homem-confiança, o Homem de confiança) está salpicado de reflexões de Melville sobre o romance. A primeira dessas reflexões consiste em reivindicar os direitos de um irracionalismo superior. Por que o romancista se consideraria obrigado a explicar o comportamento de seus personagens e a lhes dar razões se a vida por sua vez nunca explica nada e deixa nas suas criaturas tantas zonas obscuras, indiscerníveis, indeterminadas, que desafiam qualquer esclarecimento? É a vida que justifica, ela não precisa ser justificada. O romance inglês, e ainda mais o romance francês, sentem a necessidade de racionalizar, ainda que nas últimas páginas, e a psicologia constitui sem dúvida a última forma do racionalismo: o leitor ocidental espera a última palavra. [...] (DELEUZE, 2011, p. 107)

⁴¹ Ibidem, p. 29.

⁴² DELEUZE, 2011, p. 107.

Diferentemente dos romances franceses e ingleses nos quais as demandas da psicologia e do racionalismo são contempladas, o romance americano – tendo Melville como um de seus representantes – veicula e dá visibilidade aos personagens nomeados como “originais” por Deleuze⁴³ que seguem suspensos no nada (atrelados ao nada de vontade), que garantem sua sobrevivência mantendo-se à deriva no vazio⁴⁴, dotados de um hermetismo que não oferece a chave interpretativa que desvelaria seu próprio mistério e que, devido a isso, confrontam a lógica e a psicologia. Retomando a abordagem dos ideais ascéticos engendrada por Nietzsche: se o sacerdote ascético, em sua vontade de nada, salva a vontade com a doação de um sentido para o sofrimento e a existência, os personagens dos romances americanos, em seu nada de vontade, permanecem suspensos na extrema experiência da ausência de sentido, do nada. O nada de vontade não seria, portanto, regido pela razão. Daí a manutenção dos eventos na órbita do enigmático:

O ato fundador do romance americano consistiu em levar o romance para longe da via das razões e dar nascimento a esses personagens que estão suspensos no nada, que só sobrevivem no vazio, que conservam seu mistério até o fim e desafiam a lógica e a psicologia. [...] O que conta para um grande romancista [...] é que as coisas permaneçam enigmáticas e, contudo, não arbitrárias: em suma, uma nova lógica, plenamente uma lógica, mas que não nos reconduza à razão e que capte a intimidade da vida e da morte. (DELEUZE, 2011, p. 107 – 108)

⁴³ Reiterando a teoria de que alguns tipos de romance desafiam a racionalidade, a lógica e a psicologia, Deleuze propõe a leitura de *Bartleby* como a figura que representa o “original”, isto é, um tipo de personagem que perdura, até o fim, no insondável e no inexprimível. Os originais escapam a toda e qualquer categorização: daí a colocação de *Bartleby* segundo a qual ele afirma não ser um “particular”. O papel desempenhado por *Bartleby* levaria toda linguagem ao limite do silêncio e, por isso, reclama uma espécie de definição talvez ainda não inventada – que poderia ser batizada de “original”: “Cada original é uma potente Figura solitária que extravasa qualquer forma explicável: lança flamejantes dardos-traços de expressão, que indicam a teimosia de um pensamento sem imagem, de uma questão sem resposta, de uma lógica extrema e sem racionalidade. Figuras de vida e de saber, sabem algo inexprimível, vivem algo insondável. Não têm nada de geral e não são particulares: escapam ao conhecimento, desafiam a psicologia. Mesmo as palavras que pronunciam transbordam das leis gerais da língua (os ‘pressupostos’), assim como as simples particularidades da fala, visto que são como os vestígios ou projeções de uma língua original única, primeira, e levam toda a linguagem ao limite do silêncio e da música. *Bartleby* nada tem de particular, tampouco de geral, é um Original.” (DELEUZE, 2011, p. 109)

⁴⁴ Para Deleuze, o tipo de personagem encarnado na figura de *Bartleby* tem, de maneira paradoxal, no “nada de vontade” a condição de possibilidade da manutenção de sua própria sobrevivência: “*Eu preferiria nada a algo*: não uma vontade de nada, mas o crescimento de um nada de vontade. *Bartleby* ganhou o direito de sobreviver, isto é, de permanecer imóvel e de pé diante de uma parede cega. [...] Pressionam-no a dizer sim ou não. Mas se ele dissesse não (cotejar, sair...), se ele dissesse sim (copiar), seria rapidamente vencido, considerado inútil, não sobreviveria. Só pode sobreviver volteando num suspense que mantém todo mundo à distância”. (DELEUZE, 2011, p. 94)

