

revista trágica



estudos de filosofia
da imanência

Rio de Janeiro
2022, v. 15, nº 3
ISSN 1982-5870

Publicação do Grupo de Pesquisa “Spinoza & Nietzsche de Estudos de Filosofia da Imanência” (SpiN), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), do Grupo de Pesquisa “Deleuze: Filosofia Prática”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF), e do Grupo de Pesquisa “Humanismo”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ).

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitora: Denise Pires de Carvalho

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Diretor: Fernando Santoro

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Fernando Fragozo

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Reitor: Roberto de Souza Rodrigues

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Diretora: Flávia Braga Vieira

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Francisco José Dias de Moraes

Universidade Federal Fluminense

Reitor: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Diretora: Alessandra Barreto

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Mariana de Toledo Barbosa

Editor Responsável / Editor-in-Chief

Dr. André Martins, UFRJ

Dr. Danilo Bilate, UFRRJ

Dra. Mariana de Toledo Barbosa, UFF

Editores Associados / Associated Editors

Mestrando Ádil Bulkool Bernstein, UFF

Doutoranda Ana Carolina Costa Moreira, UFRJ

Doutorando André Felipe Gonçalves Correia, UFRJ

Mestrando Caio Hoffmann Cardoso Zanon, UFF

Doutoranda Daniela Magioli, UFF

Doutorando Eduardo Weisz, UFRJ

Doutorando Frederico P. Lemos, UFF

Doutoranda Letícia Conti Decarli, UFF

Doutorando Thiago Vidal Ricardo, UFF

Mestranda Vanessa Pereira Dias, UFRRJ

Conselho Científico / Scientific Advisors

Antônio Edmilson Paschoal (UFPR), Bertrand Binoche (Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne), Clademir Araldi (UFPEL), Ernani Chaves (UFPA), Fernando Dias Andrade (UNIFESP), Gilvan Fogel (UFRJ), Guillaume Sibertin-Blanc (Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), João Constâncio (Universidade Nova de Lisboa), Maurício Rocha (PUC-RJ), Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO), Olímpio José Pimenta Neto (UFOP), Oswaldo Giacoia Jr (Unicamp), Rosa Maria Dias (UERJ), Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP), Scarlett Marton (USP), Tereza Cristina B. Calomeni (UFF), Vania Dutra de Azeredo (PUC-Campinas)

Sumário

<i>Editorial</i>	7
<i>Artigos varia</i>	8
A crítica de Habermas ao pensamento de Nietzsche e o outro da razão Carlos Henrique Machado	9
Da crítica à clínica: a política em Kafka por Deleuze e Guattari Josimara Wikboldt Schwantz, Gustavo de Oliveira Nunes & Ana Paula Freitas Margarites	27
Escrevendo com bombas: estilo e escrita em Friedrich Nietzsche diante sua tarefa de transvaloração de todos os valores Fernanda dos Santos Sodré	47
Nosso enredamento nas “armadilhas da linguagem”: notas sobre o papel da linguagem na crítica nietzschiana da subjetividade Vinicius Souza de Paulo	71
Notas sobre um atomismo e um marxismo pós-estruturais Ivan de Oliveira Vaz	89
Parménide, penseur de l’existence Santiago Espinosa	115
<i>Resenha</i>	133
Quarto volume da coleção <i>Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno</i> André Felipe Gonçalves Correia	135

Com a publicação do 3º número do 15º volume da *Revista Trágica*, o último do ano de 2022, celebramos concomitantemente a conclusão do décimo quinto ano da revista, cujas atividades se iniciaram em 2008, ano da publicação de seu primeiro volume e de seus dois números, à época semestrais. Vale relembrar, sob esse clima de comemoração, que o periódico passou por mudanças relevantes em meados deste ano. Agora, além do vínculo oficial com o Grupo de Pesquisa “Spinoza & Nietzsche de Estudos de Filosofia da Imanência” (SpiN), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), a revista assume vínculos igualmente oficiais com o Grupo de Pesquisa “Deleuze: Filosofia Prática”, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF), e com o Grupo de Pesquisa “Humanismo”, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ). Essa ampliação dos vínculos, que inclui toda uma reformulação da equipe editorial, trouxe e vem trazendo novo fôlego às atividades da revista, sobretudo no que concerne ao enriquecimento da estrutura de sua plataforma, com a inserção de novos indexadores e do DOI, que não tardará a ser efetivado.

O presente número conta ao todo com 7 textos: 6 artigos e 1 resenha. Quais sejam: 1. *A crítica de Habermas ao pensamento de Nietzsche e o outro da razão*, de Carlos Henrique Machado (mestrando pela FLUP); 2. *Da crítica à clínica: a política em Kafka por Deleuze e Guattari*, da colaboração entre Josimara Wikboldt Schwantz (Profª. Drª da UFPel), Gustavo de Oliveira Nunes (doutorando pela UFRGS) & Ana Paula Freitas Margarites (doutorando pela UFPel); 3. *Escrevendo com bombas: estilo e escrita em Friedrich Nietzsche diante de sua tarefa de transvalorização de todos os valores*, de Fernanda dos Santos Sodré (Drª pela UFRJ); 4. *Nosso enredamento nas “armadilhas da linguagem”:* notas sobre o papel da linguagem na crítica nietzschiana da subjetividade, de Vinicius Souza de Paulo (doutorando pela Unifesp); 5. *Notas sobre um atomismo e um marxismo pós-estruturais*, de Ivan de Oliveira Vaz (doutor pela USP); 6. *Parménide, penseur de l’existence*, de Santiago Espinosa (Professor na Faculté Libre de Philosophie [IPC] de Paris); 7. *Quarto volume da coleção “Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno”*, de André Felipe Gonçalves Correia (doutorando pela UFRJ).

Boa leitura!

André F. G. Correia

Editor Associado da *Revista Trágica*

Artigos varia

A crítica de Habermas ao pensamento de Nietzsche e o outro da razão

Carlos Henrique Machado¹

Resumo: Em *O discurso filosófico da modernidade* (1985), Habermas procura lançar as bases de uma filosofia como saber do universal por meio de uma crítica da razão instrumental moderna, em nome de uma racionalidade comunicativa que recorre à ética do discurso, a uma pragmática da ação comunicativa e ao entendimento intersubjetivo. Embora Habermas leve adiante as críticas a um tipo de racionalidade que enclausurou os modernos, ele quer preservar o vigor do impulso modernista de um espírito universalizante e utópico. Por isso, o autor irá atacar as investidas de um pensamento de inspiração nietzschiana que pretende realizar uma ruptura com os ideais iluministas de uma razão autônoma e de uma moral que se defina a partir de um imperativo categórico. Pretendemos, então, verificar a consistência da crítica de Habermas ao pensamento de Nietzsche e avaliar, ao mesmo tempo, se, contrariamente ao que pensa Habermas, é legítima uma crítica radical de inspiração nietzschiana que queira transmutar a racionalidade moderna ocidental como única saída para a clausura da razão e para uma completa transvaloração sob o ponto de vista da vida dos homens no mundo.

Palavras-chave: Habermas; Nietzsche; modernidade; razão; subjetividade; trágico.

Abstract: In *The philosophical discourse of modernity* (1985), Habermas seeks to lay the foundations of a philosophy as knowledge of the universal, through a critique of modern instrumental reason in the name of a communicative rationality that resorts to the ethics of discourse, to a pragmatic of communicative action and intersubjective understanding. Although Habermas carries out criticism of a type of rationality that has enclosed the moderns, he wants to preserve the vigor of the modernist impulse of a universalizing and utopian spirit. That is why Habermas will attack the onslaught of a Nietzschean-inspired thought, which intends to break with the Enlightenment ideas of an autonomous reason and of a moral that is defined based on a categorical imperative. We intend, then, to verify the consistency of Habermas to Nietzsche's thought and to evaluate, at the same time, contrary to what Habermas thinks, a radical critique of Nietzschean inspiration that wants to transmute modern Western rationality as the only way out of the cloister of reason and a complete transvalue under the point of view of the lives of men in the world.

Keywords: Habermas; Nietzsche; modernity; reason; subjectivity; tragic.

1. Introdução

Se, numa primeira crítica ao pensamento de Nietzsche, em especial nas páginas do posfácio de *Sobre Nietzsche e outros ensaios* (1968), Habermas afirma que o pensamento de Nietzsche perdeu por completo sua capacidade de contágio, será dezessete anos depois que o autor da escola de Frankfurt, em *O discurso filosófico da modernidade*

¹ Mestrando pela FLUP (Faculdade de Letras da Universidade do Porto). E-mail: petrus166@gmail.com.

(1985), irá reconhecer a influência do pensamento nietzschiano que teria lançado as bases para o pensamento pós-moderno, agrupando como seus herdeiros pensadores tão diversos como Heidegger, Foucault, Derrida, Bataille e outros, que se aproximam dele a partir de um tipo de crítica a que se dedicam. Para Habermas, Nietzsche operou uma crítica radical que abandona os pressupostos de uma dialética do Iluminismo, em especial os seus conceitos de razão e de subjetividade, o que o faz duvidar que a modernidade possa criar os seus padrões a partir de si própria. Isso leva Nietzsche a buscar, para além do espírito da época moderna, elementos que possam sustentar os pressupostos de novos tempos. A crítica nietzschiana inauguraria um tempo que nega o espírito moderno e que assume o caráter de uma nova época, trazendo o germe de um pós-modernismo que Habermas irá atacar. Se, diante da fragmentação do sujeito moderno, as tentativas de recuperar a intuição da totalidade ética falharam por não delimitarem o espaço de uma comunidade de comunicação sob obrigação de cooperação, não seria rompendo com o espírito moderno, como se propunha a crítica de caráter nietzschiana, diz Habermas, que se poderia recuperar o paradigma da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e ouvir. Uma ação comunicativa seria a única capaz, segundo Habermas, de superar o esgotamento do paradigma da filosofia da consciência. Podemos situar a modernidade a partir das transformações históricas ocorridas na estrutura das sociedades do ocidente a partir do século XVIII, sobretudo a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa. A passagem ao período moderno é marcada pelo reposicionamento do homem em sua cultura, com base numa nova visão do mundo calcada nos pressupostos de uma razão que se tornou tribunal de um sujeito autônomo e autorregulador. A racionalização das visões da realidade se afasta dos contextos religiosos e metafísicos, gerando o desencantamento de mundo, quando surgem as esferas autônomas de valores, sendo uma cognitiva, possibilitando o surgimento das ciências, e outra, da moral, referente ao universalismo ético e aos sistemas jurídicos. O que entra em crise na modernidade é a convicção de que a razão é um princípio unificador válido no mundo racionalizado da economia capitalista, do Estado burocrático moderno, das esferas de valor da ciência, da arte e da moral. O homem moderno teve de aprender a viver a partir da fragmentação de valores, buscando um sentido para a sua vida por si próprio, sem que uma concepção de mundo unificadora pudesse fornecer esse sentido. A razão busca o poder unificador que tinha sido da religião, e falha nessa tentativa. A crise da modernidade encontra sua fonte na sua incapacidade de se resolver o problema de como “conciliar o justo com o eficaz, a moral viva com a racionalidade, e conciliá-los com a razão, enquanto possibilidade de

uma vida sensata para todos, que seja compreendida como tal por todos”². Se Habermas acredita que a modernidade deveria ser criticada pelos desdobramentos que o desenvolvimento sistemático de uma razão esclarecida assumiu, ele localiza sua investida contra o instrumentalismo dessa razão afirmando a possibilidade de uma ampliação do significado da racionalidade, mantendo o seu conteúdo emancipatório e revelando o sentido profundo que esta havia assumido no Iluminismo, confrontando esse sentido com a racionalidade do tipo científico, reduzida ao seu uso instrumental, estratégico e técnico.

A forma como o sujeito moderno passou a representar o mundo que chegava aos seus sentidos estava firmada na confiança e na autonomia de um ente soberano nas decisões de sua consciência, na eficiência dos acordos tácitos de comportamentos sustentados pelo imperativo categórico que direcionavam suas ações e nas leis de uma natureza escrutinada pelos paradigmas de uma axiomática levada à instância última de crença definitiva no progresso do conhecimento. As representações do ponto de vista desse sujeito refletiam as imagens do mundo nos suportes de um olhar formatado pelas molduras de uma consciência que afirmava com vigor a unidade do indivíduo e a universalidade do sítio de sua visão. O “novo homem”, universal, consciente de si e de sua capacidade de conhecimento da “verdade” e autônomo em suas ações, formara-se pela ênfase do poder das categorias racionais de afirmar as correspondências sensíveis e ideais, com vistas a encontrar no mundo a ordem que estabelecera em sua consciência nas soluções das questões suscitadas nas esferas da ciência, da moral e da arte. A consciência ficou a cargo de mediar o encontro do sujeito com as verdades claras e distintas dos significados. Por meio das adequações de verdade, evitava-se o erro, contribuindo assim para a evolução dos indivíduos nos seus mundos construídos a ferro, sangue e razão. A reivindicação de um sentido último para a história da relação dos “animais racionais” com o mundo que se erguera à sua volta era a alvorada de um renascimento que fez dos entes dotados de razão sujeitos modernos que empurraram o infinito para o mais alto dos céus e as trevas da obscuridade para o mais fundo dos abismos. Contudo, a objetividade de uma consciência universal livre não foi capaz de dar conta das contradições estabelecidas na dimensão das trocas materiais em seus sistemas econômicos e políticos, e pela forma que estas foram reproduzidas na dimensão de sua ciência, moral e arte. A autocompreensão de um indivíduo em luta com a natureza no caminho de sua autopreservação sedimentou um lugar para o sujeito que conhece e age a partir dos

² PERINI, Marcelo. A modernidade e sua crise. Belo horizonte: *Síntese Nova Fase*. V. 19 N. 57, p.p 161-178, 1992, p. 171.

pressupostos de uma razão que estabeleceu os critérios de reprodutibilidade material e simbólica, compreendidos num sistema de valores múltiplos. Os fundamentos dessa autocompreensão deveriam ser expressos por instituições que dessem conta das escolhas desses indivíduos nas suas relações econômicas e políticas e no desenvolvimento de seus acordos de verdade, de justiça e de juízo estético. Porém, a incapacidade de solucionar os conflitos entre a dimensão material e a simbólica é o traço que atravessa a modernidade que Nietzsche irá criticar:

O problema que se coloca como tarefa é o de decidir se o princípio da subjetividade, com sua imanente estrutura de autoconsciência e reflexão, é suficiente como fonte de toda orientação normativa; se é suficiente não apenas para fundir e reunir, em geral, as esferas da ciência, da moralidade e da arte, mas também para estabilizar uma formação histórica que se desligou de todas as vinculações herdadas da tradição.³

Nietzsche aponta a decadência da razão no ocidente como o triunfo das forças reativas de uma moral de escravos. Ela teria sido, na verdade, a história do declínio de uma civilização no que diz respeito a sua força de afirmar a vida com todas as suas contradições. A perda do espírito trágico conduziu a civilização ocidental a perseguir um ideal ascético que seria a negação da própria vida, que sucumbiria frente ao peso dos valores superiores. Somente o resgate do espírito trágico seria capaz de libertar os homens da ilusão de uma dialética de inspiração socrática portadora de um falso otimismo que julga harmonizar as contradições da existência através de uma racionalidade conciliadora. “Esse elemento otimista que, uma vez infiltrado na tragédia, há de recobrir pouco a pouco todas as suas regiões dionisíacas e impeli-las necessariamente à destruição - até o salto mortal no espetáculo burguês?”⁴. Somente o espírito trágico, extravasado em êxtase e alegria, seria capaz de resgatar as contradições e os equívocos da vida, afirmando forças situadas nos subterrâneos da vida moderna:

E se os gregos tivessem, precisamente em meio à riqueza de sua juventude, a vontade para o trágico e fossem pessimistas? (...) E se, por outro lado e ao contrário, os gregos, precisamente nos tempos de sua dissolução e fraqueza, tivessem se tornado cada vez mais otimistas, mais superficiais, mais teatrais, bem como mais ansiosos por lógica e logicização, isto é, ao mesmo tempo "mais serenojoviais" e "mais científicos"? Como? Poderia porventura, a despeito de todas as "ideias modernas" e preconceitos do gosto democrático, a vitória do otimismo, a racionalidade predominante desde então, o utilitarismo prático e teórico, tal como a própria democracia, de que são contemporâneos ser um sintoma da força declinante da velhice abeirante, da fadiga fisiológica?⁵

³ JUNIOR, Oswaldo Giacóia. Nietzsche e a modernidade em Habermas. *Perspectivas*, São Paulo, v. 16, 1993, p.p 47-65, p. 52

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras 1996, p. 89.

⁵ *Ibidem*, p. 18.

2. Críticas de Habermas à perspectiva nietzschiana

A era moderna giraria, segundo Habermas, primordialmente, em torno do signo da liberdade subjetiva:

Esta realiza-se, na sociedade, sob a forma de um espaço de manobra garantido e do direito privado para prossecução racional dos interesses próprios; no Estado, enquanto participação — por princípio igual em direitos — na formação da vontade política; no foro privado sob a forma de autonomia ética e autoefetivação; no domínio público relacionado com esta esfera privada, finalmente como processo de formação consumado através de apropriação da cultura tornada reflexiva.⁶

Foi o Iluminismo que trouxe a ideia de que toda forma de compreensão deverá ser corrigida por outras melhores. Por isso, “Hegel e os seus discípulos têm de depositar as suas esperanças numa dialética do Iluminismo onde a razão se valida enquanto equivalente do poder unificador da religião”⁷. Segundo Habermas, a principal virtude de Hegel ao lançar os pressupostos da modernidade foi encontrar um elemento autocertificador que desse conta do abandono dos modelos que a precederam e que irá encontrar na subjetividade o seu elemento de relação e de configuração da cultura moderna. Em Hegel, a vontade subjetiva ganha autonomia sob leis universais, “mas é somente na vontade enquanto subjetiva que a liberdade ou que a vontade que é em si pode ser efetiva”⁸. Ainda assim, Habermas reconhece que a tentativa iluminista fracassa no seu intuito de desenvolver um programa de natureza dialética, assim como Hegel e seus discípulos imaginaram, o que requer uma estratégia que deverá tentar mais uma vez retomar o impulso universalizante trazido com a modernidade, porém reinterpretando a emancipação do espírito subjetivo. Contudo, Nietzsche teria optado em romper com essa tradição dialética, deixando de operar uma crítica imanente, que é a alternativa que Habermas persegue na sua teoria do agir comunicativo:

Inicialmente a razão fora concebida como autoconhecimento conciliador, depois como apropriação libertadora e, finalmente, como recordação compensatória, para que pudesse aparecer como equivalente do poder unificador da religião e superar as bipartições da modernidade a partir das suas próprias forças motrizes. Fracassou por três vezes esta tentativa de talhar o conceito de razão à medida do programa de um iluminismo em si

⁶ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1998, p. 89.

⁷ *Ibidem*, p.90.

⁸ *Ibidem*, p. 28.

mesmo dialético. Nesta constelação, Nietzsche só tem uma alternativa: ou submete mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente — ou abandona o programa na sua globalidade. Nietzsche opta pela segunda via — renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e destitui a dialética do iluminismo.⁹

Mas Habermas observa que, apesar de a tradição que se seguiu a Nietzsche operar por demolição do edifício conceitual hegeliano, seus pressupostos continuam dependentes do conceito hegeliano de modernidade e da autocompreensão moderna, disfarçando sob a capa do pós-iluminismo sua identificação com a tradição do contra-iluminismo. Como saída para o conceito de modernidade racional, Nietzsche proporia o retorno estético ao mito grego que foi dissolvido pela racionalização da cultura moderna e que deveria ser resgatado. Nietzsche se utilizaria dos recursos da razão histórica para depois abandoná-los em nome do “outro da razão” assentado no mito: “[u]ma mitologia esteticamente renovada deverá soltar as forças de integração social cristalizadas na sociedade concorrencial. Descentralizará a consciência moderna e abri-la-á às experiências arcaicas”¹⁰. Se os românticos já tinham reivindicado a experiência estética de Dionísio como figura singular de interpretação histórica, que podia trazer em si uma expectativa messiânica e manter viva a esperança de rejuvenescimento e não um processo de destruição do Ocidente, para Habermas, é em Nietzsche que o recurso a Dionísio leva à perda dos limites dos indivíduos, das suas formas cognitivas e dos princípios da razão. Esse retorno dionisíaco de Nietzsche levaria à experiência estética de um abismo de esquecimento contra o mundo, contra o conhecimento teórico e contra o agir moral, numa demarcação do indivíduo na fusão com uma natureza amorfa, interior e exterior. Segundo Habermas, Nietzsche teria iludido a si mesmo quando fez do dionisíaco uma negação do momento da razão que valida a si mesmo na conexão com a razão teórica e prática, empurrando-o para o irracional metafisicamente transfigurado. Quando Nietzsche infere que, por trás das exigências aparentemente universais de validade, escondem-se as exigências subjetivas de poder das apreciações de valor, ele pretende expugná-la como uma vontade supra-subjetiva manifesta nos processos anônimos de subjugação. O caminho seria o retorno de Dionísio e da vontade de potência incorrompida pelo niilismo da razão centrada no sujeito, que para Habermas é uma experiência estética hipostasiada do outro da razão, ao mesmo tempo que denuncia uma auto-refutação quando propõe que esse outro seja a verdade de sua própria filosofia:

⁹ *Ibidem*, p. 90.

¹⁰ *Ibidem*, p. 93.

Desta forma, a filosofia nietzschiana oscilaria entre duas estratégias: por um lado, sugere a possibilidade de uma contemplação artística do mundo realizada com meios científicos, mas numa atitude anti-metafísica, anti-romântica, pessimista e céptica. Uma ciência da história dessa espécie, por estar ao serviço da vontade de poder, poderia escapar da ilusória fé na verdade. Todavia teria de pressupor a verdade dessa mesma filosofia. Por outro lado, afirma a possibilidade de uma crítica da metafísica que desenterre as raízes do pensamento metafísico, sem, contudo, renunciar a ser ela mesma uma filosofia. Assim, para Habermas, a filosofia nietzschiana cai numa auto-refutação, pois que não consegue satisfazer, ao mesmo tempo, as exigências de objetividade científica e cumprir o programa de uma crítica total da razão.¹¹

A crítica radical da modernidade operada por Nietzsche, que elege o “outro da razão”, segundo Habermas, cairia num irracionalismo desagregador, obliterando qualquer possibilidade de universalidade e de plausibilidade, o que representaria um retrocesso em relação às conquistas da modernidade. A investida crítica de inspiração nietzschiana, que pretende desconstruir o edifício conceitual moderno e seu paradigma da autoconsciência e da autorreferência, escavaria um lugar do sujeito do conhecimento que, no entanto, não servirá à construção de uma intersubjetividade comunicante que Habermas persegue. Segundo ele, tal subjetividade permaneceria, em Nietzsche, como um sujeito que age e conhece solitariamente pelo paradigma do entendimento, não sendo aberto para uma relação intersubjetiva. Além disso, Habermas considera que tal tipo de crítica não conduz efetivamente para fora da filosofia do sujeito, e por isso haveria de se voltar “àquela alternativa que Hegel, em Jena, tinha menosprezado — a um conceito da razão comunicacional, o qual expõe a dialética do iluminismo a uma outra luz”¹². Se a crítica de inspiração nietzschiana buscava questionar os pressupostos da racionalidade moderna, eram ainda sobre esses pressupostos mesmos que ela se apoiava. Se Nietzsche irá perseguir uma subjetividade descentrada, liberta dos imperativos da utilidade e da moral, como fuga da modernidade, tal desconstrução continuaria dependente do espírito moderno para sua realização:

Nietzsche deve o seu conceito de modernidade, desenvolvido numa perspectiva de teoria do poder, a uma crítica desmascaradora da razão que se coloca a si própria fora do horizonte da razão. Esta crítica dispõe de uma certa sugestividade, pois apela, pelo menos implicitamente, a padrões bebidos nas experiências fundamentais da modernidade estética.¹³

¹¹ MENDES, Daniel. *A crítica de Habermas a Nietzsche: um olhar nietzschiano sobre a filosofia Habermasiana*. Dissertação (Mestrado em Filosofia Contemporânea) Universidade de Nova Lisboa, Setembro de 2011, p. 25.

¹² HABERMAS, J. Op. Cit., p. 80.

¹³ *Ibidem*, p. 101.

Se, por um lado, Habermas acusa Nietzsche de ter hipostasiado o “outro da razão”, por outro lado ele afirma que, por ser autorreferencial, a crítica nietzschiana rói seus próprios alicerces, tratando-se de uma crítica da ideologia que critica seus próprios fundamentos. Além disso, o escape da teoria nietzschiana para fora das ficções atribuídas aos elementos modernos, a exemplo da razão centrada nos sujeitos cognoscentes e moralmente ativos, passa pela “vontade de potência incorrupta”, o que para Habermas é apenas uma versão metafísica do princípio dionisíaco. A partir daí, Nietzsche pôde conceber um niilismo no presente como “a noite da lonjura dos deuses”, que um dia, quando a luz regressar, trará de volta a redenção. A crítica nietzschiana, segundo Habermas, prosseguiu de duas maneiras: na perspectiva do cientista cético que pretendia desocultar a perversão da vontade de poder; e na revolta das forças reativas e na gênese da razão centrada no sujeito como método antropológico, psicológico e histórico, encontrado em Bataille, Lacan, Foucault e seus sucessores. Além disso, na perspectiva do crítico-iniciado da metafísica que reivindica um saber específico, ela segue a pista da filosofia do sujeito, desde a gênese aos primórdios pré-socráticos, tendo Heidegger e Derrida seus representantes. Um ponto importante a se observar é a perspectiva de Habermas segundo a qual o pensamento de linhagem nietzschiana seria um racionalismo camuflado como o “outro da razão”, que não encontra suporte senão nos fundamentos da própria racionalidade. Se Nietzsche não era original no seu esteticismo que evocava o retorno de Dionísio, como fizeram os românticos, o que destacou o pensador do *Zarathustra* como a principal influência que deu os contornos de um novo pensamento na modernidade foi o anseio de não “rejuvenescer” a era tida como moderna, mas sim de se despedir dela, renunciando ao seu conteúdo emancipador. Contudo, se ele invocara o “outro da razão” a partir de uma crítica que se colocara fora dessa mesma razão, isso seria algo no mínimo ambíguo, uma vez que apelaria a critérios não desvinculados da modernidade da qual quer se livrar. Mas a questão é que o projeto de Nietzsche de renunciar ao conteúdo emancipatório da modernidade, segundo Habermas, levaria a um irracionalismo metafisicamente transfigurado que obliteraria qualquer tentativa de uma racionalidade autorreflexiva que pudesse estabelecer critérios para os imperativos da utilidade prática e da moral e suas implicações no mundo da vida:

Com Nietzsche a crítica da modernidade renuncia pela primeira vez à preservação do seu conteúdo emancipatório. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absoluto outro da razão. E como contra-instância à razão, Nietzsche invoca as experiências de auto-

desocultação, relegadas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada, liberta de todos os constrangimentos da cognição e da teleo-atividade de todos os imperativos da utilidade e da moral.¹⁴

A formação da vida tomada por Nietzsche como fenômeno estético, segundo Habermas, retira qualquer possibilidade da existência de fenômenos morais que possam se fundamentar em critérios de uma razão autônoma e autorreflexiva capaz de validar a vontade estratégica de sujeitos individuais abandonada à fruição da vontade de poder:

A profunda crueldade e a dor são tidas, tal como o prazer, como projecções de um espírito criador que se abandona irreflectidamente à fruição dispersa do poder e da arbitrariedade das suas configurações aparentes. O mundo aparece como um tecido de simulações e interpretações não fundamentadas por qualquer propósito ou texto.¹⁵

A essa altura, já podemos colocar as seguintes perguntas: será que, ao se levantar contra o modelo de razão que se forjou no ocidente, o caminho de Nietzsche leva a um niilismo que nega a possibilidade da construção de qualquer tipo de ética? A escolha do retorno ao mito e à potência dionisíaca seria um mero esteticismo que conduz a uma subjetividade que age e conhece solitariamente, sem a possibilidade do desenvolvimento de uma intersubjetividade que fortaleça as relações dos indivíduos no mundo da vida?

3. Em defesa de nietzsche

Se, para Habermas, haveria espaço para uma reinterpretação da dialética do Iluminismo, mantendo o potencial rejuvenescedor do seu espírito crítico, para Nietzsche só uma completa transvaloração será capaz de pôr fim à decadência do pensamento que se instaurou a partir de Sócrates, o grande inimigo de Dionísio, e se estendeu até a era moderna:

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o homem teórico, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates (...) E agora não vamos ocultar de nós mesmos o que se acha oculto no regaço dessa cultura socrática! O otimismo que se presume sem limites! Agora é mister não se assustar, se os frutos desse otimismo amadurecem, se a sociedade, levedada até as suas camadas mais baixas por semelhante cultura, estremece pouco a pouco sob efervescências e desejos exuberantes.¹⁶

¹⁴ Ibidem, p. 99.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ NIETZSCHE, F. Op. Cit., p.108

Nietzsche se opôs, radicalmente, a uma tradição filosófica que se afirmara a partir de Sócrates e que se estendeu ao pensamento moderno a partir de uma postura de negação da vida e de suas forças afirmativas, submetendo os homens a ficções levadas a termo pela metafísica e pelo cristianismo. A vida, segundo ele, passou a ser julgada, medida e limitada por valores transcendentais que precisariam ser transmutados através de um pensamento demolidor, e ele irá encontrar na referência aos pré-socráticos um elemento unificador da vida e do conhecimento. De acordo com Nietzsche, como afirma Deleuze, “a história da filosofia, dos socráticos aos hegelianos, continua a ser a história das extensas submissões do homem, e das razões que ele se dá para as legitimar”¹⁷. O estatuto da razão na modernidade, a autonomia do sujeito cognoscente e a crença na universalização dos procedimentos pelo espírito são confrontados por Nietzsche como mutiladores da realidade e sua diversidade, o que o faz constatar que a razão, ao contrário de ser libertadora, constitui, na história do pensamento ocidental, uma verdadeira prisão da “verdadeira natureza”, múltipla e descentrada. O caminho seria, então, uma saída para o “outro da razão”, razão ainda não corrompida por suas ficções, que vai ter no arcaico o retorno de uma subjetividade livre das artimanhas da razão e de suas mistificações.

Em *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche irá se levantar contra um tipo de racionalidade que subjuga o indivíduo a partir de sua instrumentalidade e partirá em busca de uma filosofia que seja capaz de se relacionar com a potência da vida em sua genuína expressão. Contra o “socratismo da moral, da dialética, da ponderação e da serenidade, irá contrapor a experiência dionisíaca como desejo de ultrapassar o próprio destino, enfrentando-o, que leva os heróis trágicos a transgredirem os limites da existência, desafiando os valores estabelecidos”¹⁸. Ao se contrapor contra aquilo que se tornou a razão em seu percurso histórico, Nietzsche não advoga um irracionalismo, mas procura na razão um “outro” que possa funcionar com a plasticidade de uma experiência estética dionisíaca; experiência do êxtase, da embriaguez, da desmedida, do múltiplo de um deus afirmativo em contraste com a fixidez de uma racionalidade como sinal de “decadência” e “lassidão”. O “outro da razão” que Habermas identifica em Nietzsche pode ser entendido como “espírito livre” do Zaratustra e do seu “saber alegre”, em contraste a um “querer escravo”. Um “querer criador” que, por sua natureza, é vinculado

¹⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 21.

¹⁸ MENDES, D. Op. Cit., p. 31.

por Nietzsche à virtude do saber trágico, único capaz de transformar o agir e libertá-lo das amarras transcendentais que o tinham subjugado:

Enquanto o homem conduzido por conceitos e abstrações apenas rechaça, por meio destes, a infelicidade, sem granjear para si mesmo uma felicidade a partir das abstrações, enquanto ele se esforça ao máximo para libertar-se da dor, o homem intuitivo, situado no interior de uma cultura, já colhe de suas intuições, além da defesa contra tudo que é mal, uma iluminação contínua e caudalosa, júbilo, redenção.¹⁹

Nietzsche não se levanta contra a razão que encontrou o seu limiar na modernidade cultural, mas sim contra sua tirania, que a desvirtuou e falhou na tentativa de reconciliar suas próprias fragmentações. Nesse sentido, ele afirma que a existência do mundo só é justificada como um fenômeno estético. A partir da experiência estética, os homens são capazes de diminuir o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si sem necessitar de subterfúgios moralistas, transformando em beleza os horrores da existência. Ao contrário do que sugere Habermas, a crítica radical de Nietzsche não encontra um fim em si mesma, mas pretende encontrar ecos de valores distintos dos que constituíam a história do pensamento no Ocidente em seu caráter reativo. Aí reside o vigor do trágico: na sua capacidade de afirmar a vida em seu conjunto, na tensão entre as forças ativas e reativas, entre Apolo e Dionísio. Tensão que se manifesta como potência de criação. Essa capacidade afirmativa pode ser vista na colocação de Nietzsche no *Zaratustra* sobre as três metamorfoses do espírito, que ele compara ao camelo, ao leão e à criança: o espírito tido como camelo, carregando o peso de valores milenares e a sentença do “tu deves”, contra o qual o leão se revela e quer afirmar sua liberdade. Contudo, a liberdade do leão ainda não será suficiente para criar valores novos, pois sua atitude é uma atitude de negação ao “tu deves” a partir de um “eu quero” pessoal e de uma liberdade voltada a si própria. Somente como criança é que o espírito será capaz de criar novos valores afirmativos, a partir de um novo começar e da transmutação de todos os valores. Esse poder afirmativo é o mesmo que acometeu Ariana no seu encontro com Dionísio, após ter sido abandonada por Teseu. Poder afirmativo de vida livre da submissão da vontade representada pelo retorno a Dionísio, onde o “tu deves” do imperativo categórico em moral é substituído pela potência desejante que atravessa os indivíduos:

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra Editora, 2007, p.51.