Ao retomar o percurso do texto de Agamben, podemos verificar que o autor prossegue sua análise, na terceira e última parte, pensando o biombo que demarca a área de trabalho de Bartleby como uma espécie de laboratório de experimentação que permite a criação de uma nova ontologia. Em “O experimento, ou da descrição” o foco é a análise de um tipo muito específico de experimento: o “experimento sem verdade”⁴⁵, cujo funcionamento prescinde de qualquer relação com a verdade. De acordo com Agamben,

esses experimentos não dizem respeito simplesmente, como os experimentos científicos, à verdade ou à falsidade de uma hipótese, ao verificar-se ou não-verificar-se de algo, mas colocam em questão o próprio ser, antes ou para além do seu ser verdadeiro ou falso (AGAMBEN, 2015, p. 36)

Se o que está em curso é uma crítica da interpretação racional do pensamento através do estado de suspensão no nada – que, como vimos, não se atém a nenhum dos pólos, a saber, nem ao ser nem ao nada – então, deparamo-nos, aqui, com uma experiência desprovida de comprometimento com a verdade. A novidade trazida pela fórmula reside no regime de pensamento do “não mais”, destoando radicalmente do modo tradicional de concepção de um experimento:

É a essa espécie de experimento que Melville confia Bartleby. Se o que está em jogo em um experimento científico pode ser definido pela pergunta: “em que condições algo poderá verificar-se ou, ao contrário, não se verificar, ser verdadeiro ou falso?”, o experimento aqui em questão responde mais a uma pergunta como: “em que condições algo poderá verificar-se e (isto é: ao mesmo tempo) não se verificar, ser verdadeiro não mais do que não sê-lo?”. Somente no interior de uma experiência que, dessa maneira, tenha rescindido toda relação com a verdade, com o subsistir ou com o não subsistir de estado de coisas, o “preferiria não” de Bartleby adquire todo o seu sentido (ou, caso se queira, o seu não-sentido). (AGAMBEN, 2015, p. 37)

Se a avaliação do experimento científico consiste na necessária alternância entre os juízos de valor opostos veracidade/falsidade – ou seja, os resultados devem ser avaliados conforme sua falsidade ou veracidade, não comportando a simultaneidade de ambos –, então, ele obedece ao princípio de não contradição, segundo o qual uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Ao contrário, o experimento em jogo no romance de Melville coloca-se na contramão desse princípio – tão cultuado na tradição de pensamento filosófica ocidental – porque admite a coexistência de ambos por inserir a problemática no campo da potência: “o experimento sem verdade não diz respeito ao

⁴⁵ Conceito cunhado por Walter Lüssi.

ser ou não ser em ato de algo, mas exclusivamente ao seu ser em potência”⁴⁶. Isso ocorre porque a potência, tal como exposto anteriormente, é também “potência de não” e assim escapa à lógica do princípio de não contradição e das condições de verdade⁴⁷. Para Agamben, os experimentos concernentes ao âmbito da potência são qualificados como “sem verdade, pois neles a verdade está em jogo”⁴⁸. É interessante salientar que, ao final do trecho citado acima, o autor joga com o termo “sentido”, atentando ao fato de que o “preferiria não” de Bartleby adquire todo o seu sentido no interior de uma experiência – isto é, da potência – que tenha renunciado a toda relação com a verdade, mas também pode adquirir “seu não-sentido” se considerada sob a perspectiva do ato, da verdade, da razão. A questão do “não-sentido” corrobora a tese de Deleuze segundo a qual Bartleby representa o “nada de vontade” e que, de acordo com Nietzsche, significa a ausência absoluta de sentido que resulta, por fim, no niilismo suicida.

A experiência da potência que, por definição, é ao mesmo tempo potência de sim e de não – ou seja, “um ser que pode ser e, ao mesmo tempo, não ser” – é conhecida e explorada na filosofia através do termo “contingente”. Por isso, Agamben caracteriza o experimento no qual Bartleby se arrisca como um experimento de “contingência absoluta”⁴⁹. Tal como tradicionalmente abordado, o âmbito da contingência opõe-se ao campo da necessidade e situa-se no cerne das investigações ontológicas acerca da liberdade humana. Partindo disso, o autor nos apresenta alguns problemas decorrentes da concepção da contingência, como por exemplo:

se, com efeito, o ser conservasse em todo tempo e sem limites a sua potência de não ser, por um lado o próprio passado poderia ser de algum modo revogado e, por outro, nenhum possível passaria jamais ao ato nem poderia permanecer nele (AGAMBEN, 2015, p. 38)

Essas aporias da contingência são reguladas por dois princípios, a saber, os princípios de irrevogabilidade do passado e o de necessidade condicionada. O primeiro princípio diz respeito à impossibilidade de realização da potência no passado, podendo ser condensado na fórmula aristotélica cujo anúncio se desdobra nos seguintes termos: “não há nenhuma potência do ter sido, mas apenas do ser e do advir” e que assim expressa basicamente a ideia de que é impossível que um evento ocorrido se torne um evento não

⁴⁶ AGAMBEN, 2015, p. 37.