Dionísio, ao contrário retorna à unidade primitiva, destrói o indivíduo, arrasta-o no grande naufrágio e absorve-o no seu ser original; assim ele reproduz a contradição como dor da individuação, mas resolve-as num prazer superior fazendo-os participar da superabundância do ser único ou do querer universal.²⁰

Diferente do que afirma Habermas, a expressão estética em Nietzsche não é um esteticismo que conduz a uma subjetividade solitária, mas uma visão trágica do mundo que escapou a um pensamento que buscava instalar artificialmente um ideal de felicidade. O conceito de trágico em Nietzsche está em busca do domínio do mito, único capaz de afirmar a totalidade da existência em seu amplo aspecto, incorporando tudo aquilo que nela existe de luminoso e sombrio, alegre e doloroso, criativo e destrutivo. Somente a tensão entre aspectos tão diversos poderia levar a um pensamento afirmativo e criador de novas formas de vida, de novos valores e de um novo homem que se opõe à religião, à metafísica e à moral, aceitando a vida em todas as suas manifestações através da abertura utópica de uma nova totalidade ética que reconcilie o homem consigo mesmo, com o outro homem e com a natureza:

Sob a magia elo dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. Espontaneamente oferece a terra as suas dádivas e pacificamente se achegam as feras da montanha e do deserto. O carro de Dionísio está coberto de flores e grinaldas: sob o seu jugo avançam o tigre e a pantera. Se se transmuta em pintura o jubiloso hino beethoveniano à "Alegria" e se não se refreia a força de imaginação, quando milhões de seres frementes se espojam no pó, então é possível acercar-se do dionisíaco. Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a "moda impudente" estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só. como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial.²¹

O retorno ao mito dionisíaco, que recupera a potência do pensamento frente às impotentes forças de integração da razão moderna, não é original em Nietzsche. Antes dele, o romantismo já havia saído em busca do messianismo dionisíaco, mas numa proposta que visava a recuperar a autonomia da subjetividade moderna a partir do seu rejuvenescimento. O próprio Nietzsche, num posfácio de *O nascimento da tragédia*, reeditado em 1886, lamenta ter caído na tentação de desenvolver suas ideias iniciais ainda sobre a inspiração moderna, em especial pelos arroubos românticos que teriam

²⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 8.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 31.

obscurificado suas “visões dionisíacas”. O projeto nietzschiano, então, se tornou na firme negação de qualquer possibilidade de reconciliar a esgotada modernidade ocidental, confrontando sua razão com um absolutamente “outro”, num questionamento da objetividade da verdade e numa revisão do conceito de valor que tinha se tornado a prática moderna. Não há como fazer das forças reativas uma potência para vida, daí elas precisarem ser superadas pelas forças afirmativas a partir da vontade de poder. Já em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche definiu vontade como uma relação de impulsos que sustentam a vida. A diferença qualitativa entre as forças ativas e as forças reativas estaria ligada ao *quantum* das forças ao estabelecerem sua relação. Quando o resultado da relação entre as forças pende para o lado reativo, diz-se que essas forças se adaptam, quando pende para o lado ativo, diz-se que essas forças são expansivas e dirigem. Todos os elementos reguladores e adaptadores são reativos e à vitória das forças reativas e da vontade de negar Nietzsche chama de niilismo. Os fracos e os escravos triunfariam não pela adição de sua força, mas pela subtração da força do outro, acarretando um devir-reativo de todas as forças. Por isso seria necessária a transmutação de todos os valores: um triunfo das forças ativas e da afirmação da vontade de poder, aniquilando a moral para libertar a vida da vontade de verdade:

Assim, sob o reino do nihilismo, a filosofia tem como móveis sentimentos negros: um descontentamento, uma angústia desconhecida, uma inquietude de viver – um obscuro sentido de culpabilidade. Pelo contrário, a primeira figura da transmutação eleva o múltiplo e o devir ao mais alto poder: fazem dele um objeto de uma afirmação. E, na afirmação do múltiplo, há a alegria prática do diverso. A alegria surge como o único móbil para filosofar. A valorização dos sentimentos negativos ou das paixões tristes é a mistificação na qual o nihilismo funda o seu poder.²²

O conceito de vida como vontade de poder, longe de ser um conceito metafísico ou uma categoria hipostasiada, é uma prática que vem resgatar a potência do devir frente à dupla falsificação que se origina tanto nos sentidos quanto no espírito para conservar o mundo em uma imutabilidade, mantendo o valor de verdade para todas as coisas: “[i]mprimir no devir o caráter de ser - essa é a mais elevada vontade de poder”.²³ Volta-se para um mundo múltiplo como que a um jorro ininterrupto de uma imprevisível novidade, de um sujeito que inventa a si mesmo através de uma pulsão para vida derivada da vontade de poder. “A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um

²² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 29.

²³ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto.,2011. p. 316.

páthos — esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um atuar...”²⁴. A vontade de poder é o meio a partir do qual os corpos se apoderam do espaço pela extensão de suas forças, repelindo tudo aquilo que oblitera essa expansão em prol de uma forma de afeto primitiva, de uma capacidade de não querer se conservar. Vontade de poder, para Nietzsche, é um querer interno da força, o seu elemento genealógico, pulsão criadora de onde toda vida deriva:

A vontade de poder não pode ser separada da força se cair na abstração metafísica. Mas confundir força e vontade é um risco ainda maior, não se compreende mais a força, recai-se no mecanicismo, esquece-se a diferença das forças que constitui seu ser, ignora-se o elemento do qual deriva sua gênese recíproca. A força é quem pode, a vontade de potência é quem quer.²⁵

É através do conceito de vontade de poder que Nietzsche traduz a vida na sua tensão primária de forças, a partir da qual ela cresce e se expande. Sua cosmologia coloca esse querer interno como responsável por todo e qualquer modo de vida: “[o] mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu caráter inteligível – seria justamente vontade de poder, e nada mais”²⁶. O mundo como devir, como aquilo que busca continuamente a metamorfose e não se retém na identidade daquilo que permanece ou se autoconserva; ao contrário, demonstra a multiplicidade das forças em jogo em sua efetuação e expansão. Vida como querer, vida como vontade, vida como vontade de poder. O princípio dinâmico da vontade de poder se distribui na atualização das coisas no mundo e na sua efetuação. Não se trata de uma essência ou de uma condição de possibilidade, mas de um jogo que se desenvolve no interior da vida. Dissimetria original de um jogo de forças em luta no mundo, lugar onde todas as coisas interagem nesse conflito primordial e imanente. Por isso, Nietzsche desloca para o mundo o campo de interpretação da vida que tinha se apropriado da ideia de poder como abnegação da vontade e moralização de costumes. A vida é um jogo cuja potência de autossuperação tende para além do bem e do mal e, por isso, não deve se deixar escravizar por valores mistificados, mas se conduzir por essa abertura de transformação, mutação e atualização para o “homem do futuro”. Essa dinâmica preserva o valor de sua crítica contra a acusação de uma autorreferencialidade, uma vez que ela torna o jogo da criação de valores um deslocamento permanente que alimenta o questionamento da vontade de verdade. A

²⁴ Ibidem, p. 325.

²⁵ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976, p.26.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992, p. 43.

criação de novos valores frente ao dogmatismo e à moralidade dominantes não se dá por meio do estabelecimento de um novo fundamento, mas pela mobilidade de um jogo de forças que atualiza a vontade de poder, elemento que mantém a tensão entre as forças como o plano onde desenrola-se uma luta incessante, como pura expressão da vida.

4. Conclusão

O jogo da verdade e do erro encontra no território da modernidade o eixo de uma narrativa que quer dar conta de toda a evolução do processo de conhecimento do mundo pelo sujeito, na medida que visa a alcançar a “verdade total” por meio da consciência que pretende dizer o processo histórico. Se a palavra tinha assumido, para os antigos gregos, a dimensão de desvelamento que separaria a verdade do erro, e se a verdade era considerada, naquele contexto, fruto de uma operação lógica de adequação, a modernidade localiza o surgimento da verdade na negação que suspende e supera suas contradições pelas sínteses que recolhem os instantes da consciência e os transformam em história. A universalidade da história, que comporta os entes finitos, fornece a unidade do mundo dos indivíduos, que são capazes de conferir sentido ao curso da natureza do mundo. A verdade histórica é a verdade da razão. Razão na qual o sujeito se apoia para pensar e dizer a si mesmo e ao mundo à sua volta. O ato de pensar confundido com o ato de existir leva o sujeito a transferir para o mundo e para toda natureza fora de si os elementos que sustentam o seu *cogito*. Se é a linguagem que o permite lançar mãos das imagens arquivadas em sua memória através da abstração que as lança de volta à realidade, o homem passa a estar na linguagem assim como na natureza e na história. Nessa correspondência entre linguagem e *cogito*, o sujeito racionaliza a si e ao mundo através de um mecanismo que pretende não se fundar em nada mais do que nas operações racionais. Nada mais pode escapar desse crivo individual de um sujeito histórico que passa a escrever as leis da natureza e suas leis morais junto com as páginas da evolução histórica de sua radical finitude.

Com a modernidade, a ideia de humanidade começa a assumir um caráter de totalidade abrangente. Nada mais parecia poder deter a descoberta da História Universal. A noção de humanidade universaliza o processo de conhecimento do mundo pelo sujeito, embalado pela crença de que a humanidade era de fato universal e um dado espontâneo. A ideia da autonomia dos indivíduos era reproduzida nas imagens que compuseram os quadros e suas molduras, ocupava as cenas, criava as personagens e escrevia o roteiro

encenado ao longo de uma trajetória na qual as sínteses universais viabilizaram os saltos evolutivos do conhecimento através da reconhecimento dos elementos inscritos em uma racionalidade que construiu os relevos, escavou os vales e consolidou os platôs onde eram produzidos sua história. O sujeito encontra agora o seu pano de fundo na autonomia do indivíduo, que vem regular a convivência de uma sociedade que não mais se apoia em valores absolutos, mas no acordo da universalidade, numa paisagem que mescla todos os matizes imagináveis e a partir daí abre caminho para a perda de um único ponto de vista que dê conta do sítio da visão do sujeito. O conhecimento do mundo como radicalização da finitude acabou relativizando o ponto de vista pela multiplicação das reivindicações formais e produzindo um excesso que terminou por liberar novos mundos singulares, nos quais o sujeito, no fim, perde sua primazia nas relações entre as formas que se insinuam das expressões do mundo. A fragmentação do ponto de vista dos sujeitos na modernidade abriu uma perspectiva que ultrapassa a possibilidade de síntese de uma universalidade que pretendia dar conta dessa diversidade. A necessidade de criar um princípio a partir do qual a razão funcionasse como potência unificadora tinha em conta o princípio de uma subjetividade fragmentada que carregava o germe da dissolução dos limites que garantissem a realização de interesses particulares extremamente distintos. Daí o surgimento de um questionamento sobre a possibilidade de execução do ideal moderno que conseguisse superar o conflito das reivindicações individuais a partir de um modelo que unificasse os princípios e os critérios de interação social e de uma vida comum. É nessa esteira de negação da capacidade unificadora dos pressupostos modernos que surge a crítica nietzschiana. Ela nega, precisamente, a tarefa da razão de superar a fragmentação estabelecida na dinâmica da subjetividade moderna e vê os valores por ela produzidos como produtos de uma ficção de liberdade e autonomia. A crítica nietzschiana ao pensamento moderno repousa na recusa de uma dialética que pretendia conferir um caráter de universalidade e objetividade ao processo do conhecimento a partir de fundamentos para a razão, que partiam da autocompreensão do processo histórico ao afirmar os “tempos modernos” como o alvorecer da última época histórica mundial. Para o autor de *Zarathustra*, ao contrário disso, a modernidade é “interpretada apenas como época terminal de uma longa história da racionalidade ocidental, que se inicia com a dissolução da vida arcaica e com o declínio do mito”²⁷. Ao buscar resgatar o pensamento na Grécia pré-socrática, Nietzsche quer fazer retornar a força do espírito trágico da vida

²⁷ JÚNIOR, G. Op. Cit., p.60.

humana, capaz de redimensionar uma cultura extenuada por suas bases científicas, religiosas e morais. Nesse sentido, ele afirma que a existência do mundo só é justificada como um fenômeno estético. A partir da experiência estética, os homens são capazes de diminuir o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si sem necessitar de subterfúgios moralistas, transformando em beleza os horrores da existência: “[o] tipo de um espírito bem-aquinhado, arrebatado e transbordante... o tipo de um tipo que recolhe em si e redime as contradições e tudo o que é problemático na existência?”²⁸. A crítica radical de Nietzsche pretende encontrar ecos de valores distintos dos que constituíam a história do pensamento no Ocidente em seu caráter reativo. Aí reside o vigor do trágico em sua filosofia, bem como sua capacidade de afirmar a vida em seu conjunto, na tensão entre as forças ativas e reativas, entre Apolo e Dionísio. Tensão que se manifesta como potência de criação. Com Nietzsche, somos convidados a um mergulho no devir da vida, em que o conhecimento é instado incessantemente a soltar os pés do chão das certezas e a se lançar no incerto de uma produção instintiva que procura afirmar um novo lugar para o homem, assim como Orfeu penetrou no Hades em busca de Eurídice, ou como Teseu o fez no labirinto da grande fera. Porém, após penetrarmos nesse abismo, o próximo passo é evitarmos cumprir os acordos constituídos com o modelo que dominou a razão no ocidente, o que não garante o retorno para o “mundo das ideias claras e distintas”. Uma vez que, sem os suportes dos pactos da razão ordenadora, transformamos o lugar do pensamento em um espaço movediço no qual não se pode lançar mão dos “fios” de Ariane ou das “luzes” dos registros que constituem a base de uma razão acolhedora, o pensamento de Nietzsche nos convida a assumir uma vida atravessada pela potência de uma vontade que não se confunde com um tribunal no qual se julga o bem e o mal, mas que se apresenta como potência criadora de novas formas nas quais as forças afirmativas sobrepujem as forças reativas, ainda que o que se afirma seja sempre uma terrível e imprevisível novidade.

Referências Bibliográficas

DELEUZE, Gilles, Nietzsche e a filosofia. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976.

_____. Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1985.

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto. 2011, p. 504.

HABERMAS, Jurgen. O discurso filosófico da modernidade. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

JUNIOR, Oswaldo Giacóia. Nietzsche e a modernidade em Habermas. Perspetivas, São Paulo, v. 16, pp 47-65, 1993.

MENDES, Daniel. A crítica de Habermas a Nietzsche: um olhar nietzschiano sobre a filosofia Habermasiana. Dissertação (Mestrado em Filosofia Contemporânea) Universidade de Nova Lisboa, Setembro de 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia. São Paulo: Companhia das Letras 1992.

_____. Além do bem e do mal. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. São Paulo: Hedra Editora, 2007.

_____. A vontade de poder. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

PERINI, Marcelo. A modernidade e sua crise. Belo horizonte: Síntese Nova Fase.

Belo Horizonte, V. 19 N. 57, pp 161-178, 1992.

Recebido em 09/02/2021

Aprovado em 13/01/2023

Da crítica à clínica: a política em Kafka por Deleuze e Guattari

Josimara Wikboldt Schwantz¹

Gustavo de Oliveira Nunes²

Ana Paula Freitas Margarites³

Resumo: Diante da questão: como funciona a política em Kafka?, tentamos demonstrar que os procedimentos literários kafkianos atestam uma política. A metodologia se deu a partir do estudo do livro *Kafka: por uma literatura menor* de Deleuze e Guattari, conectado a conceitos ali dispostos e articulados em diferentes matérias expressivas que auxiliassem na compreensão do problema. Temos o entendimento de que, para além de uma crítica, há uma clínica em Kafka, desde uma experimentação com a escrita. O resultado desta experiência é a constituição de uma máquina de expressão composta por cartas, novelas e romances. Cada gênero apresenta um procedimento político, desencadeado no encontro entre personagens e situações que tentam lhes colapsar a vitalidade. Destes encontros entendemos que emerge uma literatura menor, funcionando como exercício de forças. Isso faz de Kafka um autor que professa um mundo por meio da maquinaria literária que adianta seu funcionamento através da constituição das relações engendradas em diferentes contextos (social, econômico, judiciário), enunciando, coletivamente, um povo subsumido nas engrenagens da máquina social. Da crítica dos filósofos à psicanálise, passa-se à clínica do social, ao evidenciar uma política da experimentação. Assim, os procedimentos do pacto diabólico, do devir-animal e da desmontagem funcionam juntos, dando forma e força a uma literatura menor.

Palavras-chave: Kafka; literatura menor; política.

Abstract: Faced with the question: how does politics work in Kafka?, we try to demonstrate that Kafka's literary procedures attest to a politics. The methodology was based on the study of the book *Kafka: toward a minor literature* written by Deleuze and Guattari, connected to concepts there arranged and articulated in different expressive subjects that could help us to comprehend our problem. We state the position that, aside from a critique, there is also a clinic in Kafka, from an experimentation with writing. The result of this experience is the constitution of an expression machine composed by letters, novellas and novels. Each genre presents a political procedure, triggered by the encounter between characters and situations that try to collapse their vitality. From these encounters, we understand that a minor literature emerges, functioning as an exercise of forces. This makes Kafka an author who professes a world through a literary machinery that anticipates its functioning by the constitution of relations engendered in different contexts (social, economic, judicial), enunciating, collectively, a people subsumed in the gears of a social machine. From the philosophers' critique of psychoanalysis, we move on to a social clinic by highlighting a politics of experimentation. Thus, the procedures of the diabolical pact, of animal becoming and of disassembly work together, giving form and strength to a minor literature.

¹ Pedagoga. Doutora em Educação. Professora na área de Fundamentos Psicológicos da Educação, atuando na Faculdade de Educação da UFPel. E-mail: josiwikboldt@hotmail.com.

² Arquiteto e urbanista (UFPel). Mestre em educação na linha de história e filosofia da educação (UFPel). Doutorando em planejamento urbano e regional (UFRGS). E-mail: gustavohnunes@msn.com.

³ Professora no curso de Design no IFSUL, Mestra em Educação e Doutoranda em Educação pela UFPel. E-mail: anamargarites@gmail.com.

Keywords: Kafka; minor literature; politics.

Introdução

O objetivo deste texto é levantar, a partir do livro *Kafka: por uma literatura menor*, alguns procedimentos da obra de Kafka apontados por Deleuze e Guattari (2015) que atestam uma política do autor. Diferente de uma resenha, este trabalho assume um tom de ensaio, ancorado no estudo de algumas das obras de Kafka (1991, 1994, 2011, 2013, 2021), bem como escritos de Deleuze (1997, 2013) e de Deleuze e Guattari (2011, 2012a, 2015). Justifica-se pela importância que a obra do escritor tcheco possui na filosofia deleuzo-guattariana, posto que leva os autores a traçar um percurso que vai da crítica à clínica (DELEUZE, 1997).

Tal movimento teria contribuído aos filósofos na reorientação de seu pensamento, transformando sua relação com a psicanálise e investindo na criação de conceitos junto e a partir da arte⁴. Assim, a pergunta que dispara o texto é: em uma perspectiva deleuzo-guattariana, como funciona a política em Kafka?

Do percurso pelas obras filosóficas e literárias, chega-se ao entendimento de que há uma clínica em Kafka a partir de uma experimentação com a escrita. O resultado desta experiência é a constituição de uma máquina (de expressão) literária de Kafka, composta por novelas, cartas e romances. Cada um dos gêneros empreendidos pelo autor põe a funcionar um procedimento político, desencadeado no encontro entre o personagem kafkiano e as situações que tentam lhe colapsar as forças. Nas cartas, o procedimento político é o pacto diabólico, condição necessária para que o autor continue a escrever; nas novelas, é o devir-animal, que se configura como fuga frente aos impasses da história; nos romances, por fim, são os agenciamentos maquínicos que operam uma desmontagem do social ao se tornarem visíveis.

Da crítica à clínica

O livro *Kafka: por uma literatura menor* encontra-se entre duas outras importantes obras filosóficas de Deleuze e Guattari. Antes dele, está *O Anti-Édipo*, primeiro tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, lançado em 1972, que inaugura a crítica

⁴ Tal enunciado é válido quando se considera a obra de Deleuze junto à Guattari. Antes da parceria, Deleuze já havia estabelecido a relação entre filosofia e literatura ao menos em dois livros: *Proust e os signos* (1964) e *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967).

ao decalque psicanalítico. Posteriormente, em 1980, foi publicado *Mil Platôs*, segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, em que a postura denunciativa à psicanálise é minimizada e o procedimento de criação junto à arte é experimentado em toda sua potência. Entre ambas, o livro acerca de Kafka faz a travessia, reconduzindo o pensamento filosófico da crítica à experimentação. Tal afirmação é reforçada por Dosse que, ao escrever as biografias cruzadas de Deleuze e Guattari e tecer um comentário ao livro sobre Kafka dos filósofos, coloca que

O acontecimento dessa publicação não está ligado tanto à leitura muito original e renovadora de uma obra literária pela qual ambos têm grande apreço. É sobretudo a ocasião de experimentar conceitos-chave que em seguida poderão desdobrar e desenvolver em *Mil Platôs*. Por esse novo livro, Deleuze e Guattari passam também da postura crítica, denunciativa, que é a do *Anti-Édipo* em face da psicanálise, para uma posição afirmativa, a de seu próprio procedimento, singular, testando-a no confronto com uma grande obra literária.⁵

Mas de que maneira Kafka influencia os autores a realizarem tal movimento? Segundo eles, Kafka ultrapassa o tradicional Édipo psicanalítico, conectando-o ao social. Antes disso, ainda em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (2011) colocavam-se a pensar sobre o lugar que o Complexo de Édipo ocupa na constituição do discurso psicanalítico. Para os autores, o dogma edipiano seria um esforço que a psicanálise empreende em favor da criação de “um tipo de símbolo católico universal”⁶. Ao ser utilizado como estrutura fundante da subjetividade, tal dogma permite também analisar os casos que parecem escapar dele. A triangulação pai-mãe-filho é vista, pela lente psicanalítica, como o conjunto social determinante das neuroses, estruturação comum à maioria dos indivíduos.

Ao ser colocado em funcionamento pela teoria psicanalítica, Édipo acaba por determinar o inconsciente como um campo representativo que afirma um entendimento do desejo como falta. Porém, para os autores, Édipo não se refere a uma estrutura fundante, mas sim a uma formação psíquica posterior. É este funcionamento que Deleuze e Guattari (2015) observam na obra de Kafka, onde “não é Édipo que produz a neurose, é a neurose, quer dizer, o desejo já submetido e buscando comunicar sua própria submissão, que produz Édipo”⁷. Assim, no lugar do inconsciente psicanalítico, eles afirmam uma visão produtiva do desejo, que está relacionada a uma lógica maquínica do inconsciente.

5 Dosse, F. Gilles *Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. p. 202

6 Deleuze, G.; Guattari, F. *O anti-Édipo*. p. 74.

7 Deleuze, G.; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*. p. 23.

Esse outro movimento do Complexo de Édipo, empreendido por Kafka, sobretudo na *Carta ao Pai* (KAFKA, 2013), estaria distante das comuns “tristes interpretações psicanalíticas”⁸ até então colocadas. O que acontece na *Carta ao Pai* é que o clássico Édipo neurótico, no qual o pai é o culpado pela interdição do desejo do filho, dá lugar a outro. Kafka perdoa o pai pelo seu autoritarismo e agressividade, pois entende que, se ele lhe bloqueou os caminhos, foi “certamente com a boa intenção de que eu devia seguir outro”⁹. O efeito disso é um Édipo muito mais perverso: Kafka confronta a submissão do pai por ter-se conformado a “um poder que não era o seu, (...) traíndo sua origem de judeu tcheco dos campos”¹⁰ ao emigrar para Praga¹¹.

Desta forma, o conjunto pai-mãe-filho é apenas uma das triangulações postas em funcionamento na máquina literária do autor. Kafka transpassa Édipo ao conectar o núcleo familiar aos triângulos judiciais, econômicos, burocráticos e políticos. Desses, a família toma emprestada sua “missão de fazer baixar a cabeça”¹². Segundo Carone (1997), “em última instância, a ficção de Kafka passa pela figura do pai e do tirano para chegar à falta de liberdade objetiva do mundo administrado”¹³. Essas relações são intuídas por Kafka, mesmo quando insiste em acusar o pai:

Certamente esse conjunto não é um fenômeno isolado; sucedia coisa semelhante a uma grande parte dessa geração de transição de judeus que emigraram do campo ainda relativamente religioso para as cidades; era um resultado espontâneo, só que acrescentava à nossa relação, na qual por certo não faltavam atritos, mais um, bastante doloroso. Por outro lado, também aqui você deve, da mesma maneira que eu, acreditar na sua ausência de culpa, mas precisa explicá-la pelo seu modo de ser e pelas relações históricas, e não meramente pelas circunstâncias externas; portanto, não dizer que, por exemplo, teve trabalho e preocupações demais para poder além disso se ocupar dessas questões.¹⁴

Ainda que persista no conflito familiar, o texto de Kafka dá a ver que esse envolvimento familiar é uma “aplicação dos investimentos inconscientes do campo social”¹⁵. Há toda uma questão político-histórica que diz respeito à população judaica no interior do então Império Austro-Húngaro que atravessa o texto. Este impasse kafkiano se repete em produções contemporâneas, como na série *Small Axe* (RED, 2020). Num dos

⁸ Ibidem, p. 21.

⁹ Kafka, F. *Carta ao pai*, p. 7.

¹⁰ Deleuze, G.; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 25.

¹¹ O pai de Franz Kafka, Hermann Kafka (1852-1931), nasceu em Osek, uma vila tcheca com uma grande população judaica localizada no sudeste da Boêmia. Hermann emigrou para Praga antes de casar-se com Julie, a mãe de Franz, e lá estabeleceu-se como comerciante.

¹² Deleuze, G.; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 25.

¹³ Carone, M. *Uma carta notável*, p. 78.

¹⁴ Kafka, F. *Carta ao pai*, p. 24.

¹⁵ Deleuze, G.; Guattari, F. *O anti-Édipo*, p. 365.

episódios, o personagem principal, Leroy Logan, jovem policial em formação, pergunta-se por que o pai (jamaicano) se esforçou tanto em integrar sua família à comunidade britânica, para a seguir menosprezar as tentativas do filho em compor a força policial da cidade de Londres. Da mesma forma que Kafka e seus irmãos foram alfabetizados em alemão para melhor adaptarem-se à comunidade de Praga, o pai de Leroy quis que os filhos fossem “mais ingleses que os ingleses”, estimulando-os a estabelecer amizade somente com as crianças brancas da vizinhança.

No entanto, a tentativa do pai de integração à comunidade é a todo tempo atravessada pelas questões raciais: em uma cena no início do episódio, ele instrui Leroy a não aceitar tratamento abusivo da polícia; anos mais tarde, ele próprio é covardemente agredido por policiais brancos. Há aí um impasse: por trás das figuras paternas autoritárias, perfilam-se juízes, comissários e burocratas que convidam pais e filhos a se submeterem. Para fugir da submissão transgeracional, Kafka traça linhas de fuga por meio da escrita. Através dela,

ampliar e engordar Édipo, exagerá-lo, fazer dele um uso perverso ou paranóico, é já sair da submissão, reerguer a cabeça, e ver por sobre o ombro do pai o que estava em questão todo o tempo nessa história: (...) A revolta contra o pai é uma comédia, não uma tragédia. Dois anos após a Carta ao pai, Kafka admite que ele próprio se "jogou na insatisfação", e que nela se jogou "com todos os meios que (sua) época e a tradição (lhe) tornavam acessíveis". Eis que Édipo é um desses meios, bastante moderno, tornado corrente no tempo de Freud, permitindo muitos efeitos cômicos. Basta engordá-lo: “É estranho que, praticando a insatisfação sistematicamente, toda comédia possa tornar-se realidade”.¹⁶

Criando outra imagem para a relação entre pai e filho, Kafka experimenta um movimento que vai da crítica a um modo de se relacionar com o pai a uma clínica desta relação, ocorrendo aí o desinvestimento de uma cena representativa já consolidada, evidenciando-se, assim, a comédia apontada por Deleuze e Guattari em *Carta ao Pai*. Para Deleuze e Parnet (1998), a crítica seria como o traçado de um plano de consistência, por meio do qual é possível apreender os fluxos, as partículas e os devires em jogo, porém pertencendo “ainda à representação”¹⁷. Nessa direção, em *Carta ao pai*, Kafka até apreende Édipo como uma instância subjetiva, mas apresenta “através da foto de família, todo um mapa do mundo”¹⁸, indo das formas às forças que as constituem.

A clínica, por sua vez, percorreria as linhas de um plano, mas iria além, traçando-as também. Desbloquearia aquelas que estivessem presas em um impasse ou paralisadas.

¹⁶ Deleuze, G.; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 24.

¹⁷ *Ibidem*, p. 89.

¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

Por meio destas linhas, atravessaria vazios e limiares, acompanhando seu destino (DELEUZE; PARNET, 1998), como Kafka afirma em seu diário no dia 19 de janeiro de 1922: “Não há nada de mau; se você ultrapassou o limiar, está tudo bem. É outro mundo¹⁹”. Neste sentido, Kafka é um clínico: exerce seu ofício em uma experimentação que dá a ver os agenciamentos que lhe atravessam, levando Deleuze e Guattari a afirmarem:

Acreditamos apenas numa política de Kafka, que não é nem imaginária nem simbólica. Acreditamos apenas em uma ou algumas máquinas de Kafka, que não são nem estrutura nem fantasma. Acreditamos apenas em uma experimentação de Kafka, sem interpretação nem significância, mas somente protocolos de experiência.²⁰

Esses protocolos a que os autores se referem e nos quais vislumbram uma política serão aqui explicitados enquanto movimentos que Kafka utiliza para liberar a vida lá onde ela se encontra aprisionada, desmontando os agenciamentos que recaem sobre ela. Assim, a próxima seção retorna à seguinte questão: Como funciona essa política em Kafka?

A clínica, experimentação como política de escrita

Já na primeira frase do livro sobre Kafka, Deleuze e Guattari (2015) colocam a seguinte questão: Como entrar na obra de Kafka? E a resposta, que atesta certa dificuldade, afirma que a obra é um rizoma²¹, uma toca, onde entradas e saídas são múltiplas. Tal princípio de entradas múltiplas impediria “a entrada do inimigo, o Significante, e as tentativas para interpretar uma obra que apenas se propõe, de fato, à experimentação”²². Assim, essa nova forma de escrever dependeria de um novo tipo de experiência que, no campo da literatura, é atravessada pela política.

¹⁹ Kafka, F. *Diários (1909 – 1923)*, p. 520.

²⁰ *Ibidem*, p. 16.

²¹ Ainda que apareça logo no início do primeiro capítulo de *Kafka: por uma literatura menor*, o conceito de rizoma será melhor desenvolvido por Deleuze e Guattari no Platô 1 do livro *Mil Platôs*. Nele, os autores discorrem da temática dos livros, da problemática da escrita, de seu processo de criação e da maneira pela qual *O Anti-Édipo* foi escrito. Diferenciam três tipos de livros: raiz, radícula e rizoma. Enumeram alguns princípios do rizoma: conexão e heterogeneidade; multiplicidade; ruptura assignificante e cartografia. Os autores defendem uma filosofia criadora de conceitos. Trata-se de pensar amparado no processo de criação. Não estão preocupados com significações nem identidade, mas sim na produção da diferença dentro das estruturas significantes, dando a ver o que vaza em uma determinada estrutura. O conceito de rizoma é uma imagem desse vazamento que produz novos agenciamentos e que demonstra o funcionamento de um processo de criação, destituindo a ordem pautada em modelos, preso em um eixo genético ou uma estrutura, possibilitando ao “objeto” da criação ramificar-se e conectar-se a qualquer outro ponto de referência.

²² *Ibidem*, p. 10.

Esse atravessamento da literatura pela política recairia em uma experimentação cuja consequência é a constituição de novos modos de vida, em que os impasses, que antes bloqueavam o desejo, são desarticulados. Por isso, há uma direção clínica anti-psicanalítica na obra de ambos pensadores que se propõe a “substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação”²³. Na tentativa de perseverar em sua existência, uma vida cria múltiplas relações e se expande ao experimentar, à maneira da imagem do rizoma. Por isso, até mesmo o impasse contribui para sua expansão, posto que sem ele não haveria a necessidade de um novo registro de experiência.

Tal movimento, na teoria deleuzo-guattariana, produz linhas de fuga do desejo. Este conceito, que mais tarde será explorado em *Mil Platôs*, já aparece no texto acerca de Kafka para dizer de uma maneira de funcionamento de um território existencial²⁴ que, na contingência de um encontro, desterritorializa-se e foge através desta linha. Agindo como um fluxo, a linha de fuga é um chamado, uma possibilidade ou uma saída para uma vida que se encontra despotencializada, tendo perdido sua vitalidade. Ela anuncia, ao surgir, a existência de um outro território se constituindo. Por isso, “devemos inventar nossas linhas de fuga, se somos capazes disso, e só podemos inventá-las traçando-as efetivamente, na vida”²⁵. Libera-se, assim, aquele que as traça “das cadeias da existência cotidiana”²⁶.

Essa experimentação intensiva aparece em novelas como *Um relatório para a academia* (KAFKA, 2011); *A metamorfose* (KAFKA, 1994); *Investigações de um cão* (KAFKA, 2018), *Josefina, a cantora, ou o povo dos camundongos* (KAFKA, 2018), entre outras. Nelas, há um movimento de desterritorialização absoluta. Ultrapassa-se um limiar, num acontecimento que produz diferenças individuais e coletivas.

Para citar apenas um exemplo, presente na primeira novela mencionada, Kafka (2011) narra a transformação pela qual passou Pedro, o Vermelho. De macaco, tornou-se humano. Tudo inicia com sua captura à margem de um rio, quando, ao beber água, é acertado por dois tiros e levado da sua terra natal dentro de um navio. Na embarcação,

²³ Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil platôs*, vol. 3, p. 13.

²⁴ O conceito de território existencial adotado neste artigo atende à compreensão filosófica pautada na ideia de subjetividade para Guattari (2006), entendida enquanto um processo de produção do qual participam diferentes componentes, colocados em rede desde os encontros que o ser estabelece, e que configuram um mapa cartográfico que é antes geográfico que histórico. Tais encontros singularizam-no, fazendo-o resistir frente às tentativas de padronização. Da mesma forma, Deleuze e Guattari (2012b) tratam do território existencial como parte do conceito de ritornelo, que abarca movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização que modificam formas de expressão e de conteúdo de um determinado agenciamento.

²⁵ *Ibidem*, p. 83.

²⁶ Deleuze, G.; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 15.

preso em uma jaula, Pedro traça planos de fuga. O primeiro, prontamente abandonado, é se soltar da prisão e se jogar ao mar. Outro é misturar-se aos demais animais também capturados, mas correndo o risco de ser abraçado e devorado por uma grande serpente venenosa. O terceiro plano, mais viável no que toca à continuação da vida, é imitar os marinheiros, passando-se por um deles.

Assim, logo aprende a fumar, a beber cachaça e a cuspir no chão. Durante uma festa no convés, em meio aos marujos, toma da mesa uma garrafa de pinga, desenrola-a e, num giro rápido, bebe-a gritando: “Alôôô”. Depois, de forma performática, desce a garrafa ao chão sem quebrá-la. A partir daí, tendo desenvolvido a fala, Pedro é levado para um circo, onde aperfeiçoa, com adestradores, a arte de ser gente. Nesse processo, enquanto se “humanizava”, seus professores se tornavam, por sua vez, símios. Tal feito levou Pedro a contratar sempre novos educadores, até atingir o nível médio de educação de um europeu comum.

É dessa forma que relata, posteriormente, sua experiência aos membros da academia científica. Justifica, porém, que não fora por liberdade que escolhera esse percurso de se tornar humano ou, nas palavras de Deleuze e Guattari, que seguira tal linha de fuga. Afirma, ao contrário, que:

“Não, liberdade eu não queria. Apenas uma saída; à direita, à esquerda, para onde quer que fosse; eu não fazia outras exigências (...). Repito: não me atraía imitar os homens; eu imitava porque procurava uma saída, por nenhum outro motivo (...) E eu aprendi, senhores. Ah, aprende-se o que é preciso que se aprenda; aprende-se quando se quer uma saída; aprende-se a qualquer custo”.²⁷

Esse aprender que resiste ao contexto angustiante no qual se encontrava Pedro, preso em uma jaula, Kafka também o empreende, e o faz através da escrita. Frente à dureza da educação da época que, como expressa em seu diário no 19 de junho de 1910, pretendia tornar-lhe uma pessoa diferente daquela que se tornara, arruinando-lhe “um pedaço bonito e bom”²⁸, o escritor opõe a criação. Nas linhas de fuga vividas por seus personagens, estão contidas as linhas do autor, que as traça não por liberdade, mas como necessidade vital, “de forma a manter a cabeça erguida o suficiente para não me afogar”²⁹, como ele mesmo relata.