⁴⁷ Nas palavras de Agamben: “E a potência, enquanto pode ser ou não ser, é, por definição, subtraída das condições de verdade e, sobretudo, à ação do ‘mais forte de todos os princípios’, o princípio de contradição” (AGAMBEN, 2015, p. 37).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 38.

ocorrido⁵⁰. O segundo teria resultado na fundação do conhecido princípio lógico reputado como o “princípio de contradição (‘É impossível que A seja e, ao mesmo tempo, não seja’).”⁵¹. Todavia, Agamben logo sinaliza que a aplicação desse último princípio à problemática da potência não é suficiente para encerrar a discussão acerca da contingência, pois “o rigor lógico desse segundo princípio não é, ao menos com respeito à potência, de todo segura”⁵².

O texto segue abordando os problemas clássicos referentes à contingência e às suas objeções, lançando mão de reflexões permeadas pelo problema dos futuros contingentes⁵³ e pela teoria leibniziana do melhor dos mundos possíveis⁵⁴. O autor se debruça sobre a investigação da dicotomia necessidade *versus* contingência buscando revolver os modos pelos quais escolásticos e modernos abordaram a questão e articulando diferentes perspectivas. A abordagem do problema da contingência e a exposição de sua trajetória interpretativa ao longo da história da filosofia ocidental visam a apontar a marca da originalidade de Bartleby: de acordo com Agamben, o personagem inaugura a questão dos “passados contingentes”. Bartleby pronuncia a fórmula que diz respeito à potência como tal, que permanece indefinidamente nesse estado, de modo a provocar a suspensão da vigência do princípio de irrevogabilidade do passado:

É na “arquitetura egípcia” desse palácio dos destinos que Bartleby prepara seu experimento. [...] O seu experimento diz respeito precisamente ao lugar dessa verdade, tem como alvo exclusivamente a verificação de uma potência como tal, isto é, de algo que pode ser e, ao mesmo tempo, não ser. Mas um tal experimento é possível apenas colocando em questão o princípio de irrevogabilidade do passado ou, antes, contestando a irrealizabilidade retrógrada da potência. (AGAMBEN, 2015, p. 45)

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, p. 39.

⁵² Ibidem.

⁵³ Nas palavras de Agamben: “a contingência é ameaçada por uma outra objeção, segundo a qual o necessário verificar-se ou não se verificar de um evento futuro retroage ao momento da sua previsão, apagando a sua contingência. É o problema dos ‘futuros contingentes’ [...]” (AGAMBEN, 2015, p. 40).

⁵⁴ Após a descrição do funcionamento interno da pirâmide dos mundos possíveis (pirâmide que contém uma infinidade de mundos possíveis e que se dispõe de forma que os cômodos mais próximos à ponta representavam mundos melhores, ao passo que aqueles dispostos mais próximos da base representavam os piores: a base se alargava ao infinito), podemos acessar o contexto a partir do qual Leibniz criou sua teoria: “entre uma infinidade de mundos possíveis existe um que é o melhor de todos. De outro modo, Deus não teria decidido criá-lo; mas não existe nenhum que não tenha sob si um menos perfeito: por isso a pirâmide desce infinitamente” (AGAMBEN, 2015, p. 44). Agamben lançou mão da imagem da pirâmide dos mundos possíveis para elucidar a questão da potência, pois “a pirâmide dos mundos possíveis representa o intelecto divino, em cujas ideias, escreve alhures Leibniz, ‘os possíveis estão contidos por toda a eternidade’” e o melhor dos mundos possíveis seria aquele escolhido por deus como “aquele que é maximamente possível porque contém o maior número de eventos entre si compostíveis” (AGAMBEN, 2015, p. 44 – 45).