²⁷ Kafka, F. *Essencial*, p. 117-122.

²⁸ Kafka, F. *Diários (1909 - 1923)*, p. 16.

²⁹ *Ibidem*, p. 35-36.

Essa educação, se interiorizada profundamente, como era a intenção, teria levado todas as suas forças à falência e, talvez, o impedido de ser um criador, um escritor. Todavia, devido à brevidade de sua juventude — sendo esta a época que a educação faz seus estragos, segundo pontua o autor (KAFKA, 2021) — Kafka conservara forças para si mesmo, e essas o impulsionaram a escrever, liberando-o das amarras sociais. Assim, “escreve-se sempre para dar a vida, para liberar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga”³⁰. Preso ao seu diário, Kafka afirma: “Não vou mais abandonar meu diário. É a ele que preciso me agarrar, porque é só onde posso fazê-lo. Gostaria muito de explicar a felicidade que, como acontece agora, trago em mim de tempos em tempos”³¹.

Por ser escritor e produzir experiências com o pensamento através da escrita, Kafka torna-se um homem experimental e político. Na concepção filosófica de Deleuze e Guattari, “a política é uma experimentação ativa”³² e acontece quando se vive o movimento de uma linha de fuga. Isso porque “todas as nossas verdadeiras mudanças passam em outra parte, uma outra política, outro tempo, outra individuação”³³.

Kafka resiste, dessa forma, a tudo que tenta colapsar a vida, introduzindo-lhe o juízo e a significação ordinária do mundo, como a sua educação, mas também seu trabalho burocrático em uma empresa de seguros. Ao experimentar, cria saídas para seus impasses, que não são apenas individuais, mas também coletivos. Devido a isso, “de uma ponta à outra é um autor político, advinho do mundo futuro”³⁴ que expõe este mundo no decorrer da sua criação, constituindo uma verdadeira máquina literária.

A máquina de expressão: a política nas cartas, novelas e romances

Entre os gêneros de escrita praticados por Kafka, os três sobre os quais Deleuze e Guattari (2015) se detém — cartas, novelas e romances — constituem, para os autores, uma máquina³⁵ literária. Esta, “capaz de desorganizar suas próprias formas”³⁶ de

³⁰ Deleuze, G. *Conversações* (1972 - 1990), p. 180.

³¹ Kafka, F. *Diários* (1909 - 1923), p. 34.

³² Deleuze, G.; Parnet, C. *Diálogos*. p. 159.

³³ *Ibidem*, p. 146.

³⁴ Deleuze, G.; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 77.

³⁵ Para Deleuze e Guattari (2011), a realidade é um fluxo do qual só é possível apreender partes, sendo estas nomeadas de máquinas. Por isso, “há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 11). Assim, não há qualquer distinção entre máquinas biológicas, humanas, mecânicas, eletrônicas, sociais ou institucionais. Tais máquinas não se definem por qualquer caráter essencial, mas simplesmente porque produzem, funcionam, emitem e cortam fluxos.

³⁶ Deleuze, G; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 57.

conteúdo e de expressão, produz uma matéria intensa que só é enunciada e concebida depois³⁷, num modo de constituição que coloca em funcionamento uma literatura fragmentada, composta por diferentes engrenagens.

Cada gênero corresponde, nesse sentido, a uma parte da máquina. Cada parte da máquina, por sua vez, exerce uma função, traz à tona uma intensidade, responde a uma paixão e está em contato com o meio social. Por isso, as estratégias criadas por Kafka para dar continuidade ao seu fluxo de escrita são consideradas por Deleuze e Guattari (2015) como procedimentos políticos. Considera-se a hipótese de que, nas cartas, o procedimento em questão é o pacto diabólico; nas novelas, o devir-animal e, por fim, nos romances, tem-se a expressão dos agenciamentos maquínicos de enunciação.

As cartas e o procedimento do pacto diabólico: a política do medo

No decorrer da sua vida, Kafka escreve diversas cartas - a Milena, a Felice, a Max, ao Pai. Muitas delas, como essa última, não foram sequer enviadas. Na interpretação de Deleuze e Guattari, o autor utiliza-se das cartas para criar um pacto diabólico entre si mesmo e seus destinatários, sendo esse pacto o procedimento político aí engendrado. Assim, movimenta forças que o impelem à criação, posto que as “cartas devem lhe trazer sangue, e o sangue dar-lhe a força de criar. Ele não busca inspiração feminina ou proteção materna, mas uma força física para escrever”³⁸.

A escritura epistolar é exigente para com o destinatário. Kafka demanda que Felice, com quem manteve um relacionamento à distância, comunicando-se por correspondências, escreva-lhe uma vez por semana, duas vezes ao dia, em pequenas doses homeopáticas de escrita. Felice consente com os pedidos, alimentando o fluxo infinito de trabalho de Kafka sem ao menos saber sua real intenção: a fonte nutritiva é o escrever, sua inspiração, o motor da máquina. Kafka vive pela escrita, necessitando, todavia, dessa fonte alimentar. Felice é sua condição e também o seu limite.

As cartas funcionam não para aproximar os amantes, mas para mantê-los à distância, porque essa distância seria a condição indispensável para que a literatura

³⁷ Uma das características da literatura kafkiana, classificada por Deleuze e Guattari (2015) como literatura menor, é que diferente de uma literatura maior que encontra primeiro a forma de conteúdo (o enredo, a história, a ideia) para depois dar a forma de expressão que melhor lhe convém, no trabalho de Kafka o conteúdo só é visível após a enunciação, ou seja, há uma experimentação em que o autor não sabe de antemão o destino da história tampouco de seus personagens. Neste sentido, a forma de expressão tem o primado sobre o conteúdo. Ela lhe arrasta e só o torna visível no final.

³⁸ Deleuze, G; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 59-60.

pudesse acontecer (CANETTI, 1988). Contudo, por medo de ser pego nesse jogo perverso e isso causar uma paralisia em seu fluxo de escrita, configurando-se aí a tonalidade afetiva antes mencionada, ele interrompe-o. Sobre isso, Deleuze e Guattari afirmam que,

Ele, para quem as cartas eram uma peça indispensável, uma instigação positiva (não negativa) para escrever plenamente, encontra-se sem vontade de escrever, todos os membros rompidos pela armadilha que quase se fechou. A fórmula diabólica em toda a sua inocência não bastou.³⁹

O medo torna-se um método nesta composição literária, na medida em que interrompe o fluxo, até então considerado infinito, da escrita de cartas. Mas funciona também como uma intensidade afetiva ou um *afecto*, ao produzir uma sensação corporal que paralisa o escritor. O medo ressoa na sua subjetividade e é, ao mesmo tempo, barreira impeditiva para continuar o sanguinário exercício de escrita. Ele é, também, prudência, que o leva a outro modo de funcionamento da máquina, sem comprometer, no entanto, sua arte.

A afirmação do medo, neste caso, torna-se uma atitude política, pois a barreira que o impede de escrever (o medo de ser pego nesse pacto), possibilita-o experimentar novas oportunidades de manter a máquina literária ativa. O perigo que Kafka vê no pacto diabólico não é de se sentir culpado por iludir Felice ao casamento, por exemplo. O que lhe preocupa é o impasse que isso causa em seu processo literário e criativo, “o fechamento de toda saída, a toca entupida por todo lado”⁴⁰. A prudência necessária à política atua aí como um mecanismo para evitar a linha de morte criativa: a saída, neste caso, foi substituir o pacto pela política de fuga do devir-animal presente nas novelas, que proporcionará novo mecanismo de criação.

As novelas e o procedimento do devir-animal: a política da fuga

Se com seu livro sobre Kafka Deleuze e Guattari (2015) modificam sua postura crítica à psicanálise, fazem-no porque veem na literatura kafkiana outra experiência com Édipo. Exagerando-o, Kafka dá a ver todos os triângulos sociais que lhe ultrapassam e que o convidam, assim como convidavam seu pai, a baixar a cabeça.

³⁹ Ibidem, p. 65.

⁴⁰ Ibidem, p. 64.

A saída deste impasse, na leitura deleuzo-guattariana, é o traçado de uma linha de fuga que se constitui como devir-animal. Na novela *A metamorfose* (KAFKA, 1994), Gregor Samsa vivencia um impasse que o leva a uma experiência limite. Emaranhado nas teias burocráticas de seu trabalho, que é condição de sustento para a sua família, o personagem protela a todo momento uma experimentação plena da vida. Porém, a história inicia quando ele experienciar uma intensidade que o faz fugir daquilo que obstrui a sua potência de existir. O devir-inseto torna possível, para o protagonista metamorfoseado, “encontrar uma saída lá onde seu pai não soube encontrá-la”⁴¹.

Trata-se de uma alternativa às reterritorializações pelas quais o pai passa. “Uma saída, e não a liberdade. Uma linha de fuga viva, e não um ataque”⁴². A fuga leva à desassociação de uma cena representacional, produzindo fissuras em todo um agenciamento coletivo que é também político. A metamorfose de Gregor é um exemplo disso: a mudança de estado intensivo do personagem põe a variar um território familiar edipianizado.

Para Deleuze, “escrever é um caso de devir (...), uma passagem de vida que atravessa o vivível e o vivido”⁴³, conceituando o devir como um lugar em que as formas se desfazem, onde se atinge uma “zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de uma mulher, de um animal ou de uma molécula”⁴⁴. Nesse sentido, multiplicam-se, na obra de Kafka, instantes em que o humano já não é mais humano, perdendo sua forma, como a transformação de Gregor Samsa ou o devir chacal em *Chacais e árabes* (KAFKA, 2018). Mas como funciona este devir?

Para Deleuze e Guattari (2015), os animais na obra de Kafka nunca correspondem a arquétipos e mitos, ainda que esta seja uma leitura e interpretação comumente empreendida com relação à obra do escritor tcheco. Trata-se antes de puro devir: movimentos, vibrações e limiares, que também não dizem respeito a relações de semelhança entre animal e humano. O devir-animal apresenta-se como um mapa de intensidades, como um movimento de vir a ser outra coisa que não o que se pensa que se é. “É um conjunto de estados, todos distintos uns dos outros, enxertados sobre o homem enquanto ele busca uma saída”⁴⁵ ao transpor limiares, ampliando-lhe as forças.

⁴¹ Ibidem, p. 28.

⁴² Ibidem, p. 68.

⁴³ Deleuze, G. *Crítica e clínica*, p. 11.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Deleuze, G.; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 69.

Uma relação possível com esta afirmação é vista na cena do filme *O regresso* (2016) em que um corpo faminto e friorento do personagem principal busca alimento e calor, ao modo animal, espreitando qualquer perigo num território que não é o seu. Sua voz, seu andar e seu comer transpõem o limite do humano, para encontrar uma saída por onde possa se salvar. Assim como em *Amante da algazarra*, de Waly Salomão, em que um estado de sensação se apossa de um corpo e o transforma: “Não sou eu quem dá coices ferradurados no ar. É esta estranha criatura que fez de mim o seu encosto. É ela!!! Todo mundo sabe, sou uma lisa flor de pessoa, sem espinho de roseira, nem áspera lixa de flor de figueira”⁴⁶.

Os personagens kafkianos, na sua excentricidade, misturam-se nesse amálgama de estados físicos e de sensações no decorrer da história. À maneira de suas criaturas, Kafka é considerado um escritor que experimenta devires, ou seja, segue as linhas de fuga até atingir zonas de indiscernibilidade entre si e o outro, como quando ele escreve:

Tenho um animal peculiar, meio gatinho, meio cordeiro [...]. Por vezes, as crianças trazem gatos, uma vez até trouxeram dois cordeiros; mas, ao contrário das suas expectativas, não houve cenas de reconhecimento, os animais olharam-se com toda a calma nos seus olhos de animais e parecem que aceitaram reciprocamente as suas existências mútuas como facto divino.⁴⁷

Em seu diário, expressa também esse amálgama ao observar um artista desenhando: “Enquanto desenha e observa, Szafranski, discípulo de Bernhard, faz caretas relacionadas àquilo que está desenhando. Isso me lembra que também eu tenho grande capacidade de me metamorfosear, o que ninguém nota”⁴⁸.

Através da escrita, o autor cessa “de ser homem para devir macaco, ou coleóptero, ou cão, ou camundongo, devir-animal”⁴⁹. Expressa, então, uma política do devir, que desinveste dos significantes já dados socialmente para liberar a vida de suas amarras, ampliando-lhe as forças.

Porém, ao dar um desfecho às novelas, Kafka esgota suas estratégias de criação e não consegue levá-las adiante. É que “as novelas esbarram no sem saída da saída animal, em um impasse da linha de fuga”⁵⁰. Suas histórias apenas intuem os agenciamentos que agem sobre o personagem que devém animal. Resta, então,

⁴⁶ Salomão, W. *Amante da algazarra*, p. 105.

⁴⁷ Kafka, F. *Um cruzamento*, p. 132.

⁴⁸ Kafka, F. *Diários (1909 - 1923)*, p. 66.

⁴⁹ Deleuze, G.; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 17.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 70.

(...) esta outra coisa não pode ser dita a não ser nos romances, como terceiro componente da máquina de expressão. Pois é simultaneamente que Kafka começa romances (ou tenta desenvolver uma novela em romance) e que ele abandona os devires-animais para substituí-los por um agenciamento mais complexo. Era preciso que as novelas, e seus devires-animais, fossem como que inspirados por esse agenciamento subterrâneo, mas também não tivesse podido fazê-lo funcionar diretamente, e que elas não tenham nem podido trazê-lo à plena luz do dia.⁵¹

Nos escritos de Kafka, os devires-animais resultam invariavelmente na morte ou na reedipianização dos personagens; perante isso, Deleuze e Guattari perguntam: “os animais não seriam ainda formados demais, significantes demais, territorializados demais?”⁵². Não por acaso, Kafka escreveu suas principais narrativas animais imediatamente antes da escrita d’*O Processo*. É nos romances que o autor consegue desmontar as máquinas, dando a ver os agenciamentos nos quais seus personagens encontram-se envolvidos.

Os romances e o procedimento dos agenciamentos maquínicos de enunciação: a política da desmontagem

Se nas novelas havia um indício de máquina, ou seja, o autor dava a entender que era o meio social que arrastava o personagem para uma desterritorialização, isso não fica nítido no enredo, diferentemente dos romances. Neles, a história inicia com o personagem em meio a um agenciamento complexo, já em fase de desterritorialização, como K. em *O Processo*.

O livro em questão inicia da seguinte maneira: “Alguém certamente havia caluniado Josef K. pois uma manhã ele foi detido sem ter feito mal algum”⁵³. A partir disso, K. adentra em uma ação jurídica durante a qual em nenhum momento é informado o porquê de estar sendo acusado, demonstrando uma justiça cuja lei nada enuncia. Pelo contrário, são aqueles que a enunciam que determinam o destino do processo, dando a ver aí um poder imanente (DELEUZE; GUATTARI, 2015).

Esses agenciamentos sociais, visibilizados por Kafka, desmontam a mecânica explícita da máquina, encarnando um funcionamento complexo “com peças e engrenagens humanas, efeitos de violência e de desejo inumanos mais fortes que os que

⁵¹ Ibidem, p. 71.

⁵² Ibidem, p. 31.

⁵³ Kafka, F. *O processo*, p. 9.

se obtinham graças aos animais”⁵⁴. Assim, dissolve os personagens frente a uma máquina burocrática, já que “a escrita tem esta dupla função: transcrever em agenciamentos, desmontar os agenciamentos”⁵⁵. A desmontagem funciona, então, como o próprio procedimento dos romances.

Kafka desmonta tais agenciamentos iniciando o romance já num meio desterritorializado, onde o personagem se encontra perdido em suas referências, necessitando estabelecer um novo contorno subjetivo que lhe permita habitar novamente o mundo. Nessa busca, o personagem se depara com diferentes tipos de instituições, espaços e pessoas, isto é, com diferentes séries, realizando aquilo que Deleuze e Guattari nomeiam como proliferação de séries. Diferentemente das novelas, em que o personagem estava envolto em um território segmentarizado, como é o caso de Gregor vivendo na casa dos pais, em *O Processo*, Josef K. supostamente não possui mais sua família na convivência. Reside em uma pensão — ambiente doméstico mais desterritorializado que um lar — e o cenário do restante do romance são as repartições jurídicas e bancárias que proliferam pela cidade. É nelas que o personagem se perde ao tentar resolver o seu processo, envolvendo-se numa maquinaria demasiadamente humana e burocratizada. Porém, o que é possível apreender a partir da experimentação do personagem?

Fazendo transformar os triângulos ao ilimitado, fazendo proliferar os duplos ao indefinido, Kafka abre para si um campo de imanência que vai funcionar como uma desmontagem, uma análise, um prognóstico das forças e das correntes sociais, das potências que à sua época ainda não fazem mais que bater à porta - a literatura só tem sentido se a máquina de expressão precede e arrasta os conteúdos.⁵⁶

A desmontagem operada por Kafka é feita a partir de uma imensa proliferação de segmentos que se avizinham em função dos acontecimentos na vida dos personagens: policiais, advogados, juízes, entre outros, que funcionam como engrenagens em um agenciamento da justiça. Quando Josef K. descobre que os livros da lei consultados pelo juiz são na realidade livros obscenos, ele diz: “São estes os códigos de lei estudados aqui. É por homens assim que devo ser julgado”⁵⁷. O que lhe surpreende não é a falsidade da justiça, mas sua condição desejante: tudo é desejo, “toda linha é desejo, tanto naqueles

⁵⁴ Deleuze, G; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 74.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 102.

⁵⁷ Kafka, F. *O processo*, p. 56.

que dispõem de um poder e reprimem, quanto nos acusados que sofrem o poder e a repressão”⁵⁸.

Ao realizar este desmonte por intermédio da escrita literária, Kafka dá a ver o funcionamento dos agenciamentos sociais. O autor enxerga a justiça operando não por meio de uma lei transcendente, mas a partir da imanência, no aqui e agora do próprio desejo, como demonstra o trecho do romance em questão:

O homem do campo apenas chega à lei; o porteiro já está lá. Foi incumbido pela lei de realizar um serviço; duvidar da sua dignidade seria o mesmo que duvidar da lei. – Não concordo com essa opinião – disse K., balançando a cabeça. – Pois se se adere a ela, é preciso considerar como verdade tudo o que o porteiro diz. Que isso, porém, não é possível, você mesmo fundamentou pormenorizadamente. – Não – disse o sacerdote. – Não é preciso considerar tudo como verdade, é preciso apenas considerá-lo necessário. – Opinião desoladora – disse K. – A mentira se converte em ordem universal.⁵⁹

Relacionamos tal trecho à cena musical *Gee, Officer Krupke!* no filme *West Side Story* (1961). Neste trecho do filme, os *Jets*, gangue que protagoniza o principal conflito da história, faz troça do policial Krupke, que procura o tempo todo razões para enquadrá-los. Alternando-se jocosamente nos papéis de policial, assistente social, juiz e analista, os jovens ouvem de um dos integrantes da gangue os motivos que os levaram à delinquência: “Nossas mães são drogadas / nossos pais são bêbados / Puxa vida, naturalmente nos tornamos punks!”⁶⁰

A seguir, cada uma das instituições enuncia uma sentença ou diagnóstico, que nada faz além de encaminhar o jovem à instituição contígua, ou seja, à próxima série. A cada verso é colocado um novo diagnóstico que o direciona novamente.

Policial Krupke, você é realmente um careta
Esse menino não precisa de juiz, precisa dos cuidados de um analista!
É apenas sua neurose que deve ser contida
Ele está psicologicamente perturbado!⁶¹

A cena do filme acelera a segmentaridade, que inclusive poderia se estender indefinidamente, posto que tantas outras instituições (segmentos contíguos que se tornam engrenagens de um agenciamento da justiça) para além da polícia, do judiciário,

⁵⁸ Deleuze, G; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 103.

⁵⁹ Kafka, F. *O processo*, p. 269.

⁶⁰ Tradução nossa para *Our mothers all are junkies / Our fathers all are drunks / Golly Moses, natcherly we're punks!*

⁶¹ Tradução nossa para *Officer Krupke, you're really a square / This boy don't need a judge, he needs an analyst's care! / It's just his neurosis that oughta be curbed / He's psychologic'ly disturbed!*

da psicologia, da assistência social, da escola, poderiam somar-se a este esforço corretivo. Quanto aos jovens delinquentes, eles são o próprio papel que passa pela máquina: deixam-se enquadrar por que esta é sua maneira de, “na falta de coisa melhor, ser material tratado por essas engrenagens, material que é ainda uma engrenagem à sua maneira”⁶². Colocam-se, assim, como parte desse agenciamento social ao aceitarem de bom grado os diagnósticos a eles impostos pelos diferentes segmentos.

Considerações finais

Ao longo do livro escrito sobre Kafka, Deleuze e Guattari parecem querer derrubar muitas das críticas feitas ao autor, apresentando-o como um escritor alegre, cômico, que está positivamente engajado no mundo em que vive. Pelas mãos dos filósofos, ele torna-se um escritor político que professa um novo modo de ver as coisas. A máquina literária funciona não como um espelho que reflete o mundo, mas como um relógio que lhe adianta.

Por vislumbrar partículas ínfimas daquilo que está por vir, mas que ainda não está estratificado no universo de representações usuais, Deleuze e Guattari caracterizam seu trabalho como uma literatura menor. Ela atua ao desterritorializar a língua ordinária, estabelecendo uma imediata e íntima conexão entre o individual e o político. É também uma forma de literatura em que as relações são expressas em termos e valores coletivos, considerando suas necessidades e adversidades. Não existem sujeitos na literatura menor, mas apenas agenciamentos coletivos de enunciação.

A política, portanto, funciona por meio dessa maquinaria literária que enuncia coletivamente uma comunidade cujas condições ainda não estão dadas. Cria um estilo, uma língua estrangeira na própria língua, levando-a até seu limite, pois escrever é tornar-se qualquer coisa que não um escritor, em devir. É constituir uma passagem, abrir um sulco, construir tocas da vida pela linguagem e, dessa maneira, evocar um povo e uma política revolucionária. A escrita literária e o estudo aqui empreendido apresentam-se como essa força de reexistência. Funcionam como política que prolifera agenciamentos coletivos ao enunciar uma saída e um desejo enquanto máquina, que expressa intensidades subjetivas desse coletivo.

⁶² Deleuze, G; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 104.

Da crítica de Deleuze e Guattari à psicanálise, passa-se à clínica do social que os autores encontram na literatura de Kafka, evidenciando-se uma política da experimentação. Nesse movimento, são enfrentados e desmontados agenciamentos engessados no impasse do desejo e de sua suposta condição enquanto falta. Assim, os procedimentos do pacto diabólico, do devir-animal e da desmontagem funcionam juntos, dando forma e força a uma literatura menor.

Referências bibliográficas

- CANETTI, E. *O outro processo: as cartas de Kafka a Felice*. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- CARONE, M. Uma carta notável. In: KAFKA, Franz. *Carta ao pai*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 1997. p. 77-83.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Perbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. *Conversações (1972 - 1990)*. Tradução de Peter Pál Perbart. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra et al. São Paulo: Ed. 34, 2012a.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbert e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2012b.
- _____. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de Eloísa Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.
- DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução de Maria Carolina dos Santos Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2006.
- KAFKA, F. *Um artista da fome e A construção*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1991.

- _____. *A Metamorfose*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- _____. *O processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *Essencial*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Pinguin Classics / Cia das Letras, 2011.
- _____. *Carta ao pai*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- _____. “Um cruzamento”. In: KAFKA, Franz. *Bestiário de Kafka*. Antologia de textos selecionados e organizados por Álvaro Gonçalves. Tradução de J. Born, et al. Lisboa: Bertrand Editora, 2016. pp. 130-133.
- _____. *Blumfeld, um solteirão de mais idade e outras histórias*. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- _____. *Diários (1909 - 1923)*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Todavia, 2021.
- O REGRESSO. Direção: Alejandro G. Iñárritu. Produção de Arnon Milchan et al. EUA: 20th Century Fox, 2015. 1 DVD (156 min.).
- RED, White and Blue (Temporada 1, ep. 3). Small Axe [Seriado]. Direção de Steve McQueen. Produção de Anita Overland et al. Reino Unido: BBC, 2020. 1 DVD (80 min.).
- SALOMÃO, W. Amante da algazarra. In: SALOMÃO, Waly. *O mel do melhor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001. p. 105.
- WEST Side Story. Direção: Jerome Robbins e Robert Wise. Produção de Robert Wise. EUA: Metro-Goldwyn-Mayer Studios Inc., 1961. 1 DVD (156 min.).

Recebido em 22/07/2022

Aprovado em 13/01/2023

Escrevendo com bombas: estilo e escrita em Friedrich Nietzsche diante de sua tarefa de transvaloração de todos os valores

Fernanda dos Santos Sodré¹

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar e tentar compreender a variação no estilo da escrita de Friedrich Nietzsche diante do que chamou de seu projeto de transvaloração de todos os valores. Consideramos que para uma tarefa definida por ele como aquela que “diz Não, que faz o Não”, Nietzsche teria inventado um estilo ainda mais ácido, ainda mais terrível frente aos seus inimigos. Neste sentido, buscaremos identificar o que seria a tarefa de transvaloração de todos os valores e de que maneira a agressividade imposta por este projeto não pode ser confundida com qualquer resquício de negatividade, ela é sim, para Nietzsche, uma mensagem alegre e criadora. Além disso, investigaremos seu estilo a partir de uma aliança que Nietzsche teria feito com a música em sua escrita para empreender um ritmo e tom capazes de comunicar toda agressividade que sua tarefa demandava.

Palavras-chave: estilo, escrita, transvaloração de todos os valores.

Writing with bombs: style and writing in Friedrich Nietzsche facing his task of transvaluing all values

Abstract: The purpose of this article is to analyze and try to understand the variation in Friedrich Nietzsche's writing style in the face of what he called his project of transvaluation of all values. We consider that for a task defined by him as one that “says No, that does No”, Nietzsche would have invented an even more acid style, even more terrible in the face of his enemies. In this sense, we will seek to identify what would be the task of transvaluating all values and how the aggressiveness imposed by this project cannot be confused with any remnant of negativity, it is, for Nietzsche, a joyful and creative message. In addition, we will investigate his style from an alliance that Nietzsche would have made with music in his writing to undertake a rhythm and tone capable of communicating all the aggressiveness that his task demanded.

Keywords: style, writing, transvaluation of all values.

Transvaloração de todos os valores

Para novos filósofos, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar “valores eternos”, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos novos à vontade de milênios. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplina e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” - o absurdo do “maior número” é apenas sua última forma - : para isto será necessária, algum dia, uma espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: fernandassodre@yahoo.com.br .

houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado. É a imagem em voz alta, ó espíritos livres? As circunstâncias que deveriam ser em parte criadas, em parte utilizadas para o seu surgimento, os presumíveis caminhos e testes, em virtude dos quais uma alma poderia crescer a uma altura e tal força que sentisse a obrigação dessas tarefas; uma transvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea, um coração se faria de aço, de modo a suportar o peso de uma tal responsabilidade; [...]²

Para Nietzsche, a tarefa de transvaloração de todos os valores³ está conectada com a tentativa de superação do homem, da condição rebaixada dele. É no próprio movimento de transvaloração que se poderia ensinar uma nova vontade no homem, uma vontade de futuro que escapa daquela vontade de nada oferecida como única saída para sua sobrevivência. A tarefa de transvalorar, acrescenta Nietzsche, não é uma tarefa fácil. Ela exige a elaboração de um novo corpo, forte o suficiente para suportar o peso de tal responsabilidade. Mas o peso desta tarefa não tira sua necessidade: pois, acrescenta, nada é mais doloroso do que presenciar o caminho tomado pelo “homem extraordinário” que, na modernidade, se extraviou de sua rota e se degenerou.

Ora, o que está em jogo é a criação de novos valores que permitam ao homem, por meio deste processo de criação, sair de sua condição degenerativa e conquistar para si algo que lhe dê um futuro, uma vontade de vida. Mas, alerta Nietzsche, como fazer uma transvaloração sem que isto esgote suas próprias forças? Como olhar para algo tão sombrio, para superá-lo, e não ser sugado por ele? A tarefa de transvaloração requer então precauções e responsabilidades na medida em que ela é uma tarefa que, apesar de sua dimensão criadora, possui um lado sombrio e destruidor.

Conservar a sua serenidade frente a algo sombrio, que requer responsabilidade além de toda medida, não é algo que exige pouca habilidade: e, no entanto, o que seria mais necessário do que a serenidade? Nada chega efetivamente a vingar, sem que a altivez aí tome parte. Somente um excedente de força é demonstração de força. - *Uma transvaloração de todos os valores*, este ponto de interrogação tão negro, tão monstruoso, que chega até mesmo a lançar sombras sobre quem o instaura - um tal destino de tarefa nos obriga a todo instante a correr para o sol, a sacudir de nós mesmos uma seriedade que se tomou pesada, por demais pesada. Qualquer meio para tanto é correto, qualquer "caso", um golpe de sorte. Sobretudo a guerra. A guerra sempre foi a grande prudência de todos os espíritos que se tornaram por demais ensimesmados, por demais profundos; a força curadora está no próprio ferimento. Uma sentença, cuja origem mantenho oculta frente à curiosidade douta, tem sido há muito meu lema: *increscunt animi, virescit volnere virtus* [Os espíritos crescem e a virtude floresce, à medida que é ferida]. Uma outra convalescença, que sob certas circunstâncias é para mim ainda mais desejável, consiste em auscultar os ídolos... Há mais ídolos do que

² NIETZSCHE, F. Além do bem e do mal, § 203.

³ A expressão transvaloração de todos os valores aparecerá, pela primeira vez, nos escritos publicados de Nietzsche em *Além do bem e do mal* (1886). No entanto, é somente em *Crepúsculo dos ídolos* (1888) e em *Ecce homo* que o conceito aparecerá atrelado a uma tarefa, sendo *O Anticristo* o primeiro livro desta tarefa.

realidades no mundo: este é o meu "mau olhado" em relação a esse mundo, bem como meu "mau ouvido"... Há que se colocar aqui ao menos uma vez questões com o martelo, e, talvez, escutar como resposta aquele célebre som oco, que fala de vísceras intumescidas - que encanto para aquele que possui orelhas por detrás das orelhas! - para mim, velho psicólogo e caçador de ratos que precisa fazer falar em voz alta exatamente o que gostaria de permanecer em silêncio... Também este escrito - o título o denuncia - é antes de tudo um repouso, um feixe de luz solar, uma escorregadela para o seio do ócio de um psicólogo. Talvez mesmo uma nova guerra? E novos ídolos são auscultados?... Este pequeno escrito é uma grande declaração de guerra; e no que concerne à auscultação dos ídolos, é importante ressaltar que os que estão em jogo, os que são aqui tocados com o martelo como com um diapasão, não são os ídolos em voga, mas os eternos; - em última análise, não há de forma alguma ídolos mais antigos, mais convencidos, mais insuflados... Também não há de forma alguma ídolos mais ociosos... Isto não impede, que eles sejam aqueles em que mais se acredita; diz-se também, sobretudo no caso mais nobre, que eles não são de modo algum ídolos... Turim, 30 de setembro de 1888, no dia em que chegou ao fim o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*.⁴

No prólogo do *Crepúsculo dos ídolos*, ao descrever a principal característica deste escrito, Nietzsche afirma que ele é uma verdadeira declaração de guerra alinhada à sua tarefa de transvaloração de todos os valores, e que o intuito desta tarefa seria a crítica dos valores predominantes na cultura ocidental, desde as origens de determinado discurso filosófico com Sócrates e Platão até a modernidade. Em *Ecce homo*, ao comentar o *Crepúsculo dos ídolos*, afirma que, o que no título se chama ídolo, foi o que até agora se denominou verdade. É desta maneira que, para Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos* é um adeus à velha verdade. Sua pretensão, naquele momento, era tocar toda "idealidade". Não só os ídolos eternos, mas também os mais jovens, como por exemplo as ideias modernas. Assim, veremos um ataque direto à tradição de pensamento metafísico como também às suas mais variadas aparições, sejam elas de ordem filosófica, moral, religiosa ou científica.

Filosofar com o martelo, imagem perturbadora criada por Nietzsche para dizer que sua filosofia é aquela que ao mesmo tempo que cria - o martelo é instrumento do escultor - é também aquela que destrói. Cria e destrói, como uma martelada, através de um golpe implacável. Dito isto, fazer perguntas com o martelo é tocar em tudo o que existe para poder ouvir como resposta o som da espécie de vida que ali se manifesta - sua fisiologia. Por isto fala em auscultar ídolos, ou seja, ouvir os sons internos de seus corpos. Esta imagem é bastante próxima da genealogia e, não por acaso, no decorrer dos capítulos, o autor realiza um procedimento genealógico nos chamados "ídolos".

Aqui também Nietzsche chama atenção para o lado "sombrio" trazido pela tarefa de transvaloração. Aquele que deseja instaurá-la deveria, antes de tudo, criar mecanismos de proteção para tudo o que de sombrio poderá surgir daí. Sacudir e se

⁴ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, "Prólogo".

expor ao sol, diz, pode ser adequado para aquele que deseja realizar tal tarefa. Mas o que isso significa?

A precaução frente a todo idealismo diz respeito à maneira pela qual se “olha” para ele, o modo como se “ausculta” sem ser seduzido a recorrer aos mecanismos pelos quais dominam o conhecimento; pela seriedade, pela vontade de verdade, por exemplo. Assim, a guerra aparece como um mecanismo de precaução adequado para lidar com os “ídolos”. Veremos como a destruição e a agressividade podem ser aliadas à tarefa de transvaloração de todos os valores sem que isso represente uma negatividade.

Nietzsche, ao se intitular mensageiro alegre, quer afirmar que a destruição vem acompanhada de uma criação, que, na verdade, é primeira. Para ele, *Crepúsculo dos ídolos* é uma declaração de guerra totalmente positiva e criadora. Mesmo diante de um trabalho sombrio mantêm sua jovialidade e é por isso que chama a referida obra de fatal, alegre no tom, comparando-a a um demônio que ri.

[...] e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores. Assim o mal maior é próprio do maior bem: este porém é o criador. Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de destruir em um grau conforme à minha força para destruir — em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não. Eu sou o primeiro imoralista: e com isso sou o destruidor par *excellence*.⁵

A destruição como ponte para uma criação foi o que Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, chamou de destruição ativa. Deleuze fala de uma destruição que, por imposição da força ativa, se converte em criação. É por isso que ele chama a atenção para o fato de que existe uma conversão e não uma reconciliação dos contrários, pois a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada é rompida e se converte em potência de afirmar e que, por fim, destrói as próprias forças negativas.

Segundo Deleuze, a transvaloração de todos os valores seria uma tarefa totalmente afirmativa e criativa. A destruição se converteria em criação que a ela está atrelada. Não se destruiriam os valores dominantes para deixar um vazio. Também não se trata de uma crítica que se daria em nome de um valor verdadeiro ainda encoberto. Trata-se da destruição e da crítica como aspectos necessários de uma tarefa que pretende antes de tudo ser criadora de novos valores.

Enquanto imoralista, Nietzsche reconhece e positiva sua natureza destruidora. A tarefa de destruição, ainda que terrível, seria também a mais benéfica, pois não se trata

⁵ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Por que sou um destino”, § 2.

de salvar o homem melhorando-o, mas de destruir todos os pressupostos aos quais até então ele se manteve ligado e em função dos quais sobreviveu de maneira fraca. Mais uma vez é importante ressaltar que, para Nietzsche, esta destruição é totalmente criadora e afirmativa e se mantém pelo prazer em destruir a partir de uma dureza própria dos criadores. Em *Ecce homo*, afirma que: “entre as precondições para uma tarefa *dionisíaca*, é decisiva a dureza do martelo, o *prazer mesmo no destruir*. O imperativo 'tornai-vos duros!', a mais básica certeza de que *todos os criadores são duros*, é a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca”⁶.

No *Ecce homo* existem outras passagens em que Nietzsche relaciona Dioniso a um aspecto destruidor próprio dos criadores. Ele também realiza uma aproximação, nestas passagens, entre Zaratustra e Dioniso. Haveria uma proximidade no que diz respeito à tipologia: ambos pertenceriam a um tipo psicológico dos criadores que necessitam negar o que até então se colocou como superior e estimado, sem que isto seja um gesto negativo.

O problema psicológico no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, faz Não a tudo a que até então se disse Sim, pode no entanto ser o oposto de um espírito de negação; como o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode no entanto ser o mais além e mais leve – Zaratustra é um dançarino - : como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o “mais abismal pensamento”, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, [...] - antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, “o imenso e ilimitado Sim e Amém”... “A todos os abismos levo a benção do meu Sim”... *Mas esta é a ideia do Dioniso mais uma vez*.⁷

Zaratustra e Dioniso seriam tipos opostos ao espírito de negação. Mesmo a árdua tarefa de destruição e a percepção terrível da realidade não conseguiriam torná-los pesados. São leves o suficiente para sustentar seu destino e dizer Sim a todas as coisas. Mas, como vimos até aqui, se a destruição na obra de Nietzsche possui uma conotação ressentida ligada ao fraco, como ela poderia estar conectada a Dioniso e Zaratustra?

A diferença entre a destruição do fraco e a destruição do forte se dá em relação à capacidade de afirmar que só seria possível mediante a um excesso de força. Em *A gaia ciência*, Nietzsche distingue dois tipos de destruidores. O anseio por destruição, diz ele: “pode ser expressão da energia abundante, prenhe de futuro (o termo que uso para isso é, como se sabe, 'dionisíaco'), mas também pode ser ódio do malogrado, desprovido, mal favorecido, que destrói, *tem* que destruir, porque o existente, mesmo toda a existência,

⁶ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Assim falou Zaratustra”, § 8.

⁷ Ibidem, § 6.

todo o ser o revolta e o irrita”⁸. Deste modo, a destruição fraca estaria relacionada a uma negação que vem do ressentimento experimentado. Já a destruição do forte se daria por uma afirmação na medida em que ele se encontra pleno de suas forças. É a afirmação que permitiria modificar a qualidade da destruição. A destruição ativa vem da capacidade de criação do excesso de força que explode toda reatividade.

Ainda sobre o papel do negativo, em *Ecce homo*, diz que sua palavra imoralista traz consigo duas negações⁹. A primeira seria a negação do tipo fraco que se colocou como elevado; a segunda seria a negação da moral decadente na qual o tipo fraco consegue se manter como superior.

No fundo, são duas as negações que a minha palavra *imoralista* encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio moral de si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*. Seria legítimo ver a segunda contestação como a mais decisiva, pois a superestimação da bondade e da benevolência já me parece, de modo geral, consequência da *décadence*, sintoma de fraqueza, incompatível com uma vida ascendente e afirmadora: o negar *e o destruir* são condições para o afirmar.¹⁰

Nietzsche considera mais importante a negação da moral decadente porque é ela que sustenta o tipo fraco incompatível com o tipo forte. Mas a negação da moral decadente só se faz com a afirmação de uma vida ascendente. Dito de outra maneira: a destruição de toda espécie de reatividade seria condicionada pela afirmação de uma vida plena. A destruição, neste caso, expulsaria todo o negativo e seria consequência da sua afirmação. Somente para o fraco a negação e a destruição são primeiras e se colocam como condições para o afirmar.

A natureza afirmativa do forte, apenas indiretamente e involuntariamente, tem a ver com a destruição, com a crítica. A afirmação para o nobre é sempre primeira e o Não é apenas efeito de sua afirmação. É por isto que Nietzsche diz em *Além do bem e do mal* - retomando a ideia da crítica pensada por ele como criação - que filósofos do futuro não dispensarão o prazer em dizer Não¹¹ e também em serem críticos, mas esta não seria a

⁸ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 370.

⁹ Sobre este ponto, Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, afirma: “Para ele, são necessárias duas negações para fazer uma afirmação, isto é, uma aparência de afirmação, um fantasma de afirmação. (Assim, o ressentimento precisa de suas duas premissas negativas para concluir a pretensa positividade de sua consequência. Ou o ideal ascético precisa do ressentimento e da má consciência como de duas premissas negativas para concluir sua pretensa positividade do divino. Ou a atividade genérica do homem precisa duas vezes do negativo para concluir a pretensa positividade das reapropriações)” (DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 228).

¹⁰ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Por que sou um destino”, § 4.

¹¹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 210.

principal tarefa deles. Eles seriam antes de tudo criadores, pois a tarefa do filósofo “exige que ele crie valores.”¹²

Talvez então a tarefa de transvaloração de todos os valores seja fruto de sua tarefa do exercício de sua genealogia, da tomada da filosofia como uma sintomatologia. Nietzsche, quando assume uma potência de médico da civilização, enxerga o mundo moderno como um mundo extremamente doente. Mas, como médico da civilização, Nietzsche teria receitado um remédio para a cura do mundo moderno? A resposta é negativa. Ele se recusava a pensar em termos de “reforma” rumo a uma melhora da humanidade. Acontece que os valores modernos não poderiam ser melhorados, pois o valor deles estava comprometido com o tipo de vida que os teria criado. A estratégia de Nietzsche é, então, contestar o valor desses valores avaliando-os a partir da vida. A estes valores criados por uma vida doente dominante na modernidade

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze declara que a agressividade do forte está conectada ao negativo¹³. Mas este negativo viria apenas como conclusão e consequência de um poder de afirmar. Deleuze ainda faz uma distinção entre a agressividade do forte e o ressentimento do fraco. Para ele, Nietzsche teria se esforçado em distinguir estas duas características para realçar o abismo que existe entre elas do ponto de vista de suas naturezas e de seus funcionamentos. Se para o ressentido seria necessárias duas negações para a afirmação: “conceber um não-eu para depois se opor a este não-eu e enfim se colocar como eu”¹⁴, para o forte o negativo seria apenas conclusão da afirmação: “Eu sou bom, portanto, você é ruim”. Esta conclusão negativa seria apenas um acessório, um complemento sem grande importância.

É por isto que não podemos entender a tarefa de transvaloração de todos os valores como sendo uma dialética¹⁵, porque o papel do negativo nela seria secundário, fruto de uma afirmação. O *Não* da transvaloração só aparece como resultante de um

¹² Ibidem, § 211.

¹³ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 180.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Sobre o papel do negativo na obra de Nietzsche e a maneira pela qual não podemos confundir-lo com uma dialética, Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* escreve: “Além disso devemos perguntar: o que quer o próprio dialético? O que quer esta vontade que quer a dialética? Uma força esgotada que não tem força para afirmar sua diferença, uma força que não age mais, e sim reage às forças que a dominam; só uma força assim faz passar o elemento negativo para o primeiro plano em sua relação com o outro, ela nega tudo que ela não é e faz, desta negação, sua própria essência e o princípio de sua existência. ‘Enquanto a moral aristocrática nasce de uma triunfal afirmação de si mesma, a moral dos escravos é, desde o início, um não ao que não faz parte dela, ao que é diferente dela, ao que é seu não-eu; e o não é seu ato criador’. Por isso Nietzsche apresenta a dialética como a especulação da plebe, como a maneira de pensar do escravo: o pensamento abstrato da contradição prevalece sobre o sentimento concreto da diferença positiva, a reação sobre a ação, a vingança e o ressentimento tomam o lugar da agressividade. E, inversamente, Nietzsche mostra que o negativo no senhor é sempre um produto secundário e derivado de sua existência” (DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. p. 19).

Sim. Ora, basta retomarmos aquelas distinções entre o nobre e o escravo já apresentadas aqui. Vimos como o forte afirma a si mesmo em sua própria diferença e, em decorrência disto, aquilo que não estivesse à sua altura seria desprezado. Já o fraco, por não conseguir afirmar sua própria diferença, precisava negar o outro para então poder se afirmar. Esta forma pela qual o fraco constitui sua existência nada mais é do que uma reação à diferença quando toma a negação como forma de agir, que faz desta negação sua essência. O fraco não pode aguentar outra natureza, diferente de si, saudável e superior. Ele a nega e através dessa negação se constitui. O crime que o fraco condena no forte será, justamente, o fato deste último não ser como o fraco, não ser igual. É movido por um princípio de identidade e homogeneidade que a negação do fraco é determinada. Ele precisa de uma diferença, mas para lamentar que exista. O fraco, sem dúvida, está assentado sob a forma: “eu sou bom porque sou diferente de você”. Mas isso significa, também, dizer: “você é ruim porque é diferente de mim”. A constatação da diferença está, sempre, a serviço de um descontentamento. Para o fraco, e nisso consiste sua fraqueza, as coisas poderiam ser de outro modo. O forte, digamos assim, poderia ser igual ao fraco. Poderia não ser diferente.

Nota-se, de outra maneira, que a negação do forte necessita da sustentação radical de uma heterogeneidade irreduzível, de uma diferença que não pode ser apagada. É uma diferença que não é uma oposição. E, sobretudo, é uma diferença que não está sendo pejorativada em nome de uma igualdade. O forte não deseja que o fraco seja igual a ele. A diferença, assim, deve permanecer, como uma distância e como fruto de um desprezo.

É toda essa necessidade do fraco de negar algo para afirmar algo que faz com que a dialética seja o próprio ponto de vista do escravo e, como diz Nietzsche, ela serviria à “plebe” como uma arma do fraco. É neste sentido que vai afirmar em *Ecce homo* que a dialética é um sintoma de decadência¹⁶. Transvalorar é uma atividade oposta a uma dialética, pois a negação não ativa nenhum movimento. É, no máximo, efeito de um Sim transbordante, “dionisiaco”. Uma destruição não dialética, uma negação não opositiva e ressentida é o que encontramos no ato de transvalorar.

Mas *quem* e o que o forte agride? Qual seria seu grande inimigo? Para Nietzsche, o forte só faz guerra a algo grandioso, aquilo que ele despreza não precisaria ser atacado. É assim que Nietzsche justifica seu ataque ao cristianismo e à moral decadente e não aos cristãos e aos indivíduos fracos.

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Por que sou tão sábio”, § 1.

Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte dos meus instintos. Poder ser inimigo, ser inimigo - isso pressupõe talvez uma natureza forte de qualquer modo, é em todo caso condição de uma natureza forte. Ela necessita de resistências, *portanto* busca a resistência: o *pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza. [...] A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo.¹⁷

O ataque que Nietzsche prepara através de sua filosofia não pretende atingir pessoas, mas sim o que ele chama de “causas vitoriosas”¹⁸. Sendo assim, o que venceu? Para falar das “causas vitoriosas” de que Nietzsche foi inimigo e se colocou como adversário, utilizaremos algumas proposições presentes na terceira consideração intempestiva: *Schopenhauer educador*, na medida em que podemos extrair deste texto um verdadeiro diagnóstico da filosofia e de quem ou o quê ela deve atingir.

Para nós, a principal problemática que envolve este texto é a relação da educação com a filosofia e o Estado. A concepção acerca da educação está, neste escrito, em relação direta com a ideia de formação de si. Esta ideia apresentada por Nietzsche é oposta à concepção de educação que vence na modernidade. Se na modernidade a educação é pensada majoritariamente como etapa pela qual o indivíduo passa rapidamente para logo ganhar dinheiro ou para fins de erudição, a educação proposta por Nietzsche seria um processo singularizante de constituição de si mesmo, buscando extirpar aquilo que ensinaram como sendo valioso e descobrindo um novo ciclo de deveres - tarefa somente conquistada com a solidão.

Nietzsche teria enxergado em Schopenhauer a figura do educador com quem se pode aprender a ser solitário, uma vez que ele nos educa contra seu tempo¹⁹. Em sua visão, o grande homem seria o verdadeiro filho de seu tempo, no entanto, ele sofreria as mazelas de seu tempo de maneira mais intensa do que os homens medíocres. E, por sentir estas mazelas, ele combateria seu tempo. Alguns poderiam dizer que é um verdadeiro absurdo este homem combater seu próprio tempo já que ele pode voltar-se contra si mesmo. Na verdade, conclui, o que este homem combate seria justamente aquilo que o impede de ser grande, de ser livre²⁰.

Ora, esta falta de liberdade teria afetado também a filosofia. Nietzsche considera que é no momento que a filosofia se atrela ao Estado que ela perde sua liberdade e

¹⁷ Ibidem, § 7.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, *Schopenhauer educador*, § 4.

²⁰ Ibidem, § 3.

também toda a sua potência. Em sua visão, o Estado moderno teria sido o grande incentivador da filosofia, mas de que maneira teria ocorrido este fomento?

Assim considera, também, que o incentivo dado à filosofia pelo Estado se deu de maneira limitadora, pois consistiu em permitir que apenas um certo número de homens vivesse de filosofia ao fazer dela seu ganha-pão. A estratégia do Estado estaria em vincular-se ao maior número de filósofos possíveis para transmitir o paradigma de que a filosofia estaria ao seu lado. Trazer os filósofos para o seu lado seria uma forma de se valer destas filosofias e afastar o medo inspirado pelas filosofias ainda não capturadas pelo Estado.

Para Nietzsche, o momento em que a filosofia se atrela ao Estado é o momento de perda de liberdade. Em primeiro lugar, porque seria o Estado o responsável por selecionar e determinar quem são os filósofos “bons” e os filósofos “maus” ao encarregar apenas os “bons” para lotar os quadros da universidade para suprirem suas disciplinas acadêmicas. Em segundo lugar, o Estado obrigaria a permanência do filósofo em um lugar determinado ao fixar sua atividade de instrução diária, forçando-o a um movimento de repetição próprio das aulas, em que a criação seria constantemente sufocada. Por último, a filosofia nas grades universitárias se transformaria apenas em história da filosofia servindo principalmente como ferramenta de erudição.

Toda esta adequação da filosofia ao Estado teria representado para Nietzsche uma verdadeira domesticação. O momento em que a filosofia serve ao Estado e à opinião pública é o momento mais vergonhoso de sua história porque ela se torna uma “coisa ridícula”²¹ quando deveria ser uma “coisa terrível”²². Nietzsche desenvolve a ideia de que o caráter terrível da filosofia deveria vir de pensamentos perigosos, criados para afligir. É por isto que ele afirma que seria preciso escrever como epitáfio na tumba da filosofia universitária: “Ela não afligiu ninguém”²³.

Interessante ressaltar a mediação ou, talvez, o papel fundamental da educação para efetuar esta domesticação, esta subordinação da filosofia ao Estado. Por quê? A educação aparece aí como o âmbito, por excelência, de produção daqueles que irão viver em uma certa sociedade. A educação é o processo em que se deverá permitir ou não certificar aqueles que estão de acordo com os valores de tal sociedade. A tarefa, assim, da filosofia, consistiria em reproduzir os valores estabelecidos. E, talvez, até mais: regimentá-los, fundamentá-los, propagandear-los, defendê-los, no ato mesmo em que os reproduz.

²¹ *Ibidem*, § 8.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

Eis porque isto parece, aos olhos de Nietzsche, algo tão empobrecedor. Como a potência da filosofia de criação de novos valores poderia se efetuar em uma tal situação? A filosofia jamais, como ressaltará Deleuze, deve servir ao seu tempo, aos valores estabelecidos e, muito menos, à reprodução destes. É na recusa desta reprodução, na negação destes valores, negação derivada da visão e da criação de novos valores, que Deleuze escrevia:

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, porque a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a qualquer poder estabelecido. A filosofia serve para afligir. A filosofia que não aflige ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Serve para atacar o disparate, faz do disparate qualquer coisa de vergonhoso. Tem apenas um único uso: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. [...] Fazer, finalmente, do pensamento qualquer coisa de agressivo, de ativo e de afirmativo.²⁴

A agressividade da filosofia para Deleuze estaria ligada à capacidade que ela possui de denunciar todas as mistificações, sempre se colocando contra seu tempo, criando conceitos que não são nem eternos, nem históricos, mas sempre intempestivos e inatuais. Foi também pensando neste caráter necessariamente intempestivo do filósofo que Nietzsche afirmou a importância de afastar-se das influências de seu tempo.

Mas como conquistar a liberdade tão desejada por Nietzsche, como promover uma autoformação que não passaria pelo Estado e suas obrigações? Para ele, as condições necessárias ao ressurgimento do filósofo em seu estado mais potente estariam na “liberdade viril do caráter, conhecimento precoce dos homens, educação que não visa a formação do erudito, ausência de qualquer estreiteza patriótica, de qualquer obrigação de ganhar seu pão e de obediência ao Estado”²⁵.

Podemos dizer então que Nietzsche pensa a filosofia, para falar em um termo deleuze-guattariano, como uma máquina de guerra. Eles mesmos chegam até a estabelecer esta relação a partir da colocação de uma questão relevante: não seria risível falar em uma agressividade da filosofia, do pensamento?

De certa maneira, poderia dizer-se que isto não tem muita importância, e que a gravidade do pensamento sempre foi risível. Porém, ela só pede isso: que não seja levada a sério, visto que, dessa maneira, seu atrelamento pode tanto melhor pensar por nós, e continuar engendrando novos funcionários; e quanto menos as pessoas levarem a sério o pensamento, tanto mais pensarão conforme o que quer um Estado.²⁶

²⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 159.

²⁵ NIETZSCHE, F. *Schopenhauer educador*, § 8.

²⁶ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*, volume 5, p. 46.

E, continuam Deleuze e Guattari, não é o âmbito privado que se opõe ao Estado. Não é o recolhimento na individualidade que sustentará algo distinto da sociedade. O professor, o funcionário público, não será destruído em favor de um pensador privado. Pois, certamente, tratam-se de alternativas complementares. A formação de si, a autoformação, a prática da solidão, não deve ser entendida como a reclusão, o isolamento. Ao contrário é ela que está conectada, e só pode ela estar, com uma infinidade de elementos, entidades, forças e, sobretudo, valores, que instalam novas possibilidades de vida. É essa filosofia que

entra em choque com contra-pensamentos, cujos atos são violentos, cujas aparições são descontínuas, cuja existência através da história é móvel. São os atos de um "pensador privado", por oposição ao professor público: Kierkegaard, Nietzsche, ou mesmo Chestov... Onde quer que habitem, é a estepe ou o deserto. Eles destroem as imagens. Talvez o *Schopenhauer educador* de Nietzsche seja a maior crítica que se tenha feito contra a imagem do pensamento, e sua relação com o Estado. Todavia, "pensador privado" não é uma expressão satisfatória, visto que valoriza uma interioridade, quando se trata de um pensamento do fora. Colocar o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora, em suma, fazer do pensamento uma máquina de guerra, é um empreendimento estranho cujos procedimentos precisos pode-se estudar em Nietzsche (o aforismo, por exemplo, é muito diferente da máxima, pois uma máxima, na república das letras, é como um ato orgânico de Estado ou um juízo soberano, mas um aforismo sempre espera seu sentido de uma nova força exterior, de uma última força que deve conquistá-lo ou subjugá-lo, utilizá-lo). Há também uma outra razão pela qual "pensador privado" não é uma boa expressão: pois, se é verdade que esse contra-pensamento dá testemunho de uma solidão absoluta, é uma solidão extremamente povoada, como o próprio deserto, uma solidão que já se enlaça a um povo por vir, que invoca e espera esse povo, que só existe graças a ele, mesmo se ele ainda falta... Todo pensamento é já uma tribo, o contrário de um Estado [...] a forma de exterioridade do pensamento — a força sempre exterior a si ou a última força, a enésima potência — não é de modo algum uma outra imagem que se oporia à imagem inspirada no aparelho de Estado. Ao contrário, é a força que destrói a imagem e suas cópias, o modelo e suas reproduções, toda possibilidade de subordinar o pensamento a um modelo do Verdadeiro, do Justo ou do Direito (o verdadeiro cartesiano, o justo kantiano, o direito hegeliano, etc).²⁷

É nessa direção que o material explosivo da filosofia representa um verdadeiro perigo para os valores estabelecidos e tudo que até então foi estimado. A tarefa de transvaloração de todos valores, a partir de seu *pathos* agressivo, se dirige contra o que se estabeleceu como sendo filosofia. Poderíamos dizer, talvez, que ela é uma tarefa que se dirige contra a própria filosofia. A tarefa de transvaloração rompe com a filosofia atrelada ao Estado, à moral ou à religião judaico-cristã. Daí compreende-se a distância de Nietzsche daquilo que se considera ser “filósofo” - até mesmo Kant e Schopenhauer são colocados ao lado dos “ruminantes acadêmicos”. Em *Ecce homo*, por isso,

²⁷ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*, volume 5, p. 46-47.

Nietzsche admite que não é de Schopenhauer, mas de Nietzsche como educador, que o texto trata.

De que modo entendo o filósofo, como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo, de que modo tanto distancio meu conceito de filósofo que inclui até mesmo um Kant, para não falar dos ruminantes acadêmicos e outros professores de filosofia: sobre isso esse trabalho dá inestimável ensinamento mesmo concedendo que no fundo não é “Schopenhauer como educador”, porém seu oposto, “Nietzsche como educador” que assume a palavra.²⁸

Quando procuramos em *Schopenhauer como educador* aquilo que Nietzsche considera ser a atividade da filosofia, é porque existe aí uma ideia que está intimamente conectada à “afirmação do fluir e do destruir: o dizer sim à oposição e à guerra”, de uma transvaloração de todos os valores. É a ideia mesma de agressividade, de combate e guerra. Só assim a filosofia consegue sair de um regime vergonhoso de adestramento para reconquistar aquilo que lhe é mais valioso: a criação.

Ora, o que está em jogo na realização da transvaloração de todos os valores é a criação, não para substituir ou renovar os valores, mas a exigência de criação de novos valores que não perdessem sua capacidade de se recriar. Sobre isto, Deleuze comenta algo muito importante. Para ele, transmutar não significaria uma mera mudança de valores, mas transmutar seria, na verdade, uma mudança no elemento do qual deriva o valor dos valores.

Em *Nietzsche e filosofia*, Deleuze, na sua leitura da transvaloração nietzschiana, afirma que a grande mudança estabelecida na transvaloração de todos os valores é o elemento do qual deriva o valor dos valores. Agora, os valores não derivariam mais da negação. A negação como princípio de avaliação dos valores é subtraída, sendo a afirmação a nova qualidade da vontade de potência. Mas, pontua Deleuze, mesmo sem ser um princípio de avaliação, a negação não desaparece e sucumbe no vazio. O que acontece aí é uma *conversão do elemento na vontade de potência*: o negativo se subordina à afirmação e se torna potência de afirmar. “A negação não é mais a forma sob qual a vida conserva tudo o que é reativo nela, mas, ao contrário, o ato pelo qual ela sacrifica todas as suas formas reativas”²⁹. Por fim, determinando um novo sentido para a negação, a afirmação constitui um devir ativo como devir universal das forças. Com a negação das forças reativas, todas as forças se tornam ativas. “A subversão dos valores,

²⁸ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “As Extemporâneas”, § 3.

²⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 223.

a desvalorização dos valores reativos e a instauração de valores ativos, são operações que supõem a transmutação dos valores, a conversão do negativo em afirmação”³⁰.

Ora, se conhecíamos a vontade de potência pela negatividade, da vontade de nada, com a transvaloração haveria chegado o momento de experimentar algo que ainda não conhecemos - a chamada “alegria desconhecida”. Temos que conhecer, afirma Deleuze, “a ‘outra face’ da vontade de potência, a face desconhecida, a outra qualidade da vontade de potência, a qualidade desconhecida: a afirmação”³¹.

A afirmação não pode ser confundida com uma simples aceitação, como um sim que na verdade advém de uma incapacidade de dizer Não. Um sim em que a afirmação não passa de um carregar, um assumir. Em *Assim falou Zaratustra*, na seção “Das três metamorfoses”, o camelo representa bem o que seria essa “afirmação” que na verdade é um eterno carregar dos fardos vinda da incapacidade de dizer Não. “Todas essas coisas mais que pesadas o espírito resistente toma sobre si: semelhante ao camelo que rumo carregado para o deserto, assim rumo ele para o seu deserto.”³²

Então, afirmar não é carregar, não é assumir fardos, resignar-se. Ao contrário, afirmar é “liberar e descarregar o que vive”. Afirmar não é assumir os valores dominantes que sobrecarregam a vida. Afirmar é criar novos valores conectados a uma vida alegre e ativa.

Escrevendo com bombas

A tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que faz o Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra — a conjuração do dia da decisão.³³

Ainda que Nietzsche considere a segunda metade da sua obra como a realização da tarefa de transvaloração - a parte que diz Não – ela só pôde ser realizada depois do Sim que ele teria construído nos livros anteriores, isto é, até *Além do bem e do mal*. Desse modo, por mais que Nietzsche considerasse seus últimos escritos como sendo a realização mesma da transvaloração, isso só pôde assim se configurar mediante seu esforço dos anos iniciais. Mas acontece que a agressividade empregada em sua escrita foi tão bem-sucedida que, Widmann, em uma resenha para *Além do bem e do mal*, viu em sua escrita, conforme descreve Janz, “como o vagão que transportou dinamite usado

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, p. 220.

³² NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. “Das três metamorfoses”, p. 27-28.

³³ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Além do bem e do mal”, § 1.

para a construção do Túnel de São Gotardo, atravessando vales habitados por pessoas que de nada suspeitavam, e que ostentava uma bandeira negra para alertar à carga explosiva”³⁴. Sobre o modo como compreende seu estilo, Nietzsche escreve em *Ecce homo*.

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre minha *arte do estilo*. *Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. *Bom* é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no *tempo* dos signos, nos *gestos* – todas as leis do período são arte dos gestos.³⁵

Com a arte do estilo, Nietzsche compreende um trabalho estilístico da linguagem de maneira que ela possa exprimir os afetos e ultrapasse seu registro mais ordinário de comunicação. Toda questão é fazer da escrita um meio que “comunique” uma tensão interior. Se iremos aqui privilegiar a análise de um estilo agressivo na escrita de Nietzsche ligado à sua tarefa de transvaloração de todos os valores, isto não quer dizer que este seja o único estilo sustentado por ele. Como ele mesmo diz, a multiplicidade de seus estados interiores reflete na sua multifária arte do estilo. A escrita de Nietzsche se aproxima da arte, mais especificamente da música. A hipótese que gostaríamos de formular é a seguinte: a música ensina uma *finesse* no que diz respeito à hierarquia de valores, de determinações do que e como importa, cada coisa que é dita. Através do tempo, dos procedimentos rítmicos, sobretudo, é possível dominar as técnicas de composição dos afetos. Em *Além do bem e do mal*, escrevia:

Que tortura são os livros escritos em alemão para aquele que possui o *terceiro* ouvido! Como se detém contrariado junto ao lento envolver desse pântano de sons sem harmonia, de ritmos que não dançam, que entre os alemães é chamado de “livro”! E o alemão que *lê* livros! Como lê mal, de má vontade, preguiçosamente! Quantos alemães sabem, e de mesmos exigem saber, que existe *arte* em cada boa frase arte que deve ser percebida, se a frase quer ser entendida! Uma má compreensão do seu *tempo*, por exemplo: e a própria frase é mal-entendida! Não ter dúvidas quanto às sílabas ritmicamente decisivas, sentir como intencional e como atraente a quebra de uma simetria muito rigorosa, prestar ouvidos sutis e pacientes a todo *attacato*, todo *rubato*, atinar com o sentido da sequência de vogais e ditongos, e o modo rico e delicado como se podem colorir e variar de cor em sucessão: quem, entre os alemães que leem livros, estaria disposto a reconhecer tais deveres e exigências, e a escutar tamanha arte e intenção na linguagem?³⁶

³⁴ JANZ, P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, Vol. I, p. 378.

³⁵ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Por que escrevo tão bons livros”, § 4.

³⁶ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 246.

Assim, Nietzsche teria produzido um tipo de linguagem que, atravessada pela música, produz uma escrita filosófica que o permite sair daquela utilização mais banal e corriqueira da linguagem para criar verdadeiros blocos rítmicos que comunicam seu pensamento. O trabalho de Fernando Barros traz algumas considerações interessantes a este respeito. A primeira, consiste em formular que a importância da música, principalmente por conta de sua abertura para se aprender um manejo do tempo, não implica nenhuma uniformização do estilo. Ao contrário, a música é eleita como tal justamente porque oferece procedimentos de composição que guardam infinitas aberturas.

Nietzsche não pretende comunicar esse estado interno de tensão tal como um sujeito que, tomando-se a si próprio como um objeto entre outros, discorre intransitivamente sobre si mesmo, é que ele deve denegar a seu estilo procedimentos de caráter absolutamente conclusivo. Não é a escrita que, impondo homogeneidade e constância, irá reduzir e uniformizar as diversas disposições afetivas. São estas que, de diferentes modos e sob diferentes condições, irão impor o tempo de seu próprio efetivar, introduzindo, a ser assim, o múltiplo onde se estaria tentado a ver tão só o simples. E aqui intercede, com ainda mais veemência, a atenção para com os recursos musicais, já que a má compreensão destes também implica, grosso modo, um mal-entendimento respectivamente ao tempo incutido pelos próprios arranjos internos de tensão [...] Mas, se o ritmo de um pensamento caracteriza seu movimento, caberá ao *tempo* musical a tarefa de indicar sua velocidade. Indicar, pois, se o pensar posto em marcha pelos estados internos de tensão caminha, por assim dizer, num *presto*, *andante*, ou, quiçá, no compasso *lento*. Afinal, o mesmo *rubato* que, com grande liberdade rítmica, pode encurtar ou alongar sílabas, também pode, se executado sob um *tempo* demasiado rápido, literalmente, roubar o fôlego de pensamentos que requerem para si uma maior elasticidade e, por conseguinte, um andamento menos veloz.³⁷

Toda esta utilização, em Nietzsche, vai passar por dinamismos da escrita muito concretos e visíveis como, principalmente, o extraordinário regime de pontuação de seus textos. Como também escrevia Fernando Barros, incluindo um dito do próprio Nietzsche,

Mas, justamente porque de nada ajuda procurar abrigo junto à interioridade das representações difundidas pelo texto, espera-se do leitor a adoção de uma outra perspectiva frente aos movimentos de uma escrita conformada em ser tão-só linguagem de sinais. Ganha vigência, aqui, uma curiosa espécie de entrega: “*Um autor* deve sempre transmitir movimento à sua palavra. E eis aqui um leitor. Ele não percebe que eu o tenho em mira [...] Vírgulas, pontos de interrogação e de exclamação, o leitor deveria entregar seu corpo a eles e mostrar que o que está em movimento também movimenta. Ei-lo, então. Ele transformou-se inteiramente”.³⁸

³⁷ BARROS, F. M. *O pensamento musical de Nietzsche*, p. 102.

³⁸ *Ibidem*.

Se a arte do estilo de Nietzsche está destinada a comunicar um estado interior, este não deve ser entendido, pensamos, como algo homogêneo, interior a Nietzsche, que pudesse ser transmitido de modo claro e límpido ao leitor. O que quer expressar é algo que atravessa e constitui todo estado interior: a tensão própria que constitui cada estado. Eis porque é preciso dar movimento, ritmo e tempo para as palavras. O estado não pode ser comunicado como algo estático. O estado é, sempre, o estado de uma tensão, de um movimento. E essa tensão, em Nietzsche, poderia ser qualificada através das inúmeras imagens explosivas. É por isso que a estridente afirmação, presente em *Ecce Homo*, deve ser lida literalmente: “eu não sou um homem, sou dinamite”³⁹. A perspectiva humana, demasiada humana, é aquela em que supõe uma interioridade como o espaço delimitado onde habitam os sentimentos. Nietzsche, de outro modo, ao afirmar ser uma dinamite, está designando que é constituído por um conjunto de tensões, afetos e problemas em movimento. Comunicar tais tensões só pode se dar através de explosões e de bombas. Sua tarefa, sua filosofia, é aquela que destrói, que explode as rochas mais bem sedimentadas dos valores tomados como supremos. E, por outro lado, como afirmamos inúmeras vezes, tal destruição está a serviço de uma atividade de criação. A explosão, as bombas, também são efeitos luminosos que tornam claras ou, no mínimo, ajudam a vislumbrar possibilidades de vida até então tidas como inauditas. Não é a luz natural, a luz divina ou o sol, o Bem, que o filósofo enxerga ao sair da caverna. É uma luz, poderosa, indissociável da força, da tensão, de uma explosão.

Se retomarmos aqui a resenha de Widmann preparada para *Além do bem e do mal*, podemos perceber a atmosfera explosiva criada por Nietzsche e o impacto que ele causou em alguns de seus leitores. Já no título de sua resenha “O perigoso livro de Nietzsche”, encontramos o sentimento de Widmann diante deste escrito. Sua resenha começa com uma visão aterrorizante, que aproxima a filosofia de Nietzsche a uma carga explosiva, a um estoque de dinamite.

Aqueles estoques de dinamite usados para a construção do túnel de São Gotardo apresentavam etiqueta negra de advertência, que apontava para o perigo de morte. É exclusivamente neste sentido que falamos do novo livro do filósofo Nietzsche como *livro perigoso*. Com essa designação não pretendemos expressar nenhum tipo de censura contra o autor e sua obra, tampouco quanto aquela etiqueta negra pretendia repreender os explosivos. Muito menos pretendemos, com nossa referência à explosividade do livro, entregar o pensamento solitário aos corvos dos púlpitos e altares. A dinamite espiritual, tanto quanto material, pode servir a uma obra muito útil; não é necessário dizer com toda clareza: Aqui há dinamite. Este propósito do título que demos à nossa crítica do novo livro de Friedrich Nietzsche.⁴⁰

³⁹ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Por que sou um destino”, § 1.

⁴⁰ JANZ, P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, Vol. III, p. 193.

Widmann, ao criar esta imagem de *Além do bem e do mal* como um livro perigoso, explosivo, não queria, como ele diz, censurar seu autor. A indicação de que ali haveria dinamite não busca afastar os possíveis leitores. A advertência traz uma constatação das consequências trazidas pelo pensamento de Nietzsche. Não haveria a possibilidade de ler tal escrito e não sentir o abalo causado pelas dinamites lançadas sobre o solo da filosofia, da cultura ocidental e, em última instância, sobre sua própria existência. O perigo do livro, sua face mais maldosa, é que ele destrói tudo aquilo que se confiou até então nas bases das valorações, da oposição de valores metafísicos. Seu título já indica: *Além do bem e do mal*. Isto pode ser muito perigoso, mas, como aposta Widmann, pode ser muito “útil”, libertador. Toda obra, toda construção, toda criação carregam consigo um estoque de dinamite e Nietzsche soube imprimir isto em seus escritos de maneira inteiramente positiva.