Mas como é possível suspender o princípio de irrevogabilidade do passado? Agamben busca responder isso trazendo à tona a noção de recordação ilustrada por Benjamin:

“O que a ciência estabeleceu”, escreve ele [Benjamin], “pode ser modificado pela recordação. A recordação pode fazer do irrealizado (a felicidade) um realizado, e do realizada (a dor) um irrealizado. Isso é teologia: mas, na recordação, nós fazemos uma experiência que nos veta conceber a história de modo fundamentalmente ateológico [...]”. (AGAMBEN, 2015, p. 46)

A recordação restitui possibilidade ao passado porque viabiliza seu potenciamento, o seu tornar-se de novo possível – mesmo que em uma perspectiva teológica, e não científica. Partindo disso, o “preferiria não” de Bartleby é entendido como a recordação daquilo que não foi, é a restituição da potência ao passado. Bartleby reclama o passado não para redimir o que foi ou para fazê-lo ser de novo (no âmbito do ato, ou seja, do regime de funcionamento dos princípios de razão suficiente, contradição e/ou irrevogabilidade do passado), mas para tão somente restituí-lo à potência (e reclamar o direito de permanência do estar suspenso entre o acontecer e o não acontecer, entre o poder ser e o poder não ser) ⁵⁵.

Nesse ponto, o presente exame do encadeamento argumentativo de Agamben depara-se com a interpelação que aqui nos interessa, qual seja, a apropriação agambeniana do eterno retorno de Nietzsche sob as lentes dessa problemática da potência. Para Agamben, um dos modos do voltar-se da potência para o passado⁵⁶ pode ser encontrado na tarefa que Nietzsche incumbe ao seu eterno retorno. Na tentativa de justificar essa tese, Agamben lança mão de algumas conclusões que derivam de sua interpretação do eterno retorno. Trabalharemos a partir do recorte de duas delas, buscando verificar a pertinência de tais colocações considerando as principais críticas que constituem o sentido e a proposta da filosofia nietzschiana.

Todavia, antes de nos atermos propriamente às teses de Agamben acerca do eterno retorno, proponho de antemão algumas considerações prévias que permitam uma contextualização da interpretação em voga (sobre Nietzsche) para avaliar o uso que Agamben promove da filosofia nietzschiana. Em primeiro lugar, partiremos da perspectiva que concebe o projeto da obra de Nietzsche como eminentemente anti-metafísica. Talvez seja um consenso entre os comentadores de Nietzsche o seu objetivo de superar a metafísica, porém, deparamo-nos com desacordos quanto à realização

⁵⁵ Ibidem, p. 46.

⁵⁶ Ibidem.

desse projeto: alguns apontam que a tentativa de superação da metafísica não fora bem-sucedida (como Heidegger), ao passo que outros, ao contrário, defendem a tese segundo a qual Nietzsche teria efetivamente se colocado para além da tradição metafísica (como Deleuze). O viés do presente artigo afina-se, portanto, com a perspectiva deleuziana. Partindo disso, cabe abordar brevemente a questão da contingência no próprio corpo da obra de Nietzsche como inserida no contexto geral de crítica à metafísica.

Para demonstrar o caráter anti-metafísico do pensamento nietzschiano lançarei mão de dois textos do filósofo: o § 54 de *A gaia ciência* (1882) e o capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” de *Crepúsculo dos ídolos* (1888). Em “a consciência da aparência”, Nietzsche marca com veemência seu posicionamento quanto à teoria do duplo mundo (que sustenta a metafísica): o empenho em reverter ou subverter o platonismo ao invés de pura e simplesmente invertê-lo é notável. Afirmar a aparência como única instância existente e, portanto, passível de ser valorizada em toda a sua potência⁵⁷ coincide com o esvaziamento de sentido da teoria platônica dos dois mundos na medida em que não estabelece relação com a dicotomia essência/aparência, mas sim escapa a essa lógica metafísica na afirmação do simulacro⁵⁸. À sua concepção de aparência – distinta da concepção platônica – Nietzsche associa elementos ofuscados pela tradição ontológica, como o movimento, a dança, o riso, a transitoriedade:

O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? [...] Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais [...]. (NIETZSCHE, 2001, I, § 54, p. 92)

Como alternativa à interpretação metafísica da existência vigente na filosofia hegemônica, Nietzsche investe na imbricação entre a arte e a sua concepção de aparência.

Outra estratégia que reivindica a superação da metafísica consiste na enunciação dos diferentes estágios do desenvolvimento da oposição metafísica (entre mundo

⁵⁷ Termo utilizado de forma substancialmente distinta de Agamben em sua interpretação de Bartleby.