Koselitz, um de seus colaboradores, também teria visto na obra de Nietzsche uma grandeza explosiva. E o incentivava a torná-la ainda mais explícita. Koselitz, quando recebeu as primeiras folhas para a correção daquilo que seria o *Crepúsculo dos ídolos*, fez uma objeção quanto ao título que Nietzsche até então pretendia dar àquela obra: Ócio de um psicólogo.

O título [...] me parece, quando imagino o efeito que terá sobre as pessoas, um tanto inofensivo: você transportou sua artilharia para o topo das mais altas montanhas, possui canhões jamais vistos e precisas apenas disparar cegamente para espalhar terror por toda parte. Os passos de um gigante não podem ser chamados de ócio.⁴¹

Peter Gast, ao receber as primeiras provas para correção, também identificou o título, até então pensado, como “muito desprezioso” se considerarmos o conteúdo belicoso que aquele escrito carregava. Ele sugere na carta de 20 de setembro de 1888 um novo título que, inclusive, foi atendido por Nietzsche. O título seria uma paródia de *Gotterdammerung* (“Crepúsculo dos deuses”), dado por Wagner a uma de suas óperas⁴². Nietzsche, na carta de 27 de setembro de 1888, responde a Peter Gast.

Caro amigo,
[...] Quanto ao título, sua benéfica objeção veio ao encontro do que eu mesmo pensava: por fim achei, entre as palavras do prólogo, a formulação que talvez também lhe satisfaça. Tenho de simplesmente aceitar o que você me diz sobre a “grande artilharia”, enquanto preparo o primeiro livro da *Transvaloração*. Ele realmente chega a horríveis detonações: não creio que em toda a literatura se ache, em matéria de som orquestral

⁴¹ Ibidem, p. 471.

⁴² Nota de Paulo César de Souza das cartas sobre o *Crepúsculo dos ídolos*, p. 136.

(incluindo troar de canhões), uma contrapartida a esse primeiro livro. - O novo título (que acarreta ligeiras mudanças em três ou quatro lugares) deve ser:

Crepúsculo dos ídolos

Ou:

Como se filósofa com o martelo

De

F.N⁴³

Mais tarde, em *Ecce homo*, Nietzsche afirmou ser este escrito de tão poucas páginas comparável a um demônio que ri - tamanha sua fatalidade e alegria. Ali, acrescenta, “nada existe de mais substancial, mais independente, mais demolidor – de mais malvado”⁴⁴. É possível identificar uma valorização, por parte do autor, do conteúdo explosivo de seus livros que não se limita ao *Crepúsculo dos ídolos*. Em uma carta a Peter Gast, ele diz que “*Ecce Homo* excede de tal maneira o conceito de literatura que mesmo na natureza, para dizer sinceramente, falta comparação: ele faz explodir a história da humanidade em duas - superlativo supremo da dinamite”⁴⁵.

O que acontece em *Ecce homo* é que, para além de um estilo direto e agressivo que percorre o texto, o conceito mesmo de literatura é explodido. Nietzsche explode o gênero da autobiografia. Ele deforma a autobiografia – e todos os clichês que ela supõe, como, por exemplo, aquele de um indivíduo que conta a história do seu eu. De todo modo, para além da agressividade como estilo, com a qual se alia para comunicar sua transvaloração, a agressividade também expressa uma postura, um modo de ser de todo grande filósofo, de tal forma que o próprio Nietzsche afirma: “De que modo entendo o filósofo, como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo”⁴⁶. Como vimos, a partir da leitura da terceira consideração intempestiva: *Schopenhauer como educador*, a potência da filosofia pode ser medida a partir de sua capacidade de agredir, afligir, isto é, também dinamitar, explodir, incendiar...

Que um americano lhes diga o que vem a significar um grande pensador que chega à terra como um novo centro de terríveis forças: “Atentais”, diz Emerson, “quando o grande Deus deixa vir um pensador sobre o nosso planeta. Todas as coisas, então, encontram-se em risco. É como quando um incêndio assola uma grande cidade e ninguém mais sabe o que é seguro ou onde ele terá fim. Não há nada na ciência que amanhã não possa sofrer uma inversão, não há nenhuma reputação literária, nem as assim chamadas celebridades eternas; [...]”⁴⁷

⁴³ Cartas sobre *Crepúsculo dos ídolos*. In. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 137.

⁴⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “*Crepúsculo dos ídolos*”, § 1.

⁴⁵ JANZ.C, P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, Vol. II, p. 391.

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “*As extemporâneas*”, § 3.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Schopenhauer educador*, § 8.

A agressividade é vista por Nietzsche como uma característica tipológica do forte. Mais uma vez, é preciso lembrar: enquanto o fraco faz a agressividade retornar contra ele mesmo, o forte a libera, e faz dela uma afirmação de força e de vida. Neste sentido, Sarah Kofman, em *Explosion I*, diz que a guerra para o forte é uma necessidade na medida em que precisa reunir e superar as resistências: quanto maiores seus obstáculos, maior o seu triunfo, mais ele pode afirmar e sentir sua força na vitória. Segundo Kofman: “É por isto que o forte busca a resistência. Guiado novamente pela segurança de seus instintos, Nietzsche pode então anunciar esta lei tipológica: o *pathos* da agressividade é inerente ao forte como aquele da vingança ou do rancor é ao fraco.”⁴⁸

A figura do filósofo belicoso, a que Nietzsche se identifica, busca cada vez mais problemas que exigem um enfrentamento com os valores estabelecidos. A grandeza do filósofo está na sua capacidade de duelar com seus inimigos, de provocar o embate, a guerra.

Percebe-se que o afeto agressivo presente na escrita de Nietzsche não traz para sua obra nenhuma negatividade, nenhum pessimismo banalmente entendidos. Daí sua insistência em se colocar como um mensageiro alegre. Podemos dizer que o linguajar corrosivo por ele utilizado, enquanto recurso artístico, realiza uma nova maneira de estabelecer a crítica. É pelo viés da agressividade que se coloca um problema que o força a compor um pensamento que escapa dos clichês da própria filosofia que tende a criticar pela refutação. O estilo agressivo ao qual Nietzsche se alia dá conta deste embate sem que, com isso, ele tenha que entrar no jogo de disputa previamente estabelecido.

Os grandes homens, como as grandes épocas, são materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas a eles – que por um longo período não tenha havido explosão. Se a tensão no interior da massa se tornou grande demais, o estímulo mais casual basta para trazer ao mundo o “gênio”, o ato, o “grande destino”. Que importa então o ambiente, a época, o “espírito da época”, a “opinião pública”? [...] A relação entre o gênio e sua época é como entre aquela entre o forte e fraco, ou velho e jovem: a época sempre é relativamente muito mais jovem, mais tênue, mais imatura, insegura, infantil.⁴⁹

Sobre a relação entre pensamento e destruição, Michel Foucault, ao falar sobre o seu trabalho, diz se identificar como um pirotécnico, como aquele que fabrica algo para a destruição, para a guerra. Não pelo simples fato de destruir, mas porque enxerga a necessidade de fazer passar algo que os muros impedem de seguir. Foucault acrescenta

⁴⁸ KOFMAN, S. *Explosion I*, p. 48.

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 44.

que para ser pirotécnico, há de ser inicialmente geólogo: olhar o terreno, as dobras, as falhas, observar as edificações a maneira na qual foram plantadas e também saber tatear, experimentar.

Eu me interesso muito pelo trabalho que os historiadores fazem, mas quero fazer outro. [...] O que eu faço não é absolutamente uma filosofia. E também não é uma ciência cujas justificativas ou demonstrações temos o direito de exigir-lhe. Eu sou um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição. Não sou a favor da destruição, mas sou a favor de que se possa passar, de que se possa avançar, de que se possa fazer caírem os muros. Um pirotécnico é inicialmente um geólogo. Ele olha as camadas do terreno, as dobras, as falhas. O que é fácil cavar? O que vai resistir? Observa de que maneira as fortalezas estão implantadas. Perscruta os relevos que podem ser utilizados para esconder-se ou lançar-se de assalto. Uma vez tudo isto bem delimitado, resta o experimental, o tatear. Envia-se informes de reconhecimento, alocam-se vigias, mandam-se fazer relatórios. Defini-se, em seguida, a tática que será empregada.⁵⁰

Em outro ponto da entrevista, o entrevistador, Roger Pol-Droit, o questiona “Você realmente imaginou seu livro como uma bomba?” E a resposta não poderia ser mais encantadora: “Absolutamente! Eu imaginei este livro como uma espécie de sopro verdadeiramente material, e eu continuo o imaginando deste modo, uma espécie de sopro que faz explodir portas e janelas... Meu sonho seria que fosse um explosivo eficaz com uma bomba e alegre como fogos de artifício”⁵¹. Não poderíamos formular com mais precisão aquilo que queremos dizer acerca de Nietzsche: a eficácia de uma bomba e a alegria de fogos de artifício. Foucault, ao reforçar a dimensão alegre que a destruição carrega, se aproxima do gesto de Nietzsche quando se coloca como um mensageiro alegre mesmo quando anuncia sua tarefa de transvaloração de todos valores e todas as consequências a ela atreladas. E nenhuma passagem, talvez, possa ter um valor mais expressivo em relação a isso do que esta, de *Ecce Homo*, em que Nietzsche afirma:

Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo — de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite [...] Transvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem decente, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios... Eu fui o primeiro a descobrir a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira — ao cheirar... Meu gênio está nas narinas... Eu contradigo como nunca foi contradito, e sou contudo o oposto de um espírito negador. Eu sou um mensageiro alegre, como nunca houve, eu

⁵⁰ FOUCAULT, M. Eu sou um pirotécnico: sobre o método e a trajetória de Michel Foucault. In: POL-DROIT, Roger *Michel Foucault: entrevistas*, p. 69.

⁵¹ *Ibidem*.

conheço tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças. Com tudo isso sou necessariamente também o homem da fatalidade. Pois quando a verdade sair em luta contra a mentira de milênios, teremos comoções, um espasmo de terremotos, um deslocamento de montes e vales como jamais foi sonhado.⁵²

A dinamite lançada por Nietzsche em estratos endurecidos por milênios, que pareciam inabaláveis, é, enfim, estremecido, rachado. É como se a Terra abrisse para novas forças que não podiam vir à tona, por um lado, e inteiramente novas, por outro. O que vai passar? O que, em certo sentido, já passou e continua a passar? Como fazer para passar novamente? Como fazer para que a abertura não se feche novamente? É justamente o eterno aquilo capaz de, vindo das profundezas dos montes e vales deslocados, dos buracos deixados pelos terremotos, das desestratificações dos mais duros solos, manter a abertura, os buracos, para novas forças. É o eterno retorno, como escrevia Nietzsche, “o mais abismal pensamento”⁵³.

Referências bibliográficas

- BARROS, F.M. *O pensamento musical de Nietzsche*. Perspectiva, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Antônio M. Magalhães. Rés Editora, 2001.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 1996. vol.5.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia, vol. I, II e III*. Tradução de Markus A. Hediger. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- KOFMAN, Sarah. *Explosion I. De l'« Ecce Homo » de Nietzsche*. Éditions Galillée, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Eu sou um pirotécnico: sobre o método e a trajetória de Michel Foucault*. In: POL-DROIT, Roger (Ed.) Michel Foucault: entrevistas. São Paulo: Graal Ed., 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

⁵² NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Por que sou um destino”, § 1.

⁵³ Ibidem, “Assim falou Zarathustra”, § 6.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das letras, 2003.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Terceira Consideração intempestiva: Schopenhauer educador*. In. *Escritos sobre educação*; tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2003.

Recebido em 14/06/2022

Aprovado em 03/02/2023

Nosso enredamento nas “armadilhas da linguagem”: notas sobre o papel da linguagem na crítica nietzschiana da subjetividade

Vinicius Souza de Paulo ¹

Resumo: O presente artigo analisa a crítica de Nietzsche da subjetividade e sua relação com o problema da linguagem, tal como ela se desenvolve na última fase da obra nietzschiana, buscando demonstrar que a linguagem possui um papel crucial no entendimento da crítica da subjetividade, da consciência, de uma noção fixa metafísica do sujeito moderno, buscando apontar, de maneira breve, a forma como tal projeto se articula com o legado aberto pela crítica da razão de Immanuel Kant, que em Nietzsche se dá, de maneira particular, intermediado pela filosofia de Arthur Schopenhauer.

Palavras-chaves: Subjetividade; Linguagem; Perspectivismo.

Our entanglement in the “snares of language”: notes on the role of language in the Nietzschean critique of subjectivity

Abstract: This article analyzes Nietzsche’s critique of subjectivity and its relation to the problem of language, as it develops in the last phase of Nietzsche’s work, seeking to demonstrate that language plays a crucial role in understanding the critique of subjectivity, of consciousness, of a fixed metaphysics notion of the modern subject, briefly pointing out the way in which this project is articulated with the legacy opened by the critique of reason by Immanuel Kant, which in Nietzsche takes place, in a particular way, mediated by the philosophy of Arthur Schopenhauer.

Key-words: Subjectivity; Language; Perspectivism.

1. Introdução

O estatuto da interpretação no *corpus* da pesquisa nietzschiana hoje é um terreno muito bem explorado, seja em seus desdobramentos em relação a doutrina da *vontade de poder* (*Wille zur Macht*), como atesta de maneira capital, por exemplo, a obra de Wolfgang Müller-Lauter, em particular, “Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia”², quanto em sua relação crítica e fundamental com a verdade, tal como aponta, por exemplo, o célebre artigo de Grünter Abel, “Verdade e

¹ Doutorando em filosofia na área de Subjetividade, arte e cultura no programa de pós-graduação da Escola de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH/UNIFESP). E-mail: vinicius.beatrix@gmail.com.

² MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

interpretação”, que discorre sobre a reformulação do problema da verdade na filosofia de Nietzsche, que se situa para além da dicotomia entre essencialismo e relativismo, em que “não é mais a interpretação que depende da verdade, mas antes é a verdade que depende da interpretação”³.

Afirmando um processo contrário a uma “essência” universal da verdade, a uma ânsia metafísica de fixar “a” verdade “em si” das coisas, Nietzsche enfatiza, em um célebre fragmento póstumo do final de 1886, primavera de 1887 (7[60]), que: “não há nenhum fato, há apenas interpretações”⁴, por conseguinte, não há um “sentido por detrás”, mas sim “infinitos sentidos”.⁵ Sobre esta sentença, Marco Casanova afirma que “tudo é fundamentalmente interpretação e não há concomitantemente nada dado para além de cada empreendimento de uma determinada interpretação”⁶. Neste plano, o estatuto da interpretação acaba por colocar em questão, conseqüentemente, também a noção de sujeito, estabelece-se assim uma crítica da subjetividade no interior da noção de interpretação. Isto é ressaltado pelo próprio Nietzsche em diversos trechos centrais de suas obras, bem como nas anotações póstumas e esse processo caminha à par com os desdobramentos da linguagem em sua filosofia, principalmente nos escritos da chamada última fase do pensamento nietzschiano.

É sobre essa relação, a saber, a crítica do sujeito, no interior da noção de interpretação, com a questão da linguagem que o presente texto pretende se desenvolver, buscando demonstrar como Nietzsche relaciona a questão da linguagem, na última fase de sua obra, com a subjetividade, apontando, de maneira breve, a forma como tal projeto se articula com o legado aberto pela crítica da razão de Immanuel Kant, que em Nietzsche se dá, de maneira particular, intermediado pela filosofia de Arthur Schopenhauer.

2. A crítica da subjetividade

A questão da subjetividade é indissociável do problema da linguagem para Nietzsche, como enfatiza João Constâncio:

³ ABEL, G. “Verdade e Interpretação”. In: *Cadernos Nietzsche*. n.12, 2002, pp.15-32. p. 20.

⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: Volume VI*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 262.

⁵ *Ibidem*. p. 263.

⁶ CASA NOVA, M. A. “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”. In: *Cadernos Nietzsche*. n.10, 2001, pp. 27-47. p. 31.

A primeira abordagem pessoal da questão sobre a natureza da consciência – o “problema da subjetividade” como uma questão teórica sobre o “sujeito” da auto-observação ou introspecção, bem como sobre o mundo externo como o “objeto” desse conhecimento do sujeito – é, conseqüentemente, apenas um desenvolvimento moderno de nosso enredamento nas “armadilhas da linguagem”.⁷

Este movimento aparece em diversos momentos da obra nietzschiana, sobretudo, nos fragmentos póstumos de preparação para as obras publicadas. No fragmento póstumo de maio, julho de 1885 (35[35]) é possível ler:

O que me distingue da maneira mais fundamental possível dos metafísicos é: não concedo a eles de modo algum o fato de que é o “eu” que pensa: ao contrário, considero o próprio eu como uma construção do pensamento, do mesmo nível que a “matéria-prima”, a “coisa”, a “substância”, o “indivíduo”, a “meta”, o “número”.⁸

Também no fragmento 36[26], do mesmo período, tal ideia é reforçada: “‘Sujeito’, ‘objeto’, ‘predicado’ – essas cisões são feitas e são agora jogadas sobre todos os fatos aparentes como esquemas. A falsa observação fundamental é que eu acredito que sou eu que faço algo, que sofro algo, que ‘tenho’ algo, que ‘tenho’ uma ‘propriedade’”⁹. Em trechos como esses, Nietzsche está colocando em xeque não só a noção básica de um sujeito, mas a própria natureza da consciência, como o cerne do problema da subjetividade, do tomar consciência de si, de toda introspecção.

Tem-se aqui, portanto, uma radical crítica da própria noção de sujeito, entretanto, não se trata de uma crítica que se inicia com a filosofia nietzschiana propriamente, tal movimento surge de maneira fundamental mediante o projeto kantiano de crítica da razão pura, tal como salienta Paul Katsafanas, para o qual, sobre o problema do sujeito, do autoconhecimento, “as diferenças entre Kant e Nietzsche nesses pontos são mais uma questão de grau do que de tipo”¹⁰. Essa relação com a crítica kantiana, sob o ponto de vista do sujeito, se vê intermediada pela filosofia de Schopenhauer, este também herdeiro da crítica kantiana.

⁷ CONSTÂNCIO, J. “Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject”. In. CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J.; RYAN, B. (Org.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. p. 283. Tradução nossa.

⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 487.

⁹ Ibidem. p. 521.

¹⁰ KATSAFANAS, P. “Kant and Nietzsche on Self-Knowledge”. In. CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J.; RYAN, B. (Org.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. p. 110. Tradução nossa.

Essa aproximação é salientada pelo próprio Nietzsche, por exemplo, em uma sessão de *Além do bem e do mal*, a 16, em que ele se coloca contra a crença na existência de “certezas imediatas” e como exemplo dessas “certezas” estão o “eu penso”, em uma alusão direta a Descartes, e a “superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação”.¹¹ No centro do argumento encontra-se o que Nietzsche ironiza como uma “*contradictio in adjecto*”, uma contradição no adjetivo, é por isso que devemos “nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!”¹². Esse recorte anuncia um projeto que, além da superação de um pensar metafísico, pretende colocar em xeque o fundamento último de identificação que sustenta até então a epistemologia vigente, a saber, o sujeito como mediador do saber:

se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar.¹³

Na sequência, na sessão 17 da mesma obra Nietzsche reitera sua crítica afirmando que é um “*falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”¹⁴. A crítica do sujeito em Nietzsche, portanto, não visa extinguir a posição do sujeito no processo do saber, mas sim denunciar sua opacidade, seu caráter ilusório, posto então como uma “*ficção regulativa*”, tal como expresso no fragmento póstumo de maio, julho de 1885 (35[35]), anteriormente mencionado, “com cujo auxílio uma espécie de constância, conseqüentemente de ‘cognoscibilidade’ é inserida, *é imaginada como presente em um mundo do devir*”¹⁵; tal ficção é uma “fé na gramática, no sujeito linguístico, no objeto, nas palavras de ação”¹⁶. Ainda no final do mesmo fragmento Nietzsche reitera a questão da falsidade: “Por mais habitual e imprescindível que possa ser agora aquela ficção, isto não prova nada contra o seu ser imaginado: algo pode ser

¹¹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 20-21.

¹² *Ibidem*. p. 21.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 487.

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Op. Cit.*, p. 487.

uma condição vital e, *apesar disso, ser falso*¹⁷. Contudo, tal juízo é ainda assim indispensável, e o é não só pelo papel de conservar e cultivar a espécie, mas pela própria função da linguagem na formação da subjetividade; o foco aqui é a constatação do problema em torno do critério de verdade e a afirmação da superficialidade de qualquer juízo, sendo sempre posto já como uma redução semântica conceitual de orientação.

Este argumento, que está na base da crítica de Nietzsche da consciência, já se encontra inicialmente também em Arthur Schopenhauer, uma referência direta e central para Nietzsche, para quem a consciência é um mero espelho da “Vontade”, uma superfície. Com efeito, torna-se ainda mais significativo a herança dessa problemática legada pela filosofia de Schopenhauer (inaugurada por Kant), sobre a qual Nietzsche se confronta diretamente, tal como afirma João Constâncio, argumentando que esse é o ponto de partida da crítica nietzschiana acerca da subjetividade: “Ademais, o fato de Schopenhauer defender que há uma conexão essencial entre conceituação e uso de signos na comunicação reforça a hipótese de que as visões de Schopenhauer sobre a consciência funcionam como ponto de partida para Nietzsche”¹⁸. Essa aproximação mostra-se central para a questão.

A ilusão de uma instância reguladora, de um “Eu” como mediador, é problematizada em Schopenhauer na raiz da prevalência de uma *Vontade* que antecede e controla todo esse processo, assim sendo, o “Eu” é também somente uma conceitualização reguladora:

A consciência humana [*human consciousness*] não é apenas conscientização [*awareness*] – inclui consciência [*awareness*], *i.e.* “consciência animal” intuitiva, mas conscientização [*awareness*] deve ser complementada pela conceitualização para que haja consciência humana [*human consciousness*]. Isso significa que a “reflexão” envolve a razão como a capacidade de simplificar nossa experiência intuitiva com recurso a conceitos e palavras. Através do processo simplificador de generalização, a razão humana transforma intuições concretas em pensamentos abstratos (*i.e.*, conceitos), liberando assim a consciência da particularidade da intuição e tornando a comunicação por meio de signos linguísticos [*linguistic signs*] possível. [...] Razão e linguagem são praticamente idênticas.¹⁹

Assim como Nietzsche, Schopenhauer já denunciava a ilusão gramatical no cerne do problema da consciência. A consciência seria para Schopenhauer, segundo

¹⁷ Ibidem. p. 488.

¹⁸ CONSTANCIO, J. “On Consciousness. Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*. v. 40, 2011, pp.1–42. p. 8. Tradução nossa.

¹⁹ Ibidem. p. 6

Constâncio, apenas uma superfície representativa das forças em jogo no plano da Vontade, esta sim reguladora do organismo humano, “como nossas decisões são tomadas pela vontade em si mesma, elas são sempre tomadas nas profundezas de nosso ser [*being*] e, portanto, o que sabemos delas em estados mentais conscientes é apenas a superfície de tais profundezas”²⁰, em outras palavras, “a ‘superfície’ da consciência [*consciousness*], o ‘véu de Maya’, é produzido pelos interesses e necessidades do organismo”²¹.

O ponto central dessa relação, de acordo com Constâncio, se dá na diferença capital entre Nietzsche e Schopenhauer: se para o último há exceções para o postulado de que todo o processo consciente serve à Vontade, tal como se vê “na arte (através da “contemplação estética”) e na moralidade (através da “compaixão”), uma pessoa pode transcender sua subjetividade, *i.e.*, sua individualidade voluntariosa [*will-ful individuality*]”²², para Nietzsche, ainda segundo Constâncio, em contrapartida, “não há exceções: arte e moralidade – assim como a religião, a ciência e a filosofia – são sempre “linguagem-signos” [*sign-languages*] de afetos e pulsões [*drives*] particulares”²³.

Nesse cenário, mantendo-se no plano da diferença, ainda mais importante é a crítica de Nietzsche da própria ideia de Vontade, tal como Schopenhauer a formula, a partir da qual, contrapondo-se, Nietzsche estabelece uma outra abordagem sobre as forças em conflito nos processos do organismo, nos afetos e instintos, a saber, a doutrina da *vontade de poder* [*Wille zur Macht*]; nas palavras de Constâncio:

Nossos sentimentos e emoções conscientes são construídos sobre uma multiplicidade de pulsões [*drives*] e afetos inconscientes – *i.e.*, “vontades [*wills*]”, maneiras de ser afetivamente impulsionados a algum objetivo (mais ou menos determinável). No entanto, é precisamente substituindo uma vontade unitária por uma multiplicidade de pulsões [*drives*] e afetos [...], que Nietzsche começa a se afastar de Schopenhauer de maneira decisiva.²⁴

Contudo, ainda que esta questão tenha uma relação direta com o legado da crítica de Kant²⁵ e o seu desenvolvimento próprio em Schopenhauer, em Nietzsche ela toma

²⁰ CONSTANCIO, J. Op. Cit., p. 11.

²¹ Ibidem. p. 12.

²² Ibidem. p. 13.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem. p. 18.

²⁵ Especificamente sobre essa relação entre Nietzsche e Kant, a aproximação acerca da multiplicidade de impulsos e afetos inconscientes, faz-se pertinente o comentário de Paul Katsafanas no que diz respeito à questão do autoconhecimento, do sujeito: “Kant recognizes two distinct forms of self-knowledge: introspection and apperception. Introspection acquaints us with the sides of ourselves that Kant characterizes as passive: our sensations, affects, and so on. Apperception is knowledge of our own

diferentes caminhos em uma abordagem onde a linguagem não surge apenas como um instrumento que opera na superfície de uma subjetividade opaca que é guiada por uma Vontade substancial. Não há, com efeito, em Nietzsche um substrato metafísico, uma “substância” em si tal como uma “Vontade” absoluta, pelo contrário, o que há é somente interpretação, perspectivismo, e tudo aquilo que torna-se conceito, tudo o que torna-se “consciente” é fundamentalmente signo, sinais semânticos, linguagem, sinais sonoros, sinais imagens, como Nietzsche constantemente se expressa, e isso não se dá de maneira diferente com a noção de *vontade de poder*, assim como toda teoria. Como esclarece Werner Stegmaier, em um pioneiro ensaio sobre a filosofia dos signos de Nietzsche, acerca do acontecer da *vontade de poder*:

não se trata de um acontecer mecânico, um acontecer linear de causa e efeito, mas sim é considerado como um acontecer semiótico, isto é, acontecer que possui uma ordem mutável, acontecer interpretativo, enfim, como acontecer de signos (*Zeichen-geschehen*). Nietzsche, visto por essa perspectiva, não concebe o acontecer da vontade de poder como fundamento ontológico do acontecer de signos, mas ele interpreta o pensamento sobre signos por meio do pensamento da vontade de poder e, também inversamente, o pensamento da vontade de poder por meio do seu pensamento sobre os signos. Ambos são, eles próprios, apenas “signos”: ele aqui introduz expressamente o “*querer-poder* que se realiza em todo acontecer” como teoria, e uma teoria, de acordo com o que foi dito acima, pode ser apenas uma elaboração segundo signos.²⁶

Portanto, para Nietzsche todo o acontecer transparece-se fundamentalmente como acontecer de signos, se desenvolve no registro semântico, nos meandros da linguagem, dos conceitos, esse é o caráter de abreviação e superficialização de todo o juízo, de toda subjetividade.

activities. It is a form of knowledge that arises from the fact that we in some sense create that which we know. Both modes of self-knowledge can go astray, and are particularly prone to being distorted by selfish motives; thus, neither is guaranteed to provide us with comprehensive self-knowledge. I have argued that Nietzsche agrees with some aspects of this model. He, too, sees introspection and judgment as providing us with a limited degree of self-knowledge. However, he sees these capacities as far more limited than Kant acknowledges. In part, this is due to our psychic complexity: Nietzsche believes that it is a mistake to treat our actions as caused by discrete motives, decisions, and judgments. Instead, our actions are emanations from the ‘total state’ of the organism. Introspection and judgment can do no more than scratch the surface of this total state, identifying only the most forceful and obvious motives while neglecting the many subtle, apparently minor influences” (KATSAFANAS, P. “Kant and Nietzsche on Self-Knowledge”. In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J.; RYAN, B. [Org.]. *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. p. 129).

²⁶ STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos 1985-2009*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 156-157.

3. Linguagem e Perspectivismo

Por conseguinte, encontra-se assim, na esteira do problema da subjetividade, a questão da linguagem, que exerce um papel fundamental no bojo da crítica nietzschiana do sujeito moderno, como é reforçado por Nietzsche na sequência do fragmento póstumo anteriormente citado (35[35]): “A fé na gramática, no sujeito linguístico, no objeto, nas palavras de ação subjuguou até aqui os metafísicos: eu ensino a abjurar essa fé”²⁷. Ao contrário desses, de acordo com o fragmento 40[20] do mesmo período, que acreditam “ainda hoje na gramática como *veritas aeterna*”, Nietzsche afirma que “é preciso supor o inverso, a saber, o pensar como causa e condição tanto do “sujeito” quanto do “objeto”²⁸, logo, a noção de um sujeito causador é antes de tudo uma ilusão da gramática. Somos direcionados aqui novamente ao cerne da noção de interpretação ressaltada anteriormente, pois também o “sujeito” é já uma interpretação que se relaciona intimamente com as funções gramaticais da linguagem. Como bem explicita Casanova:

Se perguntarmos a nós mesmos uma vez mais por que tomamos afinal como imprescindível a colocação do intérprete por detrás da interpretação, é maximamente provável que apontemos para um pressuposto gramatical. Nós precisamos colocar o intérprete por detrás da interpretação porque toda ação em geral requer logicamente a presença de um sujeito enquanto o suporte ontológico de sua realização. Este pressuposto gramatical não encontra contudo eco apenas em nossa experiência cotidiana, mas também no cerne da concepção metafísica moderna do problema da subjetividade.²⁹

É nesse sentido que o problema da subjetividade se relaciona diretamente com o problema da linguagem. Tal sujeito da concepção metafísica moderna é uma ficção segundo Nietzsche, uma fixação gramático conceitual de um estado arbitrário, é algo que se dá “pelo destaque de um elemento do processo e pela subtração de todos os outros, uma retificação artificial com a finalidade de tornar compreensível”³⁰. Todavia, no interior desse processo de “tornar compreensível” é possível notar que a linguagem exerce então um efeito que se manifesta em dois sentidos: ao mesmo tempo em que cria e fixa conceitos que gradativamente se estabelecem como novas prerrogativas dando suporte a novos conceitos concatenados a tal ilusão gramatical (tais como a ideia de “eu”, de uma

²⁷ NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 488.

²⁸ *Ibidem*. p. 590.

²⁹ CASA NOVA, M. A. “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”. In: *Cadernos Nietzsche*. n.10, 2001, p. 27-47. p. 32-33.

³⁰ NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos: 1887-1889: volume VII*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 42. Fragmento 11[113].

interioridade como causa do pensamento, por exemplo), ela é ainda o principal fio intermediador para o interpretar, seja tal interpretação um erro, uma ilusão elevada à categoria epistemológica, um *a priori* da razão, um conceito metafísico, por exemplo, ou não, dado que todo o juízo, toda interpretação pressupõe de antemão sempre a falseabilidade.

Esse movimento crítico da filosofia de Nietzsche, entretanto, não pode ser compreendido aquém de seu *perspectivismo*, parte integrante do estatuto da interpretação. Como o filósofo mesmo escreve, no mesmo fragmento 7[60], citado anteriormente: “Até o ponto em que a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é passível de ser conhecido: mas ele é interpretável de outro modo, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos: ‘perspectivismo’”³¹. Assim sendo, todo o material afetivo, as forças instintuais dos fluxos fisiológicos em jogo na dinâmica das perspectivas, se desenvolvem no mesmo seio do que Nietzsche chama de palavra. Há uma interação relacional da linguagem enquanto movimento perspectivo na formação dos “infinitos sentidos”; é a palavra, como “signo sonoro”, que interpreta uma dada experiência fisiológica. Dessa forma, o sentido que emerge de tal interpretação é justamente um reflexo heurístico no interior do mesmo processo linguístico. Isso fica mais claro nos trechos onde Nietzsche apresenta sua concepção sobre a origem da linguagem, que se tratam das reflexões que aparecem nos textos produzidos na última fase da filosofia de Nietzsche, muitos deles em fragmentos publicados postumamente.

Em um fragmento póstumo de abril, junho 1885 (34[86]), Nietzsche escreve: “Palavras são signos sonoros para conceitos: conceitos, porém, são grupos mais ou menos seguros de sensações que retornam e chegam juntas”³². Nessa mesma ótica, encontra-se na sessão 5, “A ‘razão’ na filosofia”, d’*O crepúsculo dos ídolos*, uma ampliação desta tese da parte de Nietzsche:

Pela sua origem, a linguagem pertence à época da forma mais rudimentar de psicologia: atingimos uma espécie de fetiche grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem, dito claramente: da *razão*. *Essa espécie grosseira de fetiche* vê em toda parte agentes e ações: crê na vontade como causa em geral; crê no “Eu”, no Eu como Ser, no eu como substância, e *projeta* sobre todas as coisas a crença no Eu-substância – unicamente dessa forma é que *cria* o conceito

³¹ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: volume VI*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 263.

³² NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 414.

“coisa”... O ser é acrescentado com o pensamento, *introduzido dissimuladamente* em toda parte como causa; unicamente da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito “ser”...³³

Na raiz daquilo que Nietzsche chama de “metafísica da linguagem”, encontra-se a noção de uma rudimentar forma de “psicologia”, uma forma elementar de significação da realidade elevada gradualmente à categoria de “razão”, isso que “em toda parte vê agentes e atos”, causa e efeito; o erro fora justamente derivar desse processo primitivo de significação linguística, de signos sonoros identificadores, fundamentações metafísicas de uma interioridade causadora. Nas palavras de Patrick Wotling, em um ensaio sobre a linguagem em Nietzsche:

linguagem insinua constantemente e de alguma forma enganosa a existência de coisas imaginárias, que não correspondem a nada na realidade (como a existência de uma entidade chamada “vontade”, ou a existência de “sujeitos” considerados seres autônomos). Mas, por outro lado, Nietzsche igualmente enfatiza as limitações das possibilidades expressivas da linguagem. Em oposição ao que poderia ser uma suposição comum: a linguagem não pode expressar tudo.³⁴

Nietzsche formula esse problema de uma forma mais ampla em um célebre aforismo d’*A gaia ciência*, o 354³⁵, intitulado “Do ‘gênio da espécie’”, que fala sobre o “problema da consciência”. Argumentando que poderíamos agir, sentir, pensar, querer, recordar, sem a necessidade de “estar consciente de”, Nietzsche levanta a seguinte questão: “Para que então consciência, quando no essencial é supérflua?”;³⁶ com essa pergunta é possível compreender que, além do caráter ilusório e gramatical da consciência, mesmo sendo possivelmente desnecessária, ainda assim tal noção se desenvolveu e para Nietzsche isso se deu justamente pela necessidade de comunicação: “parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação”³⁷; ainda mais enfático, na sequência, pode-se ler: “a

³³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 28.

³⁴ WOTLING, P. “What Language Do Drives Speak?”. In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J.; (Org.). *Nietzsche on instinct and language*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011. p. 64. Tradução nossa.

³⁵ Publicado em 1886 para a segunda edição da obra, que acrescentava além de um prefácio crítico, todo o livro 5, ausente na primeira edição, de 1882.

³⁶ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza, 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 221.

³⁷ *Ibidem*.

consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação [...] e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade”³⁸, nesse sentido:

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas — apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência — ao menos parte deles —, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível — e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava.³⁹

Todavia, aquilo que nos “chega à consciência”, antes de tudo, é somente o que é transcrito como signo, ou seja, como linguagem:

o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: — pois apenas esse pensar consciente ocorre em *palavras*, ou seja, em *signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência.⁴⁰

Dito de outra forma, o “desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência [...] andam lado a lado”⁴¹. Na sequência do aforismo, Nietzsche constata que “não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto”⁴². Logo, os signos de linguagem não resumem à totalidade das impressões fisiológicas, bem como das formas de fixar significações. É por isso que todos os juízos são falsos, são ilusões gramaticais, pois só apontam para a superfície fixada desses processos semânticos no seio do desenvolvimento da necessidade de comunicação, da necessidade de estabelecer padrões e significados práticos.

Compreende-se então, à luz do problema da subjetividade, que é através da linguagem, como um exercício constante de fixação de significado, no movimento alavancado pela necessidade de comunicação na manutenção da sobrevivência, que a noção de consciência fora desenvolvida, como um desdobramento linguístico de produção de signos, como uma ficção necessária para aquele determinado momento; o problema reside justamente na continuidade e manutenção desse processo ao longo da

³⁸ NIETZSCHE, F. Op. Cit., p. 222.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

formação cultural do animal humano, aquilo que Nietzsche chama de natureza gregária do caráter social do animal:

O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si — ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. — Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária.⁴³

Entende-se, portanto, que o homem “cada vez mais consciente de si” acaba por ser o homem cada vez mais gregário, mais comum, ordinário e, com efeito, cada vez mais distante de sua “existência individual”. Nas palavras de Nietzsche, na sequência do aforismo acima citado:

Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado — que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização.⁴⁴

Portanto, a linguagem se vê em relação constante também com plano do superficial, da falseabilidade dos juízos, daí as ilusões da gramática que Nietzsche constantemente se refere, pois, no plano social, das ações, da práxis social, todo o jogo perspectivo, tão logo o traduzimos para a “consciência”, torna-se um processo de redução semântica, de generalização com o intuito de facilitação comunicativa; como afirma João Constâncio:

O uso de palavras e conceitos, na medida em que se baseiam na criação de conteúdos “comuns” (*gemein*) para pluralidades de sensações individuais e experiências interiores, tornam as pessoas “básicas”, “vulgares”, “comuns” (*gemein*). O efeito da linguagem sobre o homem é uma expropriação da identidade pessoal ou individual.

Assim, a linguagem e sua gramática são elementos de uma determinada perspectiva – a saber, de nossa perspectiva como um “animal social” [...]. A projeção da estrutura da linguagem sobre a estrutura do mundo é, conseqüentemente, infundada: é

⁴³ NIETZSCHE, F. Op. Cit., p. 222-223.

⁴⁴ Ibidem. p. 223.

injustificada uma reivindicação de conhecimento sobre a realidade “em-si” [*in-itself*] feita a partir de um domínio meramente fenomenal.⁴⁵

Portanto, a ilusão gramatical do “Eu”, de uma interioridade anterior a toda ação, de um sujeito, de uma instância reguladora como causa/efeito de um pensar, de um agir, são todos desenvolvimentos de nossa relação com as armadilhas da linguagem, onde a própria estrutura que desempenha a lógica interpretativa das ações semântico práticas em sociedade é já ela mesma um próprio desenvolvimento do mesmo jogo da linguagem, falso, superficial, generalizado. Esse é o cerne do problema da metafísica, tal como Nietzsche apresenta na sessão 5 de *A “razão” na filosofia*, já referenciada anteriormente:

O ser é acrescentado com o pensamento, *introduzido dissimuladamente* em toda a parte como causa; unicamente da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito “ser”... No começo está o grande e funesto erro de que a vontade é algo que *produz efeito*, – que a vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que é uma mera palavra... [...] A “razão” na linguagem: oh que velha mulher enganadora! Temo que não nos livraremos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...⁴⁶

É por isso que Nietzsche afirma que mesmo falsos os juízos são ainda assim necessários. Semelhante movimento já é perceptível, em uma referência direta a Kant, na sessão 4 do primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*, onde é possível ler que a “falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele”, o que está em jogo é

em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida.⁴⁷

Essa é precisamente a afirmação descrita no fragmento póstumo mencionado anteriormente, 35[35], que data de maio-julho de 1885, como material de preparação para *Além do bem e do mal*, que termina com o seguinte trecho: “algo pode ser uma condição

⁴⁵ CONSTANCIO, J. “On Consciousness. Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*. v.40, 2011, pp.1–42. p. 87-88. Tradução nossa.

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 28-29.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 11.

vital e, apesar disso, ser falso”⁴⁸. Na verdade, esse trecho possui relação com outros fragmentos da mesma época, como, por exemplo, o 35[36], onde Nietzsche escreve: “Liberto da tirania dos conceitos ‘eternos’, eu estou, por outro lado, distante de me precipitar, por isto, no abismo de uma arbitrariedade cética: procuro, ao contrário, considerar os conceitos como tentativas, com o auxílio das quais determinados tipos de homens são cultivados e, com vistas à sobriedade e à duração”⁴⁹. Já o 35[37] é uma versão preliminar, um esboço mais extenso, da própria sessão 4 de *Além do bem e do mal*, supracitada. Como ressalta João Constâncio, acerca desse fragmento em específico: “O que isso significa, no entanto, é que a linguagem, e especialmente a metafísica da linguagem, embora uma ‘ficção’, embora ‘falsa’, satisfaz as necessidades de um ser orgânico, social – *i.e.*, é uma condição para a preservação dessa forma particular de vida”⁵⁰.

É nesse sentido que Nietzsche escreve na sessão 3 de *Além do bem e do mal*, que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico”, ou mesmo, como em outro trecho: “também o ‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo”⁵¹; tudo ocorre no fluxo contínuo dessas relações semântico instintuais que se alteram gerando constantemente novas interpretações, valorações; ainda segundo Constâncio: “O pensamento consciente nunca é descontínuo com a atividade instintiva, mas não pode ser reduzido à atividade instintiva. Ao trabalhar a serviço dos instintos, os pensamentos conscientes criam algo novo (*sc.* signos) – algo que realmente muda a relação do organismo com o mundo circundante”⁵².

Semelhante aproximação aparece na sessão 268 do capítulo nove de *Além do bem e do mal*, intitulado “O que é nobre?”. Nela, Nietzsche descreve uma tese acerca da linguagem em sintonia com a que se encontra no 354 de *A gaia ciência*, onde se lê:

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso

⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 488.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ CONSTANCIO, J. “On Consciousness. Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*. v.40, 2011, pp.1–42. p. 91-92. Tradução nossa.

⁵¹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 11.

⁵² CONSTANCIO, J. *Op. Cit.*, p. 98. Tradução nossa.

utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro.⁵³

A necessidade de comunicação aqui surge em relação com as vivências; a fixação de signos de comunicação na prática da vida se dá mediante a experiência de vivências em comum. É nesse sentido, ainda, que “a história da linguagem é a de um processo de abreviação”, que assim como no 354 d’*A gaia ciência*, aponta para o caráter superficial, abreviador, falseável de todo o conceito semântico. Entretanto, como bem ressalta Werner Stegmaier:

Nietzsche não condena a ficção da lógica; pelo contrário, *enquanto* ficção ela tem sua razão de ser. Se podemos elaborar o acontecer “apenas” em signos, isso vai depender da capacidade de fazê-lo, tanto quanto possível, efetivamente. Também a filosofia não pode proceder de outra maneira a não ser abreviando. Ela pode ou deveria saber que assim procede, que ela e toda ciência, e também todo [modo de] orientação cotidiana, são, em derradeira instância, arte de signos. [...] Por meio da invenção de “meios de abreviação”, que servem integralmente à vida, eles podem voluntária ou involuntariamente se tornar “poderosos”, “legisladores do futuro”.⁵⁴

O *fio de Ariadne*, portanto, que deve nos guiar nesse labirinto de juízos, de conceitos semânticos, superficiais, falsos, gregários é o valor vida; é saber em que medida, tal como na sessão 4 de *Além do bem e do mal*, tais juízos promovem e conservam a vida, a necessidade prática das vivências, das relações. Essa constatação visa retirar a filosofia do ar rarefeito da metafísica, colocando-a no jogo perspectivístico da vida, nos meandros do fluxo constante do rio das interpretações. Como esclarece Günter Abel:

Correspondentemente, a questão da verdade da interpretação é tão complexa quanto o homem como complexo de interpretações. Sob essa complexidade e individualidade, não se pode mais possuir agora a verdade. Ela não é, por exemplo, o que resta quando ordenamos nossas proposições com auxílio da sintaxe lógica da linguagem. Na questão da “verdade da interpretação”, trata-se, por fim, da posição que nós mesmos ocupamos, enquanto sistemas interpretativos que somos, no acontecer da interpretação que não pode ser vislumbrado em sua totalidade e que se encontra em fluxo.⁵⁵

É nesse sentido, com efeito, que Nietzsche pode afirmar que o mundo se tornou novamente “infinito” para nós, como ele escreve na sessão 374 de *A gaia ciência*:

⁵³ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 183.

⁵⁴ STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos 1985-2009*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 166.

⁵⁵ ABEL, G. “Verdade e Interpretação”. In: *Cadernos Nietzsche*, n.12, 2002, pp.15-32. p. 29.

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*.⁵⁶

Nota-se que o ceticismo latente de Nietzsche aqui incorpora um tom afirmativo: ainda que não seja possível “enxergar além de nossa esquina”, dado que o caráter perspectivista da existência é interpretativo, onde o próprio intelecto humano “não pode deixar de ver a si mesmo” apenas e sob suas formas perspectivas, ou seja, já como processo de interpretação que anexa o seu próprio sentido na trama interpretadora, estamos ao menos distantes da “ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas”, ou seja, decretar que o meu ponto de vista, minha perspectiva, é universal, medida geral de toda percepção: é aqui que Nietzsche se distancia tanto de Schopenhauer, quanto de Kant; no caso de Schopenhauer, não se trata de atribuir a uma Vontade, absoluta, universal e insaciável o pressuposto de toda perspectiva, que em última instância precisa ser redimida, negada, em uma lógica metafísica totalizante que ambienta-se para além-vida, além-mundo, como ascese da carne e do corpo; no caso de Kant, não se trata mais de atribuir toda perspectiva a uma única lógica estrutural, universal, a um único “sujeito transcendental” que desempenharia o papel estruturador de toda a realidade. Para Nietzsche, os limites do meu conhecimento, ao contrário da lógica metafísica, revelam o caráter “infinito” das interpretações.

Em última instância, não se trata, portanto, de enveredarmos nas ilusões, na ânsia dogmática da busca pela verdade “em si” das coisas, que desembocaria, como destino fatalista, na lógica schopenhaueriana de uma vida que não merece ser vivida. Como ressalta Günter Abel:

Nossos signos e interpretações possuem traços semânticos (ou seja, significação, referência e condições de satisfação); eles possuem também traços pragmáticos (ou seja,

⁵⁶ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza, 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 250-251.

uma relação com o tempo, com a situação, com o contexto e com pessoas). Esses traços não podem ser concebidos como propriedades supratemporais dos signos e das interpretações. Ao contrário, eles dependem, usando a expressão de Wittgenstein, da práxis do emprego dos signos”.⁵⁷

Aceitar que o mundo encerra infinitas interpretações é “torná-lo” novamente “infinito”, não mais encerrado em uma visão fatalista, niilista – uma visão que se vê encerrada na própria lógica ilusória que ela mesmo erigiu e que acaba por condicionar o valor da vida em uma ótica onde a própria vida, em suas contradições, erros, sua constante mutabilidade, não são suficientes, não saciam a sede pela “verdade em si”, necessitando assim de justificação, redenção, transcendência para além-vida, além-mundo. Aceitar que o mundo encerra infinitas interpretações consiste em afirmá-lo sob um ponto de vista que, por ser perspectivístico, abarca, portanto, manifestações das infindáveis potências da vida, onde ela própria basta como guia.

Referências Bibliográficas

ABEL, Günter. “Verdade e Interpretação”. In: *Cadernos Nietzsche*, n.12, 2002, p.15-32. Disponível em: <https://doi.org/10.34024/cadniet.2002.n12.7853> Acesso: 02 jun. 2022.

CASA NOVA, Marco A. “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”. In: *Cadernos Nietzsche*, n.10, 2001, p. 27-47. Disponível em: <https://doi.org/10.34024/cadniet.2001.n10.7873> Acesso: 02 jun. 2022.

CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew (Org.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015.

CONSTANCIO, João. “On Consciousness. Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*, v.40, 2011, p.1–42. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110236415.1> Acesso: 02 jun. 2022.

KATSAFANAS, Paul. “Kant and Nietzsche on Self-Knowledge”. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew (Org.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza, 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

⁵⁷ ABEL, G. “Verdade e Interpretação”. In: *Cadernos Nietzsche*, n.12, 2002, pp.15-32. p. 26.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: volume VI*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos 1985-2009*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WOTLING, Patrick. “What Language Do Drives Speak?”. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; (Org.). *Nietzsche on instinct and language*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

Recebido em 02/06/2022

Aprovado em 15/12/2022

Notas sobre um atomismo e um marxismo pós-estruturais

Ivan de Oliveira Vaz¹

Resumo: Pretende-se expor duas maneiras surgidas do pós-estruturalismo de recuperar o atomismo antigo e revitalizar assim o materialismo implicado pelo pensamento de Marx. Essas duas maneiras são atribuíveis, respectivamente, a Gilles Deleuze e a Alain Badiou, cada um dos quais decidiu-se a redimensionar a noção filosófica de *clinamen* a fim de esquivar-se às totalidades em que se encerra a dialética hegeliana. Com isso, deverá indicar-se que os dois, Deleuze e Badiou, não só permitem apreciar Marx sob ângulos imprevistos, mas sobretudo conduzir o seu pensamento além de certas limitações.

Palavras-chave: pós-estruturalismo; marxismo; atomismo, *clinamen*; ética.

Notes on a Poststructural atomism and a Poststructural Marxism

Abstract: It is intended to expose two ways that emerged from post-structuralism to recover ancient atomism and thus revitalize the materialism implied by Marx's thought. These two ways are attributable, respectively, to Gilles Deleuze and Alain Badiou, each of whom decided to re-dimension the philosophical notion of *clinamen* in order to avoid the totalities in which hegelian dialectics encloses itself. With this, it should be pointed out that the two, Deleuze and Badiou, not only allow us to appreciate Marx from unforeseen angles, but above all to lead his thinking beyond certain limitations.

Keywords: post-structuralism; marxism; atomism; *clinamen*; ethics.

Alain Badiou e Gilles Deleuze formam um par decididamente antitético. As posições defendidas pelos respectivos filósofos muitas vezes conflitam, e não raro se excluem. E, apesar das enormes diferenças entre eles - diferenças que apontam talvez para uma contradição irreduzível -, de maneira um tanto curiosa, haveria um ponto em que coincidem as suas propostas teóricas, quase como se a permitir que uma formulação a seu respeito apresente-se rigorosamente sob um mesmo enunciado: a certa altura de sua trajetória intelectual, cada um dos dois pode ser dito mover-se em resposta a uma drástica guinada ética de seu pensamento que se realiza em correlação com uma apropriação singular das ideias de Jacques Lacan, ao mesmo tempo em que essa guinada ética conduz para além do consultório do psicanalista, em ambos os casos a reencontrar em Marx um novo encaminhamento teórico. Surpreendentemente, o momento dessa guinada, para Deleuze, dá-se com a elaboração, junto a Félix Guattari, de *O Anti-Édipo*, que vem a público em 1972. Da parte de Badiou, isso ocorre algum tempo depois da publicação da obra conjunta há pouco mencionada, com a redação, no final da década de 70 e início da década de 80, de *Théorie du sujet* [Teoria do sujeito] (redação que, é preciso dizer,

¹ Doutor pela USP (Universidade de São Paulo). E-mail: ivan.oliveira.vaz@hotmail.com.

envolve a compilação das sessões de um seminário ministrado pelo filósofo entre os anos de 1975 e 1979). Essa coincidência pontual torna possível discernir um momento um tanto especial, uma vez que é a partir dela, igualmente, que começam a se fazer perceptíveis certas diferenças fundamentais entre as suas doutrinas filosóficas: muito embora busquem, de um lado, o Real à psicanálise lacaniana e ensaiem, de outro, uma tentativa de repetir o gesto de irreverência do jovem Marx diante do idealismo de Hegel, discrepa significativamente o modo de cada um deles de levar tais empreitadas a termo. Colocando um pouco de lado a pronunciada afinidade de Badiou para com o Marx da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e a de Deleuze para com o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e *O Capital*, talvez possamos concentrar a divergência que nasce desse excepcional ponto de coincidência no Real lacaniano e nas derivas que então irradiam deste último: como o Real de que falava Lacan não se presta nem à representação imagética e nem à simbolização, entendemos ser bastante fecundo notar que o pensamento filosófico, seja com Badiou, seja com Deleuze, passa a votar-se ao excesso que esse algo de irrepresentável e de indizível traz à cena, excesso que, no ensino lacaniano, evocará sob o nome de desejo uma força de desviar-se e evadir-se absolutamente aos limites de qualquer totalidade, não importa se “orgânica” ou histórica. Com efeito, no ensino de Lacan, o desejo é o vetor de um *clinamen* que incidirá tanto sobre as ideias de Badiou quanto sobre as de Deleuze: daí se segue a natureza ética da guinada que as ideias de um e outro experimentam a certa altura de suas trajetórias, que é muito obviamente tributária daquele preceito fundamental de Lacan que orienta “não ceder de seu desejo”. Mas desde esse ponto comum o *clinamen* toma caminhos diferentes, desviando-se ora numa, ora noutra direção: para Badiou, ele principia por discriminar a excepcionalidade de um *événement* [acontecimento], que reponha precisamente no lugar onde se aloja o impossível próprio a um determinado campo estrutural, ao passo que, para Deleuze, ele se estende por todo o comprimento impassível em que se defrontam os corpos e os incorpóreos, como se a própria Natureza fosse afetada irrestritamente pelas derivas do desejo. De sorte que os dois filósofos contribuem para que se configure a seguinte circunstância: o pensamento pós-estruturalista, ao tencionar uma revitalização do materialismo, acaba produzindo novas derivas do antigo atomismo.

Em tentativa de apreender o teor dessa renovação pós-estrutural do atomismo antigo, fica-se tentado a compreendê-lo em termos gerais como a ressurgência da partilha de uma herança que não é nenhuma outra senão a de Marx: conviria lembrar, justamente, que a dissertação de doutorado do pensador alemão versava, como elucidado em seu

título, sobre nada menos que a diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro. E, sob esse ângulo, não pode ser indiferente que *Lógica do sentido* (1969), obra trazida à luz no período imediatamente anterior ao de *O Anti-Édipo*, tangencie Epicuro e discorra mais detidamente em um de seus apêndices sobre Lucrecio², enquanto *Theórie du sujet* aventura-se a abordar em chave um tanto heterodoxa o atomismo de Demócrito: temos, assim, dois caminhos de retorno a Marx que se dão através de aparições imprevistas da noção filosófica de *clinamen*. Mas, cabe perguntar, tais caminhos, ao seguirem o curso que lhes indica um desvio imprevisto, conseguem realizar-se como algo mais que um simples extravio? Sendo notório o estranhamento que o pensamento francês do século XX manifestou em variadas ocasiões quanto aos desdobramentos conceituais mais rigorosos da filosofia de Hegel, e isso especialmente quando entrava em consideração as relações que com ela teria mantido Marx, ficaria suspensa no ar a dúvida do que poderiam render os retornos ensaiados por Badiou e por Deleuze: afinal, o Marx a que retornam, seria ele qualquer coisa além de uma personagem literária ou mesmo fictícia, redimensionado então pelas virtudes de um pensamento que se acreditava capaz de transfigurar qualquer aspecto da realidade como se de puras entidades discursivas se tratasse? Dúvida que tende a crescer se nos recordamos de uma certa afinidade dos dois para com Louis Althusser, que, por algum tempo, foi mestre de Badiou em matéria de epistemologia, e precursor de Deleuze na absoluta recusa do hegelianismo e na renovada apreciação de Marx por intermédio dos arcanos do espinosismo: curiosamente, a leitura estruturalista aplicada ao pensador alemão respeitava muito pouco algumas recomendações filológicas básicas, devendo entrar em conflito com o texto de Marx em pontos decisivos. Com essa atitude que aparentava ser a de total desatenção à letra do legatário, como poderia alguém confiar que de semelhante interpretação de seu testamento não resultaria uma completa fraude? A primeira coisa que deve ser dita, então, é que nenhum deles, nem mesmo Althusser, pretendia conformar a sua empresa teórica a uma exegese fidedigna das escrituras de Marx, pretendendo, isso sim, retornar ao núcleo de suas ideias apenas para impelir esse pensamento para fora de seus limites. De outra maneira, pode-se dizer que eles se esforçavam por enxergar um Marx além de Marx, como se o próprio pensador alemão doravante se visse afetado do *clinamen* que permitia a ele retornar. Em segundo lugar, e talvez de modo ainda mais

² Convém lembrar que o jovem Marx considerava Lucrecio como “o único de todos os antigos que compreendeu a física epicurista” (MARX, 2018, p. 74), opinião com a qual Deleuze parece convir no mais alto grau em *Lógica do sentido*.

decisivo, faz-se imprescindível compreender que a necessidade de impelir Marx além de si mesmo decorre dos impasses para os quais o pensamento do alemão jamais alcançou encaminhar uma saída verdadeiramente satisfatória.

De princípio, vejamos que impasses são esses. A julgar pelo amplo empreendimento conceitual que se esboça desde o manuscrito de Kreuznach, intitulado muito oportunamente como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a tarefa difícilíssima com que se havia o jovem Marx era a de produzir uma crítica que fosse imanente, a um só tempo, à filosofia hegeliana e ao momento sócio-histórico que constituía o *subjectum* desta última. Impondo-se desse modo ao pensamento de Marx um caráter dual e sumamente contraditório, a sua caminhada intelectual, iniciada efetivamente com essa crítica, se desdobra em vários sentidos, de sorte que uma tentativa de reunificar todas as suas incursões teóricas sob uma mesma orientação faria suspeitar de uma incorrigível falta de prudência, nem que fosse pelo simples detalhe de reduzir assim drasticamente o escopo de suas ideias. Mas uma possível resposta à necessidade de se haver com essa crítica a ser realizada em dois níveis fica sugerida no posfácio à segunda edição de *O Capital*, quando Marx declara a sua filiação ao velho mestre, ao mesmo tempo em que revoluciona a legislação conceitual de sua filosofia: contrariando a leitura althusseriana de Marx, que fez escola entre os franceses ao advogar, por intermédio de um suposto “corte epistemológico”, um definitivo alheamento de suas ideias tardias a toda e qualquer influência hegeliana, a obra madura do pensador alemão seria precisamente o lugar em que os operadores lógicos da dialética herdados a Hegel revelariam a sua inescapável atualidade, uma vez que fossem colocados sobre os seus próprios pés, que agora estariam firmemente calcados sobre o chão da realidade material, e se destinassem, assim, a pensar a movimentação, não de uma entidade etérea como tinha de ser o *Weltgeist* [Espírito do Mundo], mas desse algo de muito mais prosaico que é o *Capital*, verdadeira “substância” semovente à qual seria atribuível a façanha de conformar uma história mundial.

O problema, contudo, é que essa solução, aceita por boa parte dos que entendem ser necessário levar adiante o programa de uma crítica da economia política, esvazia um dos possíveis sentidos para o pensamento crítico a que Marx deu um primeiro impulso: ao identificar a crítica da filosofia hegeliana com a crítica do momento sócio-histórico de que ela teria surgido, arrisca-se condicionar as potencialidades conceituais da primeira aos limites factuais do segundo. Ora, de acordo com o próprio Hegel, para quem a filosofia nada mais é que o seu próprio tempo expresso em termos ideais, a sociedade enquanto é realização espiritual acaba sendo mesmo um dos melhores candidatos ao posto

de verdadeiro *subjectum* do pensamento filosófico - do que se conclui que uma verdadeira crítica à filosofia de Hegel poderia pensar-se como sendo desde sempre uma crítica ao momento sócio-histórico de que ela surge. A dificuldade que se origina disso, entretanto, é a de que as aspirações racionais do pensamento filosófico hegeliano, que tocam à universalidade, se vejam enfim delimitadas pelo poder de expansão material do capitalismo, na qual estaria implicada necessariamente uma parcialidade que decorre da dominação e da exploração do trabalho humano em que se fundamenta o valor que se valoriza: em outras palavras, para identificar um lado da crítica ao outro e fundamentar o seu projeto teórico num só e mesmo sítio conceitual, Marx deveria pressupor o capitalismo como a única origem possível de qualquer coisa a ser pensada enquanto universalidade. Mais uma vez, a filosofia hegeliana poderia ser imaginada vir em socorro dessa forma de recuperar o legado crítico de Marx, posto que o capitalismo talvez pudesse afigurar-se como uma contingência que só retroativamente adquire o seu caráter de necessidade: esse momento sócio-histórico, através das inescapáveis contradições que revela atuarem em seu âmago, seria pensado então como um lugar insuspeito em que opera uma força análoga ao do trabalho do negativo, do qual poderia resultar enfim uma superação positiva, ou uma *Aufhebung*, a levar então a sociedade humana a uma situação em que as limitações racionais que caracterizam o supracitado momento histórico deixariam de existir. Todavia, se a abordagem materialista de Marx nasce em solidariedade à denúncia das limitações filosóficas de Hegel, identificar as suas potencialidades especulativas com a realidade material donde ela se origina conduz obrigatoriamente a um impasse: se a filosofia hegeliana limita-se a refletir uma tal realidade, como ela pode apontar para-além desta última, especialmente se, no plano do direito e da política, ela nada mais faz que reproduzir a sua falsidade, já que toma por universal o que não ultrapassa uma condição postiça, equivalente à de uma mascarada? Nesse contexto, não havendo mais dialética no pensamento de Marx que aquela votada a descrever o movimento de produção, reprodução e circulação do Capital, restaria tão somente a perspectiva de uma falsa universalidade. Disso se segue que o suplemento a ser obtido pela noção da luta de classes é essencial para manter qualquer horizonte racional no projeto crítico marxista: contra a ideia de que o Estado moderno corresponderia à efetivação racional da liberdade em-si e para-si, ele sustenta que haveria dialética lá onde Hegel julgava reconhecer tão somente uma movimentação irracional e estéril, a saber, nas lutas populares que nos séculos XVIII e XIX insinuam cada vez mais uma dimensão propriamente revolucionária. De outra maneira, ao aceitar que a dialética

de Marx resolve-se por completo no programa de uma crítica da economia política, infere-se corretamente que a única verdade possível a que ela poderia aspirar seria encontrável fora do capitalismo; porém, o critério de sua efetivação racional ficaria afetado de uma pobreza conceitual insuperável, dado que nem as sociedades não-capitalistas sejam identificáveis de pronto com uma razão universal, e nem a razão universal entrevista na circunstância engendrada pelo sistema capitalista seja alcançável por algum movimento a ele inerente.

A astúcia de Marx, que talvez o igualasse a Odisseu quanto à justeza de ser chamado de *polymechanos* [“o de muitos artificios”], logra arranjar uma solução diante desse impasse: como ele e Engels terão feito em *A ideologia alemã* e no *Manifesto do partido comunista*, seria possível identificar a História da humanidade à luta de classes como o lugar de perpétua contradição entre as forças produtivas e as relações sociais de produção. Nessa solução, como deve ser óbvio, acusa-se uma ascendência hegeliana, tanto por se deixar pensar através do expediente conceitual de uma totalidade, quanto por reinstalar a contradição como o verdadeiro motor da História. Ela nem por isso se torna menos problemática de um ponto de vista dialético, tendo em consideração que uma tal solução aprofunda a tendência de englobar o potencial revolucionário da luta de classes pelo excepcional desenvolvimento das forças produtivas que o capitalismo dá a conhecer: é assim que assoma uma confiança histórica quase injustificável nas ideias de Marx, chegando mesmo a beirar um ingênuo messianismo, a saber, quando o capitalismo é dito engendrar o seu próprio coveiro³, dando a entender, pois, que a sua ruína histórica era não só inevitável, como necessariamente acompanhada de uma passagem a um estágio superior da organização coletiva dos homens que, ele sim, mereceria qualificar-se como histórico (tudo o que o precedesse qualificando-se, por conseguinte, como pré-histórico). De maneira nada menos que arbitrária, validava-se uma expectativa racional que o sistema capitalista não respaldaria de todo, e a arbitrariedade desse raciocínio se faria tanto mais evidente na exata medida em que a História enquanto luta de classes só se pensa em seu caráter historicizante e propriamente dialético - isto é, quando se mostra capaz de realizar uma efetivação histórica de uma expectativa racional com validade

³ O problema aqui não é tanto o de pensar que o capitalismo engendra o seu próprio coveiro, mas de saber quem é esse coveiro e como vem a desempenhar um tal papel: se temos em consideração a história do século XX, em vez do proletariado, o coveiro poderia muito bem ser a bomba atômica. Não é por acaso que Günther Anders dizia que a era atômica coloca em questão toda a filosofia da história hegeliana, porque o processo de negação que tem lugar então resulta numa espécie de negação definitiva da própria História que conduziu ao dito processo. Cf. ANDERS, 2007.

absoluta - ao apontar para fora da totalidade em que as sociedades humanas pareciam encerrar-se fatalmente. Desse modo, fica assinalado um outro impasse, certamente relacionado ao primeiro, a que Marx também nunca providenciou uma solução clara o bastante: a fim de elaborar uma crítica que fosse de fato imanente a Hegel, não seria preciso levar mais longe a dialética pensada pelo antigo mestre, e isso não só no sentido de depará-la atuante em regiões para ele insuspeitas, mas no de que a sua aptidão simultaneamente conceitual e materialista se tornasse então pensável em outros termos que não os de uma fenomenologia do espírito ou mesmo de uma ciência da lógica?

Por mais disparatada que seja a leitura de *O Capital* empreendida por Althusser, é a esse problema fundamental que ela se endereça muito legitimamente. E o seu viés epistemológico nada tem de absurdo, afinal, ele responde à busca do próprio Marx de aproximar-se do pensamento científico em ascendência no século XIX. Na verdade, apontando para-além das formulações “positivistas” em matéria de teoria do conhecimento com as quais Marx aparentava contentar-se vez ou outra, ao emparelhar o pensador alemão à epistemologia histórica francesa, Althusser tencionava reconhecer às ciências modernas uma dignidade especulativa que estava em condições de rivalizar com a *Wissenschaft* dos idealistas alemães e, desse modo, ele ficava mais perto de explicar como a efetividade do marxismo poderia enraizar-se num solo totalmente estranho àquele que haviam tradicionalmente revirado os exegetas: para ele, o porte conceitual do pensamento de Marx seria a de uma verdadeira ciência que, enquanto tal, em conformidade com o que ensinava a epistemologia francesa, não se restringe a um plano meramente teórico, mas constitui uma efetiva prática de transformação do mundo.⁴ A hipótese epistemológica aventada por Althusser, ansiando emprestar corpo à rigorosa elaboração de uma ciência e de uma filosofia completamente novas que pudessem respaldar a adjetivação até então inconsistente de uma pretensa “dialética marxista”, não será aceita nem por Badiou e nem por Deleuze; no entanto, ela deverá abrir um caminho para pensar um Marx além de Hegel, seja porque faz vislumbrar uma dialética que não se resolve inteiramente nos limites conceituais esboçados pelo grande filósofo alemão, seja porque autoriza pensar um outro parentesco do qual derivaria uma nova descendência materialista. Em ambos os casos, talvez para escândalo do marxismo ortodoxo, a recusa

⁴ A seguir, por exemplo, o Bachelard de *La philosophie du non [A filosofia do não]*, que diz, logo no início do mencionado livro: “Para o racionalismo aplicado, a aplicação não é um defeito, um compromisso. Ele quer se aplicar. Se ele se aplica mal, ele se modifica. Ele não renega por isso os seus princípios, ele os dialetiza” (BACHELARD, 2002, p. 7).

de pensar o materialismo histórico como uma verdadeira ciência é consequente com o estruturalismo e com a redimensão antropológica que este realiza: a partir desse outro aporte teórico realizado pelos franceses no século XX, a História jamais poderia voltar a ser uma totalidade dinâmica movida essencialmente pela contradição entre as forças produtivas e as relações sociais de produção, pois existem conformações estruturais das sociedades humanas que ou pressupõem ou que impõem certas derivas históricas as quais, em sua inteligibilidade, permaneceriam alienígenas para essa razão única. Muito embora Althusser não reivindicasse um lugar teórico privilegiado para essa noção em particular (qual seja, a de uma História apreciável enquanto luta de classes), ele era obrigado a encontrar na ideia de totalidade um limite para as suas expectativas conceituais: se ele entendia que a descoberta científica de Marx só ocorreu em sua obra madura, sobretudo com a concepção de *O Capital*, o que justificaria que o conhecimento do capitalismo desse origem à única e verdadeira ciência da história até então conhecida se não a assunção de que esse momento histórico excepcional tornaria inteligíveis todas as demais formas de organização social humana? A mais e mais, a dificuldade com que ele tem de se haver é a seguinte: se ele acreditava restabelecer para as ideias de Marx o direito à universalidade ao equipará-lo com um verdadeiro cientista, o que lhe permitiria de fato tomar do materialismo histórico como se se tratasse inequivocamente de uma ciência? Ou, de outra maneira: a afirmação do materialismo histórico como uma ciência iria mais longe do que uma minguada pressuposição que estivesse desse modo destituída da capacidade efetiva de pôr-se como tal?