⁵⁸ A filosofia de Nietzsche consiste não na inversão do platonismo, mas em sua subversão ou reversão. Isso significa que não se trata meramente de propor uma valorização do mundo sensível como sendo uma cópia imperfeita do mundo superior, metafísico, inteligível. Em “A gaia ciência”, todas as referências à aparência encontram-se descoladas da adesão à teoria dos dois mundos de Platão. Nietzsche denuncia a ficcionalidade do mundo metafísico e afirma a realidade do mundo imanente e, mais do que isso, combate essa ficção não por ser um crítico de ficções, mas sim daquelas que não se assumem como tal e que negam a vida no advento de sua gênese. Ao contrário, a “aparência da aparência” – ou seja, a aparência desvinculada de essência – é uma ficção que se assume como tal e que potencializa a vida com a sua plasticidade.

verdadeiro e mundo aparente), que culmina na constatação de sua supressão e no decreto do projeto da filosofia nietzschiana simbolizado na imagem de Zaratustra – marcando o início de uma nova era, de uma nova forma de valoração da existência. No primeiro estágio, o capítulo refere-se ao momento fundador da criação do mundo verdadeiro e se coloca nos seguintes termos: “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*”⁵⁹. Em uma alusão à filosofia socrático-platônica, Nietzsche descreve as particularidades da “mais velha forma da ideia”⁶⁰ como a inauguração da “história de um erro”, atentando para as figuras do sábio, do devoto e do virtuoso (atributos da imagem do filósofo) como espécies de seres superiores capazes de acessar o mundo inteligível. Em seguida, dando prosseguimento ao desdobramento da ideia, e apresentando uma referência ao cristianismo – o platonismo para as massas –, o mundo suprassensível torna-se não mais alcançável e assume o estatuto de “promessa”: “O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitência’)”⁶¹. Após a menção do advento do cristianismo, verifica-se outro estágio que, por sua vez, remete ao imperativo moral da filosofia kantiana – a instância do além-mundo torna-se, além de inalcançável, também indemonstrável e não passível de se apresentar como uma promessa. Assim, o mundo verdadeiro é concebido somente enquanto pensamento, contudo não perde seu sentido gerador e regulador da existência a ponto de ordenar, de estabelecer um imperativo⁶².

A partir daí, os próximos passos do desenvolvimento da ideia caracterizam a gradativa subversão da metafísica operada pelo pensamento nietzschiano. O quadro da metafísica como valoração dominante começa a se desestabilizar com a seguinte sentença: “O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?”⁶³. A crítica começa a tomar forma com essa denúncia de um plano desconhecido que tem por função erigir leis morais. Com base nisso, Nietzsche propõe a eliminação do mundo verdadeiro: uma vez constatada sua “inutilidade”, essa ideia se torna “uma ideia que para nada mais serve,

⁵⁹ NIETZSCHE, 2006, IV, § 1, p. 31.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo.” (NIETZSCHE, 2006, IV, § 3, p. 31)

⁶³ Ibidem, § 4, p. 32.

não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la!”⁶⁴. Aqui podemos verificar a proposta de supressão da instância metafísica, que se realizará por completo no último e mais radical estágio da crítica: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”⁶⁵. O mundo aparente, considerado pela filosofia socrático-platônica e pela cultura ocidental como uma “cópia imperfeita” do mundo inteligível também vem a ruir, pois seu fundamento cede com a eliminação do mundo das ideias. Com base nisso, mais uma vez podemos concluir que a aparência enaltecida por Nietzsche se situa fora do registro da dualidade metafísica.

Uma colocação de grande importância acompanha essa última sentença mencionada acima que marca o ápice da radicalidade da crítica nietzschiana à fundamentação metafísica da existência: o autor, para simbolizar sua filosofia anti-metafísica, se vale da imagem do “meio-dia”, ou seja, o momento sem sombra, de dicotomias suprimidas, de afirmação da existência de uma única realidade. Para marcar o “fim do longo erro”, o filósofo também apresenta seu Zaratustra: “Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra]”⁶⁶. Em sua obra autobiográfica, Nietzsche refere-se a *Assim falou Zaratustra* como o auge da parte afirmativa de seu pensamento – a parte destruidora seria mais concentrada no teor crítico, ao passo que a afirmativa estaria mais associada aos traços criadores e artísticos da obra⁶⁷. O autor presta cara homenagem a esta obra, conferindo-lhe um valor superior em relação aos outros escritos e cedendo a ela um lugar à parte⁶⁸, chegando até mesmo a descrevê-la como o maior presente que até agora fora ofertado à humanidade⁶⁹. A razão pela qual Nietzsche valoriza tão enfaticamente *Zaratustra* deve-se à concepção fundamental da obra: “o pensamento do eterno retorno”, entendido como “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”⁷⁰. Em *Assim falou Zaratustra*, o eterno retorno é trazido à tona através de formas variadas e acompanhado de uma riqueza de símbolos, a