Como é de se imaginar, a autêntica “dialética marxista” divisada por Althusser acabou se revelando uma concepção natimorta. Mas, como antecipado há pouco, ele deixava abertas outras possibilidades àqueles filósofos dispostos a reencontrar em Marx o impulso de um novo pensamento: a Badiou, que não rejeita Hegel por completo, ele dará uma contribuição decisiva para que se tornasse discernível a questão de saber como o marxismo ainda poderia aspirar a uma universalidade que, ao mesmo tempo em que respeita a dignidade conceitual das ciências modernas, não se conforma a ser uma delas; a Deleuze, totalmente avesso à tradição dialética e às pretensões universalistas de Hegel e cia., ele indica que o fino exame do sistema capitalista realizado por Marx faz conceber uma nova maneira de pensar as relações entre o homem e a natureza, maneira essa que, sendo afeita à compreensão espinosana de que o desejo é a essência do homem, traria

consigo uma nova visada imanente de um desejo não-humano⁵. De um lado, uma nova maneira de dialetizar o materialismo; de outro, a tentativa de revitalizar um materialismo que, a despeito da dialética e mesmo em insurgência contra ela, havia sido esboçado por Marx em seus escritos de juventude e, sobretudo, em suas investigações maduras sobre o capitalismo. Por mais que sejam conflitantes ou excludentes, trata-se de dois projetos filosóficos que se mostram à altura de uma mesma tarefa, qual seja, a de remover o obstáculo que uma pretensa consideração dialética da natureza tinha de representar para os herdeiros de Marx realmente preocupados com a validade conceitual de suas ideias. Estimando que o mais recomendável seria remeter o problema a suas origens teóricas, retornaríamos à filosofia da natureza de Hegel como o verdadeiro alvo, seja porque a ela se conforma a tradição que o sucede ao permitir que restassem intocadas as suas prerrogativas, seja porque a sua legatária não soube criticar uma tal filosofia de maneira proveitosa e consequente (como foi notoriamente o caso de Engels): sendo de todas as partes do *corpus* hegeliano a que mais facilmente identifica-se como o seu calcanhar de Aquiles, essa filosofia da natureza expõe abertamente a vulnerabilidade de um idealismo que, de modo bastante oportuno, poderia ser instado a confrontar-se com os mais recentes avanços das ciências modernas, em particular no que diz respeito a certas noções que o filósofo alemão mantinha em alta conta, como a de uma vida a ser apreciada enquanto organismo e, a ela relacionada, a assunção de que uma totalidade orgânica fosse a mais elevada realização espiritual de que a Natureza seria capaz. Se bem que as suas posições em relação a Hegel e à dialética sejam essencialmente distintas, ambos, Badiou e Deleuze, abjuram desse ancoramento racional na totalidade, num caso porque ela obstará à apreciação do advento de uma verdade em sua implicação efetiva tanto do pensamento como da universalidade que lhe seria correlata, no outro, porque a intempestiva noção de vida se percebe irremediavelmente empobrecida pela silhueta humana que estaria pressuposta à sua configuração. De todo modo, a recriação do atomismo por cada um dos filósofos pós-estruturalistas abordados neste texto explicita sob uma luz particularmente favorável a sua rejeição das totalidades hegelianas onde o marxismo insistia em se encerrar, o que tentaremos expor a seguir, ainda que o façamos muito esquematicamente.

⁵ Nesse complexo quadro teórico de renovação do materialismo, é interessante atentar para o detalhe de que ao *Deus sive Natura* de Espinosa sucedam as equações, declaradamente inspiradas em Marx, que estabelecem que Natureza = Indústria e Natureza = História. Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 41.

O clinamen de Deleuze

Subvertendo as aparências, muito embora já em seu início *O Anti-Édipo* afirme “sem [recurso a] metáforas”⁶ que há tão somente máquinas, a sua diretriz teórica não corresponde de maneira alguma a uma busca pela explicação fundamental do Universo a dar-se através da postulação de um mecanicismo generalizado, consistindo, antes, num esforço de dissolver a oposição rígida entre organismo e máquina que por tempo tão longo teria toldado os horizontes do pensamento filosófico.⁷ Nesse contexto, como seria de se esperar, a expressão “sem metáforas” reenvia a uma abordagem empirista do problema. Mas é imprescindível observar que essa abordagem não se qualifica como “positivista”, já que o empirismo de Deleuze, votado a pensar um corpo sem órgãos que, como tal, seria destituído de imagem⁸, exige do filósofo instalar a sua investigação em pleno Real⁹. O que significa que o aparente “objetivismo” que orienta essa doutrina filosófica a ocupar-se muito detidamente das afecções da percepção é indissociável de uma certa dimensão “subjéctiva” - ou seja, ele é indissociável daquilo que passa como o verdadeiro “outro” do objeto.¹⁰ No entanto, e aqui reside o essencial, Deleuze e Guattari não seguem Lacan na crença de que o Real necessita dos registros do Imaginário e do Simbólico para ser pensado¹¹, uma tal instância devendo, pois, assumir uma feição propriamente ontológica

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 11.

⁷ Desse modo, contrapondo-se ao privilégio que o vitalismo teria reservado à ideia de organismo, Deleuze e Guattari explicitam o seu posicionamento teórico: “Tal como o vitalismo, o mecanicismo nunca apreendeu a natureza das máquinas desejantes, nem a dupla necessidade de introduzir tanto a produção no desejo quanto o desejo na mecânica” (*Ibidem*, p. 64)

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 20.

⁹ É o que se diz muito diretamente numa passagem a que, não por acaso, vem se juntar uma nota de rodapé sobre a concepção de desejo em Lacan: “O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo” (*Ibidem*, 2010, p. 43).

¹⁰ Daí o caráter transcendental do empirismo de Deleuze. Mas, em seu caso, ao contrário do que ocorre em Kant, que se propunha a pensar o transcendental como o lugar da constituição de toda experiência possível, trata-se de pensar a deriva em que cada experiência conduz a uma destituição de si mesma. Cf. SAFATLE, 2020, p. 236.

¹¹ Quando mencionam os três conceitos que constituiriam a fórmula trinitária da esquizofrenia, Deleuze e Guattari fazem notar que essa fórmula reportava o esquizofrênico à “imagem do corpo”, dita pelos dois o “último avatar da alma, em que se confundem as exigências do espiritualismo e do positivismo” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 39). Assinale-se que essa consideração encontra-se no item que sucede à explanação sobre o “Eu sinto” mais profundo que seria subjacente às alucinações e aos delírios do esquizofrênico: as intensidades qualitativas trazidas à cena por esse “Eu sinto” possibilitam discernir um domínio produtivo de todo estranho à figura psicológica do Eu. Quanto ao simbólico, na medida em que a enunciação de um Eu também apareça como supérflua na psiquiatria requerida pela esquizofrenia, é bastante perceptível um mesmo propósito de desalojar as suas investidas, a começar pela investida do signifiante, como se pode constatar na seguinte passagem: “Se há uma escrita aí [isto é, no domínio da produção desejante], é uma escrita no próprio Real, estranhamente plurívoca, nunca bi-unívoca, linearizada, uma escrita transcurativa e nunca discursiva: é todo o domínio da ‘inorganização real’ das sínteses passivas, no qual em vão buscaríamos algo que se pudesse chamar o Signifiante, e que não para de compor e de decompor as cadeias em signos que não têm vocação alguma para serem significantes”

ao situar-se em referência à efetividade dos corpos. E, quanto a esse aspecto, é preciso insistir que investir os corpos de efetividade não significa reduzir todo pensamento ao mecanismo físico que os suporta, posto que, em vez disso, a questão seria a de reconhecer-lhes uma força imanente que impulsiona o próprio pensamento para além de si mesmo, na ilimitação de um devir conceitual que os corpos atestam uma vez que sejam capazes de uma infinidade de encontros e desencontros sobre os quais o sentido desliza sempre de modo imprevisto para qualquer anseio da Razão de instaurar a seu respeito uma proporção certa e imutável. Apesar de a Razão para Hegel não definir-se como uma proporção constante, visto que admita em seu próprio âmago a contradição e o movimento, é notável que em sua doutrina a Natureza só se torne passível de consideração filosófica na medida em que apresenta uma proporcionalidade qualquer com os desenvolvimentos característicos das movimentações racionais do Espírito¹² (que, como tais, seriam oriundas de contradições específicas): daí a sistematização mais do que duvidosa a que ele procede em sua aventura enciclopédica, que não se intimida em arriscar uma previsão sobre quantos planetas haveria no sistema solar ou sobre o número de classes de plantas num dado bioma. Por outra, isso quer dizer que, mesmo que se mostrem verdadeiras uma série de convergências entre Deleuze e Hegel que a princípio apareceriam como insuspeitas, a doutrina do filósofo alemão ainda localiza-se em pátria estrangeira ao torrão de terra reivindicado pelo francês, já que, aos olhos deste, em nome justamente de um Conceito e de um Devir absolutos, ela impediria uma abordagem realmente fecunda do conceito e do devir singulares a que a natureza concede lugar. Eis um dos motivos para que, pelo menos desde *Nietzsche e a filosofia*, denuncie-se o

(Ibidem, p. 59). Nesse quadro teórico, ao invés de os signos serem indiferentes ao seu suporte, é o suporte que é indiferente aos signos, porque ele é o corpo sem órgãos. Cf. Ibidem, p. 58. Diga-se, por fim, que destitui-se as duas instâncias, imaginário e simbólico, porque elas serviriam de apoio para a teoria “dialética e niilista” do desejo como falta, tal como explicado no item I. 4. 2 “Concepção idealista do desejo como falta (o fantasma)”.

¹² A nossa compreensão das limitações da filosofia da natureza hegeliana deve muito à tese, ainda em elaboração, de Gabriel Bichir - sendo necessário advertir, no entanto, que eventuais abusos interpretativos são de inteira responsabilidade do autor do presente artigo. Para esclarecer o nosso posicionamento, diremos que é seguro assumir que a defasagem “científica” das elucubrações de Hegel sobre a Natureza não deve ser vista como uma inequívoca prova de sua falsidade conceitual. Mas, como apontado por Bichir, ela indica uma defasagem da filosofia hegeliana em relação a si mesma, a Natureza correspondendo aí a um espaço de movimentações dialéticas truncadas que seriam evocativas do Conceito apenas de um modo exterior, o qual, apesar de comportar a argumentação de que isso seria adequado à Natureza porque ela própria é concebida por Hegel como um domínio em que o Espírito permanece exterior a si mesmo, não deixa de suscitar a impressão de que é o poder de negar-se determinadamente do Conceito que encontra na Natureza um limite exterior, imposto a ele de fora sem verdadeiras mediações. Assim, o nosso entendimento - e a nossa extrapolação em relação à tese de Bichir - é o de que a Natureza denuncia uma falha no próprio arranjo conceitual desse empreendimento sistemático, indicando, mais além, que os operadores lógicos de que se vale Hegel, dentre os quais se destaca o da totalidade, não são sequer os melhores para dar conta das exigências dialéticas e especulativas com que o filósofo alemão confrontou a modernidade.

ressentimento em que se baseia a dialética, ela o verdadeiro inimigo a ser combatido por uma “filosofia do futuro”: o seu grande móvel conceitual, que é a contradição, não poderia funcionar senão à condição de hierarquizar o pensamento em conformidade com as expectativas humanas surgidas e necessariamente frustradas em face dos imprevistos acontecimentos que tomam parte na *physis*, obstando desse modo à percepção da infinita diferença que atravessa os corpos.

Não deixando de ser verdade que Marx nunca esteve engajado em semelhante guerra contra a dialética, a afinidade é de todo modo notável, por exemplo, quando ele critica Hegel por nunca dar a lógica da coisa, mas sempre e tão somente a coisa da lógica¹³; ou como quando esclarece (em trecho citado por Deleuze e Guattari) que não há falta, mas apenas a paixão como “ser objeto natural e sensível”¹⁴, indicando assim que as volições humanas, ao serem examinadas em sua realidade material, permitem descortinar a noção filosófica de falta como nada mais que uma abstração (e abstração, precisamente, a incidir sobre um determinado processo real de produção). Poder-se-ia argumentar, objetando contra a legitimidade desse controverso deslizamento em direção a Marx, que ao enxergar na análise que este último realizou do capitalismo uma nova maneira de conceber as relações entre homem e natureza, Deleuze e Guattari teriam promovido uma naturalização das relações sociais capitalistas - o seu ponto de vista “maquínico” não sendo outra coisa senão a consequência mais sintomática da reificação em que necessariamente tinha de incorrer a sua abordagem. O detalhe, porém, é que essa abordagem não prescreve exatamente uma investigação naturalizante do capitalismo e da esquizofrenia, e sim uma investigação que esquizofreniza a natureza e o homem ao se ocupar da produção através da qual a sociabilidade capitalista se engendra. Em verdade, ao contrário do que talvez esperem alguns, a esquizofrenia é que tem de aparecer aí como o limite superior do capitalismo: “O esquizofrênico”, explicam Deleuze e Guattari, “situa-se no limite do capitalismo”, ele “é a tendência desenvolvida deste, o sobreproduto, o proletário e o anjo exterminador”.¹⁵ Ao mesmo tempo em que se reconhece o caráter desejante do capitalismo, que opera desterritorializações e descodificações nas quais se verifica uma deriva imprevista que tende a levar toda e qualquer sociedade a ele subordinada a uma desidentificação consigo mesma, essa forma de sociabilidade também é entendida operar por sucessivas reterritorializações e recodificações, assentando logo

¹³ Cf. MARX, 2005, p. 36.

¹⁴ Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 44.

¹⁵ Ibidem, p. 54.

em seguida tudo o que revoluciona, contrariando de novo e de novo a própria tendência para a qual se dirige incessantemente:

O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais ele tenta, bem ou mal, recodificar, reter as pessoas derivadas das quantidades abstratas. Tudo repassa ou regressa, os Estados, as pátrias, as famílias. É isto que faz do capitalismo, na sua ideologia, “a pintura mesclada de tudo aquilo em que se acreditou”. O real não é impossível, ele é cada vez mais artificial.¹⁶

Por essa perspectiva, o capitalismo seria realmente dotado da virtude excepcional de fazer rever conceitualmente todas as demais formações sociais, não porque autorize a elaboração de uma autêntica ciência da história, como acalentado por Althusser, mas graças à sua maneira inédita de (re)produzir e consumir a matéria histórica das sociedades que ele passa a integrar em seu circuito global, matéria cuja espessura seria dada pelas territorialidades e pelos códigos que ele revoluciona impiedosamente: porque subordina cada uma delas a uma axiomática que só encontra termo para o seu movimento sem termo na modalidade de identificação proporcionada pela propriedade privada, ele relega essas territorialidades e esses códigos à existência de uma crença morta-viva¹⁷, e isso na proporção mesma em que faça difundir por toda parte um cinismo que adquire mais e mais poder desde a generalizada dessacralização de toda cerimônia, de todo rito e de toda linguagem.

As maneiras de o capitalismo e de o esquizofrênico produzirem, consumirem e fazerem restar a História seriam em larga medida coincidentes, exceto pelo detalhe de que, ao contrariar a sua tendência desejanante, o primeiro se coloca em defasagem em relação ao segundo, assumindo desse modo uma dimensão patológica devido ao movimento de satisfação indefinidamente diferida em que se perpetua, tal como se uma falta realmente existisse e organizasse um tal processo.¹⁸ De sorte que o projeto conceitual de Deleuze e Guattari não se resume a uma inusitada renovação da psiquiatria por intermédio do materialismo de Marx, desdobrando-se igualmente na renovação filosófica das expectativas de emancipação humana nutridas pelo pensador alemão: tudo gira em torno de retomar a questão da liberdade, questão que a trajetória intelectual de Deleuze revelou ser crucial tanto para os estoicos como para os epicuristas, tanto para Espinosa como para Nietzsche. Distante de exortar a uma resignação em face das enormes

¹⁶ Ibidem, p. 53.

¹⁷ Ibidem, 2010, p. 414.

¹⁸ Ibidem, pp. 44 - 45.

violências impostas pelo sistema produtor de mercadorias, busca-se pensar uma ética outra que seja consequente com a necessidade a reger a inflexível série causal em que se encadeiam os corpos: podem desenhar-se então linhas de fuga que irrompem em meio a essa série, como tantas outras derivas que nunca se encerram em uma totalidade, a conduzir mais longe, não pelo comprimento de seu trajeto, mas pelas intensidades que fazem viver. E, um tanto curiosamente, é ocupando-se da genética, essa disciplina que se poderia crer a mais determinista de todos os ramos da ciência dos quais se depreendem graves consequências antropológicas, que os autores de *O Anti-Édipo* talvez tenham conseguido render a melhor imagem conceitual daquilo que designam, por oposição aos grandes “conjuntos molares”, como “micromultiplicidades moleculares”¹⁹ - os dois sendo chamados, respectivamente, de “grupo sujeitado” e de “grupo sujeito”²⁰. Com efeito, indo tão longe a ponto de falar numa bioquímica da esquizofrenia²¹, ou declarando ainda que a própria biologia molecular (e a microfísica) seria(m) esquizofrênica(s)²², eles recorrem dentre outras às ideias de Jacques Monod²³, ganhador do prêmio Nobel em 1965 por seu trabalho sobre o controle genético da síntese de enzimas, mobilizado especialmente na ocasião em razão da “natureza qualquer variável dos sinais químicos”, da “indiferença ao substrato”, e do “caráter indireto das interações” que distinguem uma determinada região da biologia molecular²⁴: teria se tornado pensável então uma certa “gratuidade” que “permite que uma interação se estabeleça entre corpos desprovidos de afinidade química”²⁵ a efetuar assim declinações nas quais elementos parciais (no sentido de providos de uma intensidade singular) entram em “síntese ou interações indiretas”²⁶, a serem compreendidas como “puras multiplicidades positivas” porque suspendem as exclusões e as negações nesse local em que “as conexões são transversais, as disjunções inclusas, as conjunções plurívocas”²⁷, ou seja, local em que toda representação natural se desfaz pelo excesso irrepresentável que atravessa os processos naturais em sua afirmação mesma.

¹⁹ Ibidem, p. 383.

²⁰ Ibidem, p. 370.

²¹ Ibidem, p. 117.

²² Ibidem, pp. 381 - 382.

²³ Para uma compreensão geral de como Deleuze e Guattari se apropriam do trabalho de Jacques Monod, bem como do de um outro bioquímico colaborador deste último, que seria François Jacob, Cf. MARKS, 2006.

²⁴ DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 380.

²⁵ Ibidem, p. 380.

²⁶ Ibidem, p. 407.

²⁷ Ibidem, p. 408.

Sob essa luz, compreende-se que, a despeito dos acréscimos teóricos aparentemente discrepantes, *O Anti-Édipo* providencia uma continuação quase que imediata para o apêndice de *Lógica do sentido* que se intitula “Lucrécio e o simulacro”: revisitando o atomismo de Lucrécio e dos epicuristas, Deleuze havia dado a ver que para eles “(...) a Natureza é bem uma soma, mas não um todo”²⁸, e isso porque “O Ser, o Um e o Todo são sempre artificiais”²⁹, os três não passando de expedientes abstratos que, ao manter-se alheios aos infinitos entrelaçamentos do pleno e do vazio de que se mostra capaz a inumerável pluralidade dos corpos, não conseguem nunca habilitar-se a exercer um efetivo pensamento natural. Defronte a essa soma infinita impossível de ser totalizada a que corresponderia a Natureza, eles teriam discriminado um elemento estrutural apreensível tão somente para o pensamento, a saber, o átomo³⁰: nessa região que se encontra abaixo do limiar dos sentidos, estariam em contínuo movimento infinitos átomos combináveis de infinitas formas - muito embora seja finita cada uma dessas combinações, e finitos sejam também os tamanhos, as figuras e os pedaços dos próprios átomos e de suas combinações.³¹ Em consequência, a despeito de serem finitos os tamanhos, as figuras e os pedaços dos átomos e de suas combinações - finitude que aparenta possibilitar apenas uma combinatória empobrecida donde resultaria sempre um número limitado de produções naturais -, as infinitas combinações seguem como uma decorrência do *clinamen*, isto é, das declinações que se manifestam nos átomos à medida em que a sua queda conjunta no vazio ocasiona não só novos encontros, mas encontros atravessados de uma infinita diferença. Assim, torna-se imprescindível atentar para o detalhe de que, contrariando uma ideia que comumente se faz dele, o *clinamen* não seria um movimento segundo, um desvio vindo do nada que recai sobre um átomo num momento qualquer a infletir a sua trajetória como se ele fosse afetado por uma força exterior à Natureza: “O *clinamen* ou declinação nada tem a ver com um movimento oblíquo que viria por acaso modificar uma queda vertical. Ele é presente todo o tempo”.³² Para Lucrécio e para os epicuristas, o *clinamen* vincula-se a uma irreduzível singularidade, sendo a “determinação original da direção do movimento do átomo”³³ a que necessariamente sucede o choque entre cada um deles, os quais, movendo-se a uma mesma velocidade no vazio, são

²⁸ DELEUZE, 1969, p. 308.

²⁹ Ibidem, p. 309.

³⁰ Cf. Ibidem, p. 310.

³¹ Cf. Ibidem, p. 315.

³² Ibidem, p. 311.

³³ Ibidem, p. 311.

orientados a deslocar-se em direções e sentidos diversos, produzindo desse modo uma infinidade de encontros e desencontros. Por outra, o *clinamen* pode ser dito “a determinação do encontro entre as séries causais, cada série causal sendo constituída pelo movimento de um átomo e conservando no encontro sua plena independência”³⁴: num domínio microfísico, em que foge continuamente até mesmo a uma clara fixação pelo pensamento³⁵, o *clinamen* acusa uma superabundância que, ainda que permita uma unificação da série das causas, transborda-a numa série disjunta de efeitos imprevistos.³⁶ E a filosofia natural de Lucrecio e dos epicuristas, contrapondo-se em princípio ao mito e à teologia, atribui à física e à ética os papéis de pensar e agir em função desse *clinamen* como se nele repontasse a trama do que é verdadeiramente infinito³⁷, em tentativa de combater a perversão que dela fazem os homens religiosos ao conceber falsos infinitos³⁸ com o fim de submeter o pensamento à impotência e à tristeza. A que se acrescenta a resposta decisiva de Deleuze a uma pergunta crucial:

A quem perguntar “a que serve a filosofia?”, é preciso responder: quem aí teria outro interesse senão o de traçar a imagem de um homem livre, de denunciar todas as forças que têm necessidade do mito e do tormento da alma para assegurar a sua potência?³⁹

O *clinamen* de Badiou

Seria perfeitamente aceitável estimar que o atomismo de Badiou segue o de Deleuze não apenas cronologicamente, mas no próprio movimento conceitual que faz desviar em direção a Lacan e, mais além, em direção a Marx: é como se o segundo houvesse estabelecido os termos de uma contenda a que o primeiro responde de maneira um tanto singular, fazendo a disputa evoluir até um ponto em que o jogo aparenta virar-se contra aquele que deu início à partida. Em realidade, *Théorie du sujet* dá prosseguimento às críticas⁴⁰ que o filósofo havia feito a *O Anti-Édipo* em mais de uma ocasião, como nos livros *Théorie de la contradiction* [Teoria da contradição] e *De l'idéologie* [Da

³⁴ Ibidem, p. 312.

³⁵ Cf. Ibidem, p. 311.

³⁶ Cf. Ibidem, p. 312.

³⁷ Cf. Ibidem, p. 315.

³⁸ Seguindo o texto de Lucrecio, fala-se especificamente de duas configurações falsas do infinito: a de uma capacidade ilimitada de prazer corporal e a de uma duração ilimitada da alma, duas ilusões que os religiosos, ao atormentar a alma dos homens prometendo-lhes um regozijo ou uma punição eternas, sabem explorar em favor de seus sectarismos. Cf. Ibidem, pp. 315 - 316.

³⁹ Ibidem, p. 322.

⁴⁰ O conteúdo e a pertinência dessas críticas deverão ser abordados em outro texto.

ideologia] e nos textos “Le flux et le parti (dans les marges de *l’Anti-OEdipe*)” [“O fluxo e o partido (nas margens de *O Anti-Édipo*)”] e “Le fascisme de la pomme de terre” [“O fascismo da batata”]: ao mesmo tempo em que pavimenta uma crítica a Hegel através do atomismo de Demócrito, Badiou opõe-se ao anti-hegelianismo de Deleuze. Para entender esse posicionamento ambivalente, é preciso ter em conta a redescoberta do filósofo alemão na década de 70 por Badiou, que, externando o seu desacordo com a diretiva que seria comum a Althusser e a Sartre de restringir-se à *Fenomenologia do espírito* como parâmetro suficiente tanto de uma crítica como de uma adesão à dialética hegeliana⁴¹, defendia a existência de um Hegel autenticamente materialista - diga-se de passagem, Hegel em nada coincidente com o filósofo das classificações sistemáticas aplicadas à Natureza em comparação com as quais até mesmo as de Auguste Comte passariam como um “milagre de precisão materialista”.⁴² E, justamente, a primeira parte de *Théorie du sujet* consiste num breve comentário a determinados trechos da grande obra materialista de Hegel que seria a *Ciência da lógica*. Não escapando à mencionada ambivalência, no entanto, a extensão reduzida do comentário é já um bom indício de que nem tudo se conserva a essa exuberante moldura conceitual que Hegel caprichosamente teria aproveitado para enquadrar a cavalgada dos tempos modernos: rejeitando o idealismo de seu zelo sistemático, o filósofo alemão é dividido em outra vertente, qual seja, a de um efetivo pensamento da cisão, impossível de ser reabsorvida sem falsear-se pelas totalidades em que se compraz o grande biógrafo do Espírito do mundo. E é por intermédio da cisão que se compreende que o pivô das críticas de Badiou a Hegel e a Deleuze é um único e o mesmo, ainda que elas devam incidir sobre esses dois nomes de modos distintos: é a partir da posição avançada e móvel da política revolucionária, onde a cisão e a divisão afirmam a sua aptidão materialista e dialética na luta de classes, que discrimina-se o idealismo a que cada um se limita. Assim como é dessa mesma perspectiva que Badiou estabelece uma nova relação com Marx e com Hegel em contraposição a Deleuze, o que se pode constatar sem grandes dificuldades lendo a seguinte passagem: “Em verdade, deve-se retomar tudo do zero e ver enfim, filosoficamente, que Marx não é nem o Outro de Hegel, nem o seu Mesmo. Marx é o *divisor* de Hegel”.⁴³ Ou seja, Marx seria aquele que volta contra Hegel não apenas a sua dialética, mas também o seu materialismo, e que só conseguiria fazer cada uma dessas

⁴¹ Cf. BADIOU, BELASSEN & MOSSOT, (1977)/2012, p. 209.

⁴² BADIOU, 1982, p. 67.

⁴³ BADIOU, BELASSEN & MOSSOT, (1977)/2012, p. 210.

coisas realmente ao fazer as duas de uma única vez: doravante, nem a dialética apresentará validade conceitual se ausentada do plano material, e nem o materialismo deverá impor a sua relevância ao pensamento racional se é desprovido de dialética.

De acordo com o que admite Badiou ele mesmo, a argumentação da primeira parte de *Théorie du sujet* parece subordinar toda a lógica hegeliana à prática revolucionária marxista, como se a pureza de uma fosse comprometida desde o começo pelo viés da outra.⁴⁴ Mas essa decisão filosófica é consequente, por mirar uma dialética em que a forma conceitual não se autonomiza por completo de seu conteúdo prático - ou melhor, o seu grande trunfo é o de mirar uma dialética que nunca se deixa pensar em sua pureza conceitual nos termos estritos de um discurso filosófico totalmente fechado em si.⁴⁵ Em outras palavras, o que se está contestando é a ideia geral que orientava a *Ciência da Lógica* a uma absoluta depuração filosófica das categorias dialéticas as mais elementares, onde, não por acaso, a Lógica subjetiva tinha de apresentar-se antes da objetividade.⁴⁶ Escovando a contrapelo esse grande monstro filosófico, Badiou propõe-se então a encontrar na *Lógica* algo de sumamente contrário ao movimento idealista da reconciliação: excetuando-se à indagação sobre um começo absoluto para a filosofia, ele não deverá pensar a contradição como o princípio de uma unidade que se efetiva em domínios tão distintos entre si como o seriam, digamos, o espaço tido enquanto determinação natural do ser-um-fora-do-outro e o Estado como uma concretização da liberdade em-si e para-si do espírito objetivo; em contraste com essa arquitetura geral em que se imbricam o Ser e o Nada, para Badiou, a contradição tem de pensar-se como anterioridade do Dois sobre o Um, uma vez que a sua existência em ato seja sempre a da cisão, isto é, na medida exata em que afirme um ser fora de lugar que a força de alguma coisa infinitamente singular opõe à totalidade de um determinado ordenamento estrutural. Em verdade, na ótica de Badiou, é assim que o marxismo acusa desde a sua origem a dupla limitação, tanto materialista quanto dialética, da filosofia de Hegel: foi questionando a doutrina hegeliana do Estado sob esse duplo aspecto que Marx pôde

⁴⁴ Cf. BADIOU, 1982, p. 33.

⁴⁵ O grande projeto ontológico de *L'être et l'événement*, apesar de seu caráter sistemático e de mirar um pensamento puro, não contradiz essa disposição: essencialmente distinto de um discurso filosófico que se perfaz quando totalmente ensimesmado (ainda que o ensimesmamento dê-se através de um processo de prévia exteriorização), toda a arquitetura conceitual da referida obra depende da assunção de que as matemáticas são ontologia e, ademais, depende também de desenvolvimentos conceituais estranhos à raciocinação filosófica, quais sejam, os desenvolvimentos históricos da teoria dos conjuntos. De outra maneira, pode-se dizer que, para Badiou, haveria uma qualidade prática em todo verdadeiro pensamento, incluído o matemático: no caso, a qualidade prática responde por aquilo que resiste a uma completa reabsorção no interior de uma totalidade qualquer da Razão.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 65.

atribuir o devido relevo ao proletariado como um elemento singular que, de modo contraditório, justamente por encontrar-se fora de lugar no ordenamento político moderno, poderia tornar efetiva, através de sua própria organização política, uma verdadeira universalidade. Mas, apesar de lançar o seu olhar além, Badiou preocupa-se em fazer ver que o próprio Hegel teria levado a cabo um desenvolvimento rigoroso da lógica da cisão: elevando ao estatuto de conceito o nascimento, a crucificação, a ressurreição e a ascensão de Cristo aos céus⁴⁷, o filósofo alemão teria pensado de modo geral o processo através do qual o infinito advém ao finito cindindo-o e historicizando-o. Contudo, de uma perspectiva marxista, a qual se apoia necessariamente sobre a infinita singularidade disso que atende pelo nome de proletariado, se o cristianismo mantém-se como o modelo da dialética, a emancipação política nunca poderia efetuar-se realmente: concordando em parte com Deleuze em sua crítica ao trabalho do negativo, se os opostos são reenviados um ao outro pela mediação de sua unidade contraditória, eles não podem dar lugar a algo de novo sem conjugar ao lado deste último um Mesmo que se conserva no quadro final do Todo *aufgehoben* - tal como Cristo não promete um Reino do Céus sem antes reservar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César. Dessa forma, passa a ser imprescindível pensar um infinito que irrompe em meio ao ordenamento finito de um Todo sem com este relacionar-se: em vez de negar a evidência um tanto óbvia de que o proletariado existe dentro do ordenamento capitalista, o que isso quer dizer é que a prática afirmativa da política do primeiro, ainda que se oponha essencialmente ao segundo, não o pressupõe como uma condição lógica de seu desenvolvimento conceitual⁴⁸.

Uma vez que tenham sido constatadas as limitações materialistas e dialéticas da filosofia hegeliana, em resposta Badiou deverá ensaiar uma recriação do atomismo de Demócrito logo na sequência de *Théorie du sujet*: tematizando o que chama de “dialética estrutural”, cujos grandes representantes seriam Mallarmé e Lacan, ele pensa o caráter excepcional do *clinamen* num ordenamento conceitual em que o *clinamen* nunca esteve

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 33.

⁴⁸ Em outras palavras, uma tal prática política não se determina exclusivamente por ser não-capitalista. O que se coloca em questão, portanto, é o esquema hegeliano da *Aufhebung* e da negação determinada. Como se pode ver, existe aqui uma afinidade de Badiou com Deleuze, a traduzir-se, por exemplo, no elogio que o primeiro às vezes faz das famosas “sínteses disjuntivas” de que se vale o segundo. A razão para tanto é a de que, ao contrário de Hegel, Badiou não acredita que a negação seja um operador lógico que convenha às exigências conceituais da dialética: por mais determinada que seja, uma negação não alcança efetivar uma nova verdade, ou pelo menos não sem engendrar um composto monstruoso, como a da monarquia constitucional de que trata a *Filosofia do direito*, que nada mais é que uma espécie de aberrante compromisso a dar-se entre as exigências da Revolução Francesa e o mundo feudal que esta fez menção de negar e superar.

presente.⁴⁹ A escolha tem de afigurar-se bastante estranha, não só porque acrescenta às ideias de Demócrito uma ideia que este jamais nomeou como tal, mas sobretudo porque os dialéticos estruturais seriam ainda mais limitados do que o filósofo que era preciso superar na ocasião: à diferença de Hegel, que ainda se dispunha a pensar um movimento afirmativo da cisão, eles negam qualquer emergência para um tal movimento, restabelecendo em seu detrimento o espaço de posicionamento estrutural como horizonte último de todo pensamento. Entretanto, de acordo com Badiou, eles não o fariam sem reportar-se a algo de excepcional que permitiria a homogeneidade do próprio ordenamento estrutural: no caso de Demócrito, é o *clinamen* que possibilita que à heterogeneidade absoluta dos átomos ao vazio suceda a ligação dos átomos entre si em meio ao espaço franqueado pelo vazio. A seguir a exposição de Badiou - que caracteriza o *clinamen* exatamente da forma como Deleuze o rejeitava -, da simples (não-)relação entre os átomos e o vazio nunca poderia surgir um mundo em toda a sua diferença: o vazio até poderia ser pensado como a causa do movimento dos átomos, ao desalojá-los de seus postos impelindo-os, assim, a um deslocamento perpétuo; mas como não pode imprimir a cada átomo um movimento singular, pois a indiferença do vazio a cada um deles é sempre idêntica na exclusão que prescreve de seu contrário, o único deslocamento resultante dessa relação de absoluta heterogeneidade seria a de uma eterna chuva de átomos caindo paralelamente uns aos outros (queda que tende a confundir-se com a imobilidade). A partir dessa chuva, somente o advento do *clinamen* pode ocasionar o surgimento de um mundo onde têm lugar as mais diversas configurações estruturais dos átomos: “Um átomo é desviado, o mundo pode advir”.⁵⁰ Todavia, tendo acontecido, o *clinamen* não pode se conservar no ordenamento estrutural, pois ele conflita essencialmente com qualquer permanência de uma lei a reger uma situação mundana. Daí a sua existência paradoxal, como que a situá-lo numa indecisão quanto a ser e não-ser: o *clinamen* é subjacente a toda configuração estrutural de um mundo cujos elementos seriam os átomos, mas não se apresenta em nenhuma delas.⁵¹ Como tal, ele é um “termo

⁴⁹ Não é demais lembrar que o caráter fragmentário das antigas doutrinas atomistas requer em maior ou menor medida um exercício de recriação da parte daqueles que pretendem retomá-las.

⁵⁰ Ibidem, p. 76.

⁵¹ Esse aspecto consta de alguma forma da exposição que o jovem Marx faz sobre a física democrática: “Demócrito (...), mesmo que aparentemente tenha empregado o acaso na criação do mundo, (...) afirma que este não é causa de nada em particular, mas deriva tudo de outras causas” (MARX, 2018, p. 51). Apesar de dar suporte à interpretação de Badiou quanto a esse aspecto, é de se observar que Marx também registra um trecho de Cícero em que o autor latino declara que o acréscimo de Epicuro a Demócrito é nada menos que o da noção filosófica dos átomos desviantes. Cf. Ibidem, p. 71.

evanescente”⁵², ou seja, um termo que possui a exata dimensão de sua desapareição. Porque não se apresenta em lugar algum nem da situação inicial em que os átomos e o vazio existem em sua pura heterogeneidade, nem do mundo objetivo que surge depois de seu acontecimento, a esquivar-se, pois, a quaisquer coordenadas de tempos ou espaços pregressos e futuros, ele seria “a-específico, fora de necessidade, absolutamente fora-de-lugar [*hors-lieu*], inesplaçável⁵³, infigurável: o acaso”.⁵⁴ De modo que, subtraindo-se ao mundo para mostrar que a fundação deste jaz sobre o infundado, ele ministra uma importante lição sobre o Todo: “(...) o que faz falta a um Todo pode lhe dar consistência”⁵⁵.