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Vale ressaltar que essa divisão da obra nietzschiana diz respeito a duas partes complementares – o “Sim” e o “Não” – que, apesar de distintas, não estão separadas: “obedeço à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*”. (NIETZSCHE, 2008, “Por que sou um destino”, § 2, p. 103)

⁶⁸ NIETZSCHE, 2008, “Assim Falou Zaratustra”, § 8, p. 85.

⁶⁹ Ibidem, Prólogo, § 4, p. 16.

⁷⁰ Ibidem, “Assim Falou Zaratustra”, § 1, p. 79.

partir de uma linguagem poético-dramática mais ajustada com uma concepção artística existencial do que uma fundamentação ontológica da existência. O eterno retorno é o argumento mais forte e potente de Nietzsche que não só confronta a tradição metafísica como também cria outro registro de pensamento aliado com a arte, operando para além das dualidades metafísicas.

Outra forma de elaboração do eterno retorno que corrobora essa tese de que se trata de uma ficção poética destituída da busca pela verdade (ou seja, alheia a uma pretensão ontológica) encontra-se no livro IV de *A gaia ciência*. Nesse contexto, o eterno retorno irrompe a título de hipótese, anunciado nos seguintes termos:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes [...]” (NIETZSCHE, 2001, IV, § 341, p. 230)

O gesto de apresentar o eterno retorno como hipótese não só ratifica e radicaliza a crítica à verdade – concebida como valor superior –, como também desmistifica uma série de conceitos cristalizados ao longo da tradição de pensamento ocidental, como as noções de sujeito, livre-arbítrio, temporalidade linear, etc. Conceber o eterno retorno tal como exposto por Nietzsche nos incita a pensar um novo modo de conceber a existência que não se atém a nenhuma espécie de fundamento metafísico e que consiste na adoção de uma visão trágica do mundo que afirma incondicionalmente a vida, sem o objetivo de corrigi-la através dos mecanismos da razão.

Um dos conceitos engendrados e enraizados pela tradição metafísica que o eterno retorno desestabiliza é a crença no livre-arbítrio ou na liberdade da vontade humana. A concepção do eterno retorno traz à tona uma interpretação que reveste de necessidade o mundo e a existência e destitui de sentido a oposição metafísica instaurada entre necessidade (mundo da natureza) e liberdade (mundo da vontade humana). É neste sentido que Nietzsche tece sua crítica à crença no livre-arbítrio, cuja abordagem no presente artigo ocorrerá basicamente a partir de dois vieses: pela breve análise da seção “a fábula da liberdade inteligível”, em *Humano, demasiado humano* (1878), e também de “o erro do livre-arbítrio”, que por sua vez compõe a obra intitulada *Crepúsculo dos Ídolos* (1888). Em “a fábula da liberdade inteligível”, Nietzsche descreve as fases principais da história dos sentimentos em virtude dos quais os indivíduos são tornados responsáveis por seus atos, denominando esse processo como a história dos sentimentos morais. Com base nisso, anuncia seu diagnóstico:

E afinal descobrimos que tampouco este ser [o homem] pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma conseqüência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. [...] Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso. – (NIETZSCHE, 2005, § 39, p. 45 – 46)

De acordo com a filosofia nietzschiana, o mundo é regido pela necessidade e o homem não pode ser considerado responsável por si mesmo porque está inserido no “todo”: “cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!*”⁷¹. A responsabilidade não deve ser atribuída ao ser humano porque toda vida opera segundo as leis de uma espécie de “fatalidade”: “*Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será.*”⁷². Nietzsche suprime a distinção entre homem e mundo, assim como a distinção entre sujeito e objeto: ao contrário, ambos formam o “todo” e, portanto, encontram-se sob o mesmo regime de funcionamento. A história dos sentimentos morais é interpretada como um erro porque se sustenta em uma série de pressupostos equivocados, como a ideia de sujeito, liberdade, imputabilidade, etc.

Na análise do “erro do livre-arbítrio”, a discussão é desenvolvida em outros termos, passando pelo crivo da crítica a partir de uma avaliação mais alinhada com uma ótica psicológica, sintomatológica. A origem da responsabilidade tem como pressuposto fisiológico a fraqueza instintiva: o objetivo do advento da responsabilidade (que viabilizou a criação da culpa) consistiu na justificação e legitimação da punição. Para Nietzsche, os indivíduos foram considerados livres com o intuito de permitir ou autorizar os mecanismos intrínsecos ao ato do julgamento e sua conseqüente punição. A gênese da liberdade da vontade fora localizada no campo da consciência – entendida como instância produtora da vontade e governada pela contingência – o que corresponde, para o filósofo alemão, “à mais fundamental falsificação da moeda em questões psicológicas”:

⁷¹ NIETZSCHE, 2006, VI, § 8, p. 46.

⁷² *Ibidem*.

Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar* e *punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. [...] Os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: em consequência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência (– assim, a *mais fundamental* falsificação de moeda em questões psicológicas transformou-se em princípio da psicologia mesma...). (NIETZSCHE, 2006, VI, § 7, p. 45 – 46)

O pensamento do eterno retorno instaura um caráter de necessidade cujo indivíduo – concebido não como sujeito, mas como parte do todo, como jogo instintivo de forças – está submetido. Segundo essa perspectiva, o livre-arbítrio é uma criação que consiste na tentativa de atribuir um sentido à existência e tolher a vida humana enquadrando-a em um jogo psicológico que a mantém refém de conceitos como responsabilidade, culpa, pecado, castigo, etc. É neste sentido que a repetição eterna e circular de todos os eventos põe em xeque uma série de pressupostos ontológicos. Além de arrasar o edifício metafísico, Nietzsche inscreve-se em outro registro para reclamar o resgate da inocência do vir-a-ser – inocência que lhe foi despojada com o artifício da responsabilidade: “O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima* (...) *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser...*”⁷³.

A partir dessa breve investigação acerca do papel desempenhado pelo eterno retorno como argumento anti-metafísico do pensamento nietzschiano, podemos intuir que a questão da contingência – como uma questão de ordem ontológica – não tem relevância na proposta de filosofia de Nietzsche. Tendo isso em vista, podemos suscitar o seguinte questionamento: se parte substancial da filosofia nietzschiana é movida pelo esforço de superar as questões metafísicas e inaugurar um novo registro de pensamento, em que medida seria adequado utilizar o eterno retorno de Nietzsche para responder às reflexões de cunho metafísico?

Em suas colocações sobre “Bartleby”, Agamben repensa a questão da potência e sua empreitada culmina na proposta de restituição de potência ao passado. A apropriação agambeniana do eterno retorno surge a partir desse cenário, como uma das formas do voltar-se da potência para o passado. Nietzsche ressignifica o conceito de redenção através do personagem Zaratustra definindo-o da seguinte forma: “Zaratustra é

⁷³ Ibidem, p. 46 – 47.

aquele que ensina à vontade a ‘querer para trás’, a transformar todo ‘assim foi’ em um ‘assim eu quis’: ‘apenas isto se chama redenção’”⁷⁴. A afirmação plena e absoluta de todos os eventos (passados, atuais e futuros) ocorre no exercício do *amor fati*⁷⁵, que se alia com a teoria nietzschiana que sustenta o caráter necessário da existência. É a partir desse contexto que Agamben lança sua primeira tese: “Preocupado unicamente com a remoção do espírito de vingança, Nietzsche se esquece por completo do lamento daquilo que não foi ou que podia ser de outro modo”⁷⁶. Em primeiro lugar, é importante atentar para a magnitude da tarefa de remoção do espírito de vingança (ou do ressentimento), que, em última instância, está intimamente imbricada com o projeto de transvaloração, de inauguração de uma filosofia anti-metafísica. A remoção do espírito de vingança pode ser interpretada como a tentativa de supressão da valoração da vida proveniente da tipologia fraca, que engendra valores a partir da vontade de nada. O combate ao espírito de vingança diz respeito, portanto, ao confronto das interpretações derivadas dessa tipologia, ou seja, dos valores enraizados e predominantes em toda a cultura ocidental.

Ademais, Nietzsche não se esquece por completo do lamento daquilo que não foi ou que podia ser de outro modo: o lamento (podendo coincidir com o arrependimento) é o tipo de afeto estimulado na valoração decadente que o captura para o circuito que comporta os esquemas psicológicos baseados nos conceitos de responsabilidade, culpa e punição. O eterno retorno, como a incitação de uma postura afirmativa e artística em relação à existência, estabelece uma nova lógica – sustentada por novas engrenagens –, estranha a conceitos estipulados pela tradição metafísica, como o de contingência. Sendo assim, não se trata de “esquecer” – a não ser, talvez, que esse esquecimento seja interpretado como uma manifestação do esquecimento ativo –, mas sim de criar uma forma de pensamento que opera de acordo com o *modus operandi* das fisiologias fortes, vigorosas, saudáveis e dotadas de força plástica que, no movimento criador de seus valores, ocupa-se mais com a afirmação diante da vida do que com qualquer espécie de lamento. Trata-se de promover e fortalecer as valorações que, diante do pensamento

⁷⁴ AGAMBEN, 2015, p. 47.

⁷⁵ O *amor fati* é uma das noções fundamentais do aspecto da filosofia artística de Nietzsche e diz respeito à incondicional afirmação do destino (entendido como necessário). Com o advento do pensamento do eterno retorno, podemos compreender melhor de que maneira o *amor fati* não retroage apenas nos eventos passados, mas também no presente e no futuro (pois todos se condensam no instante): “minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário [...] mas *amá-lo*...” (NIETZSCHE, 2008, “Por que sou tão inteligente”, § 10, p. 49).

⁷⁶ *Ibidem*.

abissal que comunica a necessidade de tudo e a inocência do vir-a-ser, possuem força suficiente para aceitar a vida tal como ela é, sem carecer de consolos metafísicos ou forjar artifícios que pretendem corrigi-la. A filosofia gerada pelo eterno retorno não contempla a vontade fraca – afinal, esse tipo de vontade encontra representatividade na filosofia hegemônica –: e é nesse sentido que não é interessante para Nietzsche, considerando o propósito de sua crítica, tematizar e/ou positivar a questão do lamento daquilo que não foi ou que podia ser de outro modo.

A segunda tese que qualifica a apropriação agambeniana do eterno retorno reside na seguinte colocação:

O seu eterno retorno é, no fundo, apenas uma variante ateia da *Teodiceia* leibniziana, que em cada um dos cômodos da pirâmide vê sempre e apenas repetir-se aquilo que aconteceu e, só a tal preço, apaga a diferença entre mundo atual e mundo possível, restituindo-lhe potência. (AGAMBEN, 2015, p. 47 – 48)

Leibniz é um dos representantes da história da filosofia moderna e sua *Teodiceia* tem como objetivo principal resolver, partindo de um sistema de pensamento operante de acordo com a lógica e a ontologia, a relação entre a existência de Deus e o problema do mal. No entanto, ao contrário do que Agamben aponta, o eterno retorno nietzschiano não é apenas uma variante ateia da *Teodiceia* leibniziana, pois os objetivos e as estratégias de ambos destoam radicalmente entre si. Não é somente o ateísmo que marca a distinção entre as sentenças de Leibniz e Nietzsche, mas também a função desempenhada pela sentença que confere sentido e valor a cada sistema filosófico – e, talvez, o termo mais adequado para nos referirmos à filosofia de Nietzsche seja a invenção de um “anti-sistema”⁷⁷. Na tentativa de aproximar Leibniz e Nietzsche quanto à problemática da potência – isto é, uma questão de ordem ontológica – novamente deparamo-nos com o empenho de Agamben no sentido de inserir Nietzsche em uma tradição de pensamento que este pretende superar.

Em *Bartleby, ou da contingência*, podemos verificar a problemática da potência como o fio condutor da investigação agambeniana. Apesar de Agamben promover uma leitura de *Bartleby* que suspende os princípios básicos da lógica formal (como o princípio de não contradição) para especular sobre os usos da potência, o filósofo italiano ainda se mantém no âmbito de investigações de teor ontológico. Embora o

⁷⁷ Um dos desdobramentos da crítica nietzschiana à metafísica tradicional consiste na crítica à lógica formal como mecanismo da racionalidade. Em *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche salienta essa crítica: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão” (NIETZSCHE, 2006, I, § 26, p. 13).

experimento escape das amarras conceituais do princípio de razão, ele ainda se atém à pretensão de uma ontologia – mesmo que se apresente como própria⁷⁸. Se Agamben pretende constatar e positivar a criação de outra ontologia através da figura de Bartleby, Nietzsche visa à destruição de toda ontologia possível com o seu eterno retorno.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. – MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrevente: uma história de Wall Street*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª Edição).

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Antônio M. Magalhães. Porto: Rés, s/d.

_____. “Platão e o simulacro”. In: *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Recebido em 20/10/2018

Aprovado em 25/11/2018

⁷⁸ AGAMBEN, 2015, p. 35.