Após um breve desvio a dar-se com o nome Demócrito, *Théorie du sujet* vai se desdobrar numa investigação minuciosa sobre a mais fecunda das dialéticas estruturais, que não é nenhuma outra senão a de Lacan⁵⁶: foi o psicanalista quem abriu o caminho para localizar o sujeito na encruzilhada da falta e da destruição, onde torcem-se simultaneamente o negativo e o afirmativo, tanto ao indicar-se como o lugar em que se acusa o que falta a um determinado ordenamento estrutural, quanto como o excesso que faz menção de interromper esse mesmo ordenamento. E não admira que Badiou se ocupe do psicanalista que declarava que a “verdade tem estrutura de ficção” logo depois de inventar para si um novo Demócrito: ele o faz, não exatamente por admitir que o atomismo nunca poderia ser mais do que uma ficção, mas porque, a fim de que seja pertinente para a razão, a estrutura fictícia de um mundo constituído inteiramente por átomos tem de alavancar-se sobre um “lance de força” [*coup de force*] do Real. Por essa via, em que um mundo é visto ganhar consistência tão somente a partir daquilo que lhe falta em absoluto, renovam-se as concepções filosóficas de verdade e de materialismo: tramando de nova maneira os operadores clássicos da coerência, do todo e da repetição, a função da verdade se efetua agora como torção, enquanto promove uma exclusão ou exceção interna ao espaço mesmo desenhado pelos demais operadores⁵⁷; e, por sua vez, se o materialismo possibilita espelhar toda a coerência da realidade a partir do Um que se

⁵² BADIOU, 1982, p. 79.

⁵³ Traduz-se aqui “*inesplaçable*”, que faz referência a um neologismo cunhado por Badiou em *Théorie du sujet*: o “*esplace*”, que, fundindo “*espace*” [“espaço”] e “*place*” [“posto”], rende um espaço de posicionamento em que cada entidade determina-se por sua posição em relação às demais.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁶ Não é ocioso apontar que Lacan ele mesmo tem uma compreensão própria do *clinamen*, diversa da de Deleuze e da de Badiou, tal como exposto por Mladen Dolar em “Tuché, clinamen, den”. Cf. DOLAR, 2013.

⁵⁷ Cf. BADIOU, 1982, p. 138.

nomeia com o significante matéria, a sua relevância para a razão não seria dissociável de que o Dois do pensamento advenha como um termo evanescente capaz de dialetizar essa mesma realidade⁵⁸, ao apontar que haveria algo que acusa a falha no seu todo ao mesmo tempo em que torce a sua coerência e procede à cesura do que nela é repetição.⁵⁹ Decerto, ao dizer que “o movimento de massa tem por ser o desaparecer”⁶⁰, Badiou não estava condicionando-se a imaginar o sujeito revolucionário do marxismo como um mero símile do sujeito do inconsciente, como se as atribuições de um não fizessem mais do que espelhar aproximadamente as do outro: o que Lacan torna possível ao repensar as noções de sujeito e de verdade é estabelecer outras formas de se relacionar com Hegel e com Marx, não se perdendo jamais de vista a perspectiva de um movimento de cisão afirmativa que é indispensável a uma verdadeira política revolucionária. No entanto, a pontuar mais uma diferença em relação a Deleuze, para Badiou, o Real não se pensa sem o Imaginário e sem o Simbólico: em seu caso, pode-se dizer que

o processo da cisão afirmativa é o da resolução de um impasse - o qual não se apresenta assim, sob a forma de um limite que o pensamento consideraria inultrapassável num dado momento, quer sem a estruturação simbólica que se recusa a validar para a nova solução qualquer coerência, quer sem a identificação imaginária que a exclui fora de sua totalidade.⁶¹

Tal como os “grupos sujeitos” de que falam Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*, o sujeito de Badiou vincula-se a uma potência de desidentificação que caracteriza o *clinamen*, a partir do quê o proletariado não pode nunca identificar-se como um “termo fixo do ser político-social”⁶²; essa potência, no entanto, assinala a sua inescapável excepcionalidade,

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 209.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 145.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁶¹ VAZ, 2021, p. 862. Uma série de questões resvaladas ou apenas evocadas aqui - como as que dizem respeito às relações entre Althusser e a epistemologia histórica francesa, ao duplo legado estruturalista e epistemológico que Badiou herdou ao pensamento francês do século XX, às proximidades e distâncias entre Badiou e Deleuze etc. - são abordadas com muito mais detalhe ou sob outros enfoques em nossa tese de doutorado. Cf. *Ibidem*.

⁶² Cf. BADIOU, 1982, p. 1982. Como esperamos ter explicitado, é de maneira equivocada que se pretende apreender a diferença de Badiou em relação a Deleuze utilizando como parâmetro tão somente uma pretensa manutenção do dogmatismo marxista: na ordem da argumentação de *Théorie du sujet*, por exemplo, é contra a identificação entre o partido comunista e o Estado socialista que Badiou critica a validade conceitual da *Aufhebung* (Cf. *Ibidem*, p. 38), dando a entender de certa maneira que a dialética tal como pensada por Hegel não fazia ver além do estalinismo. Deve-se perceber, pois, que Badiou e Deleuze são, cada um a seu modo, partidários do anti-humanismo francês, muito mal compreendido se é visto como um mero elogio do mundo reificado, porque uma de suas virtudes é precisamente a de se contrapor à arbitrariedade de reivindicar uma essência humana alienada cuja restituição, contraditoriamente, investiria uma instância normativa, como vem a ser o Estado revolucionário, dos poderes de decretar quem é e quem não é humano. Por esse prisma, talvez se possa concluir que os dois pretendem impelir Marx para além de suas teorias

porque raros são os acontecimentos⁶³, e consequentes em seu rigor conceitual devem ser os encaminhamentos de suas sequências práticas. O que significa que, na visão de Badiou, mais do que incrementar a análise do capitalismo, é a organização política de um sujeito em sua universalidade, uma vez que seja capaz de providenciar novos aportes para os velhos problemas a persistir como impasses ainda não superados pelas revoluções populares, que solicita realmente a atenção de um filósofo a pretender-se herdeiro de Marx.

*

Poderíamos conjecturar que a consulta do documento que parece legitimar a mencionada contenda atomística - qual seja, *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro* - talvez facilitasse a tarefa de saber quem mais se aproxima de reclamar o legado de Marx. Desviando-se em direção a Lucrécio e a Epicuro, Deleuze aparenta estar mais de acordo com os anseios do pensador alemão quando da escrita de sua dissertação de doutorado: almejando resolver a contradição a ser constatada no fato de que a filosofias da natureza supostamente idênticas em seus fundamentos sucedessem consequências tão discrepantes, por uma análise cuidadosa de variadas fontes Marx não só explicitava as suas inescapáveis diferenças, mas o avanço conceitual que Epicuro representaria em relação a Demócrito (em parte, graças ao acréscimo da noção dos átomos declinantes). Desse modo, muito embora a dissertação seja marcada por um estilo de raciocinação histórico-filosófica que remete quase que imediatamente a Hegel, é como se, aos olhos de Deleuze, a declinação em relação à trajetória que lhe imporia a dialética se insinuasse por toda a obra de Marx, como uma linha de fuga presente desde o início, mas, ainda assim, uma linha de fuga que ele não teria sido capaz de seguir na radicalidade de suas consequências filosóficas. Todavia, nem por isso a disputa poderia declarar-se encerrada, porque a crítica de Marx a Hegel e a sua consequente adesão ao materialismo assumem a sua forma mais drástica somente algum tempo depois de concluída a referida

sobre a essência alienada do homem, ao purgá-lo de seu verdadeiro pressuposto conceitual, que não é nenhum outro senão a consciência pensada nos termos de Hegel (ainda que tenha começado a ser posta sobre os seus pés por Feuerbach). E uma das melhores formas de compreender as diferenças entre os dois talvez se encontre na compreensão do modo como cada um deles entende tornar efetiva a imediata desidentidade exigida por uma política verdadeiramente nova.

⁶³ Vale lembrar que a palavra em francês para acontecimento, “*événement*”, ressoa os “*eventa*” de Lucrécio, e encontra uma interessante via para ser reconsiderada nos “*symptômes*” de Epicuro. Cf. DELEUZE, 1969, p. 320.

dissertação de doutorado, com a sequência que leva da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, passando em seguida por *Sobre a questão judaica*, até chegar à *Ideologia alemã*. Nesse período, a crítica empreendida por Marx não pode ser entendida acomodando-se nos limites de nenhuma filosofia, e isso pela razão muito simples de que ela passa a se voltar contra o próprio discurso filosófico: evitando negá-lo de modo abstrato, o propósito seria o de efetuar qualquer coisa como a sua *Aufhebung*. Nobre, porém, indesejável encargo que não poderia senão reavivar os impasses de que tratamos no início deste texto, porque se a certa altura houve uma constatação de Marx sobre as limitações materialistas da filosofia hegeliana, esta muito provavelmente seria percebida como incapaz em alguma medida de pensar uma *Aufhebung* que se efetuassem na materialidade da *práxis*; por outra, admitindo que essa mesma filosofia não passava de um reflexo invertido de uma dada situação material, ela tampouco estaria dotada da virtude de fazer valer as suas potencialidades conceituais sem submeter a humanidade enquanto gênero universal a uma necessária temporada de suplício na parada infernal do capitalismo. A isso, Deleuze talvez respondesse que o capitalismo deve ser pensado em conformidade com uma necessidade física (no sentido, claro, de uma *physis* que nunca se totaliza), mas que não deve ser entendido como uma etapa histórica cujo ordálio seria estritamente necessário para que a humanidade alcançasse um estágio superior de sua organização coletiva: recusando-se a pagar qualquer tributo ao sacrifício exigido pelo colossal trabalho do negativo, a sua ética se dispensa por inteiro de uma esperança redentora. Por sua vez, Badiou, negando que o capitalismo seja uma *conditio sine qua non* do comunismo, nega de igual maneira que uma verdadeira universalidade envolva necessariamente um sacrifício: aquilo o que ele chama de verdades - que se apresentam em quatro modalidades, quais sejam, o amor, a arte, a ciência e a política - irrompe como uma exceção imanente a uma dada circunstância prática, a indicar, certamente, que essa circunstância pode ser negada e superada, mas somente na medida em que afirma algo de completamente novo. Pois bem, se Marx fez ver que a filosofia restringiu-se a interpretar o mundo, e do que se trata, doravante, é de transformá-lo, ele não estava mais tão à vontade com o que dizia em sua dissertação, sobre Epicuro estar “*satisfeito e feliz na filosofia*”⁶⁴: talvez Demócrito, que o próprio Marx dizia ser “*insatisfeito com a filosofia*”⁶⁵, tenha retornado num momento posterior de sua trajetória como se a desviá-lo em outra direção, uma em que o pensamento deve sempre reportar-se a uma *práxis*

⁶⁴ MARX, 2018, p. 44.

⁶⁵ Ibidem, p. 45.

com valor absoluto para dialetizar o plano unívoco da matéria. A verdade, no entanto, é que a questão jurídica de saber a quem é devido o legado do pensador alemão tornou-se caduca nos dois casos: para todos os herdeiros de Marx, Badiou e Deleuze deverão colocar em questão uma vinculação essencial da crítica da economia política ao problema da emancipação humana, seja porque seria preciso abordar a universalidade por outras vias que não as do pensamento especulativo hegeliano, seja porque a natureza deve conceber-se como sendo regida por uma necessidade que não exclui de seus domínios nem a densidade histórica e nem a mais potente liberdade.

Referências bibliográficas

- ANDERS, G. *Le temps de la fin*. Paris: Éditions de l'Herne. 2007. Versão em Ebook.
- BADIOU, BELASSEN & MOSSOT. *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne in Les années rouges*. Paris: Les Prairies Ordinaires. (1977)/2012.
- BACHELARD, G. *La philosophie du non - essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF/Quadrige. 2002.
- BADIOU, A. *Logique des mondes - L'être et l'événement, 2*. Paris: Éditions du Seuil. 2006.
- _____. *Théorie du sujet*. Paris: Éditions du Seuil. 1982.
- DELEUZE, G. *La logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit. 1969.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF. 1962.
- DELEUZE & GUATTARI. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia I*. São Paulo: Editora 34. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2010.
- DOLAR, M. "Tuché, clinamen, den" in *Savoirs et clinique*. Toulouse: Érès, (número 16), 2013/1, 140 - 151. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2013-1-page-140.htm>
- MARKS, J. "Molecular biology in the work of Deleuze and Guattari" in *Paragraph*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 29: 2, 2006, 81 - 97.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2005.
- _____. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo editorial. Tradução: Nélio Schneider. 2018.

SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível - O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2019.

VAZ, I. *A torção do vazio: a emergência da teoria do sujeito de Alain Badiou à luz de Jacques Lacan*. Tese defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo em 2021. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-10122021-191923/pt-br.php>

Recebido em 20/05/2022

Aprovado em 13/01/2023

Parménide, penseur de l'existence

Santiago Espinosa¹

*Plus une philosophie reposera sur une intuition du réel,
et plus elle s'appuiera sur un fructifère aperçu concret,
plus sa position sera élevée.*

Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*.

De la philosophie de Parménide on retient généralement quelques énoncés qui semblent à première vue, ou bien allant de soi — « ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas » —, ou bien incompréhensibles — « car être et penser sont une seule et même chose² ». Platon lui-même avoue, dans le *Théétète*, n'y avoir pas tout bien compris, ce qui ne l'a pas empêché, bien au contraire, d'intenter, dans le *Sophiste*, un procès à Parménide, et même de déclarer devoir commettre un crime, le meurtre intellectuel de « notre père Parménide ». Pour quelle raison ? Parce qu'en principe Parménide — c'est ce qu'on retient de sa philosophie depuis lors — prône que l'être est « un, immobile, sphérique, inengendré », parmi d'autres attributs énigmatiques, théorie qui vient s'opposer en amont à celle de Platon en ceci particulièrement que ce dernier considère qu'en plus de l'être *il y a* le non-être, ou, ce qui revient au même, l'*autre* : « Lorsque nous disons le non-être (μη ὄν) nous ne parlons pas, je crois, du contraire de l'être (οὐκ ἐναντίον), mais seulement de quelque chose d'autre (ἕτερον) », lit-on dans ce dernier dialogue (257b). Mais qu'est-ce donc que cet « autre » ? Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de la philosophie de Platon ; qu'il suffise de rappeler qu'une chose est, dans la logique qui est la sienne, simultanément elle-même et autre : « Pierre est bon » signifie à la fois qu'il est lui-même (Pierre) et autre (bon). Bien sûr, l'essentiel n'est pas là, mais dans cette conception, proprement platonicienne, d'après laquelle l'être n'est pas « un » (ἓν) — comme le soutient pour sa part Parménide — mais multiple (πολλα), constitué qu'il est d'une multitude d'idées, ce qui permet à Platon, à l'encontre de Parménide, de démasquer l'être vrai du faux, ou du paraître : « Tant qu'on n'aura pas réfuté la théorie de Parménide, on ne pourra guère parler de discours faux ou d'opinion fausse, ni de

¹ Professor na Faculté Libre de Philosophie (IPC) de Paris. E-mail: cuiaspinosa@gmail.com.

² Les fragments cités ici du *Poème* de Parménide sont tirés des traductions, quoique parfois modifiées, de J. Voilquin (Garnier-Flammarion), A. Villani (Hermann), J.-P. Dumont (Gallimard), J. Beaufret (P. U. F.), M. Conche (P. U. F.), N. L. Cordero (Biblos).

simulacres, ni d'images, ni d'imitations, *ni d'apparences* » (*Sophiste*, 241e, je souligne). Ainsi, Parménide aurait échoué dans sa théorisation du réel : il se serait laissé berné par les apparences — alors que Platon les aurait démasquées.

Voilà en somme la lecture « traditionnelle », qui a influencé à peu près tous les lecteurs de Parménide depuis vingt-cinq siècles, Heidegger et ses disciples, anciens et récents, compris³, qui ont vu chez Parménide, non pas un philosophe pré-platonicien — et il faudrait aller jusqu'à dire anti-platonicien —, mais un philosophe pré-kantien, c'est-à-dire au fond, avec toutes les nuances qu'on voudra apporter, un « platonisant » (c'est-à-dire un philosophe distinguant l'être de l'apparaître⁴) : « ce matin de la pensée qui chante en son poème est anachroniquement plus proche de la philosophie de Kant et de la phénoménologie que de toute métaphysique⁵ », écrit par exemple Jean Beaufret.

Nietzsche lui-même semble pour une fois avoir manqué de flair en lisant le *Poème* parménidien. Il écrit un peu partout que Parménide est le penseur de l'être, en tout opposé à Héraclite, penseur du devenir, de qui Nietzsche entend prendre le parti (« ce qui est ne devient pas, ce qui devient n'est pas », écrit-il dans *Le Crépuscule des idoles*⁶). Parménide serait en somme le premier philosophe nihiliste, méprisant le devenir de la réalité immédiate, l'unique réalité des apparences. Déjà, dans un cours de philologie consacré aux philosophes antérieurs à Platon⁷, Nietzsche avançait une thèse audacieuse : après les penseurs de l'élément primordial de la réalité — Thalès, Anaximène —, Anaximandre serait venu littéralement *dédoubler* le réel en être et devenir (d'un côté l'indéterminé éternel — τὸ ἀπειρον —, de l'autre, les choses périssables), dédoublement redoublé, si l'on peut dire, par Anaxagore, qui vint distinguer à son tour l'être vrai, saisissable par l'intellect — νοῦς —, et tout le reste — les ὄντα —, qui tient son existence du premier. Parménide et Héraclite seraient à leur tour venus, avant la surenchère d'Anaxagore, et chacun à leur manière, *réunifier* de nouveau le réel : Parménide aurait soutenu l'unicité de l'être, Héraclite l'unicité du devenir. Et il est vrai que tant Parménide qu'Héraclite

³ Par exemple Conche qui, en traduisant le *Poème* à partir de la lecture heideggérienne, tire l'étrange conclusion que « Pour Parménide, l'être n'est pas. » Cf. Parménide, *Le Poème : fragments*, P. U. F., coll. « Épiméthée », 1996, p. 33.

⁴ Un ouvrage récent affirme ouvertement : « L'être de Parménide est *ce par quoi* il y a des apparences, il est l'être de l'apparaître [...] L'être parménidien est donc comparable à la chose en soi kantienne », et plus loin : « Ce vers quoi fait signe l'ontologie négative de Parménide, c'est vers une pensée de l'être *comme autre* de l'étant ». Françoise Dastur, *Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2018, p. 70 et 79.

⁵ J. Beaufret, « Introduction à une lecture du Poème de Parménide », in Parménide, *Le Poème*, P. U. F., coll. « Quadriges », 2009.

⁶ « La "raison" en philosophie », 1.

⁷ *Les Philosophes préplatoniciens*, éd. de l'Éclat, 1994.

défendent l'idée qu'il n'y a qu'un être, quel qu'il soit, et non pas un être *plus* un apparaître (ou un être *plus* un étant).

Or que peut-on réellement lire chez Parménide lui-même, fût-ce dans les quelques citations qui nous restent de son poème, perdu à jamais ? Les fragments sont-ils, dans leur état actuel, si énigmatiques que nous soyons forcés de les interpréter, c'est-à-dire d'en chercher un sens *caché* qu'ils nous voilent ? On sait qu'une doxa en vigueur — qui trouve ses racines chez Platon lui-même — affirme sans ambages qu'on ne saurait comprendre le sens d'un texte en se bornant à le lire ; qu'il faut dès lors l'interpréter, stratégie débouchant par définition, et irrémédiablement, dans l'idée pour le moins paradoxale d'après laquelle « il n'y a pas de vrai sens d'un texte », *credo* de Valéry ayant sans doute inspiré bien des pages de Derrida.

Il faut cependant rétorquer à cela que, s'il est vrai que l'on doit d'interpréter là où le sens fait défaut, comme c'est souvent le cas dans certains livres — les sacrés, par exemple —, l'interprétation est de trop là où le sens est transparent : lorsque le texte lui-même parvient à répondre aux questions qu'on lui pose (lorsqu'un passage obscur est éclairci par d'autres passages clairs du même ouvrage). D'Augustin à Eco, en passant par Spinoza, il s'est souvent agi de mettre une halte à la toujours tentante approche herméneutique, laquelle prend tout mot pour un renvoi à un autre renvoi, et ainsi *ad libitum* ; de trouver les limites de l'exégèse, et d'en souligner les excès. Nietzsche non plus, bien qu'il passe aujourd'hui, pour *le* philosophe de l'interprétation, n'a eu de cesse de mettre en garde contre le manque de « probité » consistant à substituer l'interprétation au texte qu'on cherche à éclairer⁸. Or il nous paraît justement que le *Poème* de Parménide, même dans son état fragmentaire et en apparence décousu, livre par lui-même un sens clair — à condition toutefois d'admettre de lire Parménide dans sa singularité, au lieu de vouloir y trouver « préfigurées » des idées d'autres philosophes auxquelles on adhère par ailleurs. Car, en effet, ce ne sont pas seulement les rivaux intellectuels de Parménide qui se refusent d'emblée à le lire et à le comprendre — tel Levinas écrivant dans *De l'évasion* : « On est *obligé* d'énoncer contre Parménide que le non-être est. Le philosophe se refuse à ce que les choses soient » (encore qu'il ne précise pas qui est ce « on », ni qui l'oblige à faire cela, ni même ce qu'il entend par « philosophe ») —, mais aussi, et surtout, ceux qui s'en estiment proches, lesquels pensent trouver chez Parménide un garant de vérité de leurs propres idées — ainsi Beaufret, qui voit chez Parménide, contre le sens explicite

⁸ Cf., par exemple, *L'Antéchrist*, § 52 : « J'entends ici le mot "philologie" dans un sens très général : savoir déchiffrer des faits sans les fausser par des interprétations. »

du texte, un penseur du transcendantal, c'est-à-dire un précurseur de Heidegger : « C'est à la lumière de Kant que nous avons pu enfin apercevoir Parménide » — formule troublante qui rappelle à plus d'un titre celle de Weil au sujet de Rousseau : « Ne fallait-il pas un Kant pour voir ce que Rousseau avait exprimé sans avoir su le penser au sens fort du terme, sans avoir réussi à en développer les présupposés et les conséquences, les suites pratiques et les conclusions théoriques⁹ ? ». Kant semble être toujours le détenteur des clefs de déchiffrement de toute philosophie ayant été écrite avant la sienne.

*

Il nous semble, pour notre part, que c'est à la lumière de Parménide qu'on pourra en fait apercevoir la pensée de Parménide. Attardons-nous alors sur quelques pistes de lecture — nous ne disons pas interprétation — de son *Poème*.

Ce qui frappe d'emblée dans cette lecture est son aspect unitaire, l'idée unique qui la traverse d'un bout à l'autre — trait auquel on reconnaît, d'après Bergson, tout grand philosophe. Là encore, il est difficile de suivre la tradition qui prétend que Parménide a parlé de deux choses différentes — la vérité *et* l'opinion —, à tel point qu'on a pu affirmer qu'il écrivit « deux poèmes » (F. Dastur). La scission du propos, car c'en est une, paraît d'ailleurs bien contestable : elle surviendrait en plein fragment VIII, vers la fin, au vers 50. Parménide changerait donc subitement de sujet comme on change de chapitre, d'une ligne à l'autre. À vrai dire, il est fort difficile d'y constater un tel changement de sujet. Tout au contraire, l'analyse et la destruction de la doxa qui occupe la deuxième partie du fragment est le corrélat indispensable de la vérité analysée au début du poème. La vérité est que ce qui est est, et que ce qui n'est pas n'est pas. L'opinion des « mortels stupides », les « doubles-têtes », est l'inverse : que ce qui n'est pas est, et que ce qui est n'est pas. Tout le *Poème*, du moins chaque fragment que nous avons conservé, répète cela.

Comment a-t-on pu lire autre chose ? Et quelle est la profondeur toujours actuelle de cette critique ?

La question que se pose Parménide, qui est celle de la philosophie, peut être ainsi formulée : « qu'est-ce qui mérite d'être dit *réel* » ? La raison pour laquelle Platon et ses innombrables acolytes n'ont pas eu accès à la vérité énoncée par Parménide, est qu'ils se sont posé une tout autre question, très différente quoiqu'à première vue semblable, et qui

⁹ « Rousseau et sa politique », in *Essais et conférences*, tome 2, Vrin, 1997.

est — à en croire Nietzsche — celle de la morale, à savoir : « qu'est-ce qui est *vraiment* réel ? » Elle est très différente parce qu'ainsi posée la question présuppose qu'il y a, en plus de ce qui est « vraiment réel », autre chose qui ne l'est pas. Une réalité fausse ou apparente, vrai-semblable : ayant la semblance du vrai — mais seulement la semblance, l'apparence du vrai, inauthentique donc. Le philosophe moraliste se devrait alors de dévoiler la fausse réalité pour faire jaillir la vraie. Philosophie serait donc synonyme d'ἀλήθεια, dévoilement de la vérité, ou vérité comme dévoilement de l'être, ce qui suppose, comme on le voit, le dédoublement de l'objet en question. Or la question de Parménide ne présuppose nullement un tel dédoublement. Elle se demande, au contraire, qu'est-ce qui est (τί τὸ ὄν) tout uniment, et non pas qu'est-ce qui paraît être (μὴ ὄν) sans être vraiment (ὄντως ὄν). Et la réponse qu'en offre Parménide a tout l'air d'être la seule qu'on puisse offrir : ce qui est est ce qui est, ce qui existe est ce qui existe, le réel est le réel. Ces termes sont chez lui synonymes puisqu'ils désignent tous la même « chose » : la totalité de ce qu'il y a (ἐστὶ) — qu'on aurait dès lors pu nommer « il y a », ou encore « avoir¹⁰ ». D'où il suit que ce qui n'est pas n'est pas ce qui est, que ce qui n'existe pas n'est pas réel. La vérité parménidienne n'est pas dévoilement d'une réalité plus réelle qu'une autre qu'on prenait à tort pour la vraie ; c'est plutôt la vérité qu'on assène à l'enfant qui n'accepte pas que la seule réalité qui soit est celle précisément qu'il prend pour la bonne, celle qu'il a sous les yeux, et qui lui apparaît — dès lors ? — comme inappétissante. La vérité est que ce qui existe est tout ce qu'il y a, qu'il n'y a rien d'autre que cela. C'est cette vérité que d'aucuns contestent avec ferveur, tel Levinas, on l'a vu, mais aussi Adorno qui écrit noir sur blanc que « ce qui est n'est pas tout » (*Dialectique négative*), ou aujourd'hui encore Badiou, affirmant sans ambages qu'« il y a autre chose que ce qu'il y a » (*Écrire le multiple*). Et c'est sans doute contre ce genre de propos, inspirés toujours par des convictions d'ordre morale, laquelle oppose un devoir-être à l'être, que s'adresse du moins en partie le poème, comme on le verra un peu plus loin.

Nous venons de dire que la vérité chez Parménide énonce une tautologie : ce qui est est, ce qui existe existe. Nous avons déjà avancé qu'il n'y a aucune raison d'établir une distinction entre être et exister, termes qui traduisent indifféremment le grec εἶναι, puisque la langue grecque ne fait aucune distinction entre eux, et qu'il y a partout dans la

¹⁰ Les verbes *être* et *avoir*, écrit Benveniste, ne sont que des « verbes d'état ». Ils désignent moins *ce* que sont les choses (une prétendue substance) que le fait qu'elles sont telles ou telles à un moment donné : « *Être* est l'état de l'étant, de celui qui est quelque chose ; *avoir* est l'état de l'ayant, de ceux à qui quelque chose est. » *Problèmes de linguistique générale*, v. I., Gallimard, coll. « Tel », p. 198. *Être*, ce n'est rien que le fait d'*avoir* de l'être, exister, ou le fait qu'*il y a* des choses.

littérature, à commencer chez Homère, des occurrences qui en attestent¹¹. En français aussi du reste, exister signifie, du moins jusqu'au XVII^e siècle, le « fait nu d'être », comme l'écrit Scipion Dupleix, et comme l'illustre Descartes en écrivant : *cogito ergo ego sum, ego existo*. Il n'y a donc aucune raison de voir chez Parménide une première intuition de la différence ontologique telle qu'Heidegger l'entend. Εἶναι est synonyme d'ἔστι et d'ἐόν : être, existence, réalité effective, c'est-à-dire tout ce qu'il y a¹². Et il n'y a que ce qu'il y a, il n'y a pas ce qu'il n'y a pas : un être (ἔν), et non pas deux (il n'y a pas d'autre de l'être).

Qu'est-ce donc qu'il y a ? Les étants — ἐόντα —, les choses, « en dehors desquelles, d'après Lucrèce, il faut bien avouer qu'il n'y a rien » (*De rerum natura*, I, 963). Ce qui n'est pas, le non-étant, n'est rien. Mais encore ? Eh bien, justement, il est impossible d'aller au-delà et dire quelles sont ces choses, ces étants. Parménide le sait, et c'est pourquoi il parle de l'être en général, non de chaque chose en particulier (à l'encontre du programme aristotélicien). Car il serait évidemment tâche vaine et absurde que d'énumérer ce qu'il y a ; le propos de Parménide a avant tout une portée négative : il s'agit de signaler l'erreur consistant à croire penser autre chose que l'être, et de montrer par là même ce qu'il ne peut pas y avoir, ou être, ne serait-ce que pour la pensée. Il y revient à plusieurs reprises : « il faut dire et penser » (το λέγειν τε νοεῖν) que le réel est le réel, que l'irréel est irréel ; « je ne te laisserai ni dire ni penser » que ce qui n'existe pas existe ; car le non-être « n'est ni pensable ni dicible » (ἀνόητον ἀνώνυμον). Le Poème, encore une fois, ne dit pas ce qui est (son *quid*), il dit qu'il est (son *quod*). Plus précisément, il dit que l'être est la seule chose dicible et pensable, puisque le non-être n'est pas pensable, ni par conséquent dicible. La question de la connaissance, ou de la

¹¹ Le *Lexicon Homericum* de H. Ebeling (1885) recense dix-neuf sens différents du verbe εἶναι chez Homère, dont celui, fort, d'« exister » (cf. *Iliade*, 13.114 et 21.191, par exemple). À ce sujet, cf. l'excellent commentaire du Poème de Parménide de N. L. Cordero, *Siendo, se es*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 71. Cordero écrit : « Podemos proponer “es” como traducción de 2.3a y “no es” como traducción de 2.5a, con la salvedad de que el “sujeto” de ambas expresiones es “eón” o “eínai”, “lo que es”, “el hecho de ser”, “[lo que está] siendo”. » — À rebours de cette lecture, cf. M. Conche, qui écrit, toujours en suivant Heidegger : « Je ne puis accepter la traduction de εἶναι par “exister”. » *Diversités. Journal étrange IV*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2009, p. 242.

¹² À notre connaissance, le premier philosophe à avoir traduit εἶναι indistinctement par être ou exister est Clément Rosset dans ses *Principes de sagesse et de folie*, Éd. de Minuit, 1992. Depuis lors, mais sans apparemment connaître ce dernier ouvrage, A. Villani et N. L. Cordero ont fait de sérieuses traductions commentées en ce sens (cf., entre autres, *Parménide ou la dénomination*, Hermann, 2011, et *Siendo, se es*, op. cit., respectivement. Villani a repris tout récemment, d'un point de vue fort contestable à mon sens, la philosophie de Parménide comme annonciatrice de celle de Deleuze dans *L'Énigme de la philosophie grecque*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2022). Les autres traductions récentes du Poème de Parménide (B. Cassin par exemple) poursuivent le travestissement platonicien de sa philosophie.

science, n'est pas l'affaire de Parménide (le terme de λόγος ne figure même pas dans le *Poème*).

Il s'agit donc d'établir les frontières du pensable et de l'impensable, et partant du dicible et de l'indicible¹³. Le fragment III, qui est un fragment de fragment, et qui a prêté aux malentendus les plus disparates, en fournit la clef de lecture : « car penser et être sont une seule et même chose ». Si on veut lire Parménide dans sa spécificité, et non comme préfigurant d'autres philosophes à venir — Platon, Kant, Heidegger —, il faut donner à νοεῖν, penser, sa signification première : penser *quelque chose*, et non celle qu'on lui a donnée par la suite : juger, réfléchir, voire connaître par l'intellect. Par exemple Derrida qui affirme, en se recommandant de Peirce, qu'on ne peut penser sans signifier, et donc sans renvoyer à quelque chose d'autre¹⁴. Ce deuxième sens du verbe penser rendrait le fragment tout simplement incompréhensible : une pierre est et pourtant ne pense pas. Parménide n'est certes pas un matérialiste, mais il n'est pas non plus un spiritualiste qui estime que tout ce qui est réel est rationnel, et réciproquement. En revanche, le fragment acquiert tout son sens lorsqu'on songe au fait qu'il n'est possible de penser que ce qu'il y a, que penser c'est toujours penser quelque chose, que penser à rien n'est pas penser. En d'autres termes, que *penser ce qui n'est pas est impossible*. Pourquoi ? Parce que l'acte de la pensée *pose* l'être de la chose pensée, sans quoi la pensée se trouverait vide. Je pense, me trouvant dans ma chambre, au fauteuil de mon salon ; par là je le pense comme étant présent à mon esprit, quoique absent de ma perception immédiate, sensible. Mon fauteuil existe dans ma pensée, ne serait-ce qu'à titre de présence mentale, de fait de conscience, si l'on préfère. *Penser* n'est donc rien d'autre qu'*avoir présent à l'esprit*, comme le laisse entendre la suite et même l'ensemble du *Poème*. Je ne peux pas penser un non-fauteuil, ni même un fauteuil non-étant, ou absent de ma pensée ; il faudrait pour cela le penser étant, donc présent, puis ajouter à cette pensée une autre qui viendrait la supprimer (et une double présence n'est pas une absence).

Le fragment IV approfondit cette idée : « Mais vois pourtant comment la pensée impose aux choses absentes leur présence ». Et le fragment VIII de préciser : « L'acte de la pensée et l'objet de la pensée se confondent », d'où Parménide conclut, au fragment XVI : « car le plein, c'est la pensée ». Telle est la tautologie, l'identité non seulement de l'être à soi, mais de la pensée et de l'être : l'acte de ma pensée, ou le penser (νοεῖν), se

¹³ Je renvoie ici à ma propre lecture du *Poème* de Parménide : *L'Impensé. Inactualité de Parménide*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2019.

¹⁴ Cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, Éd. de Minuit, 1967, p. 71 sq.

donne un objet de pensée (νόημα) auquel il attribue, ne serait-ce qu'à titre d'objet de pensée, une existence (ἐστὶ) avec laquelle il coïncide (ταὐτόν). Ainsi, prétendre penser (voεῖν) une non-existence (οὐκ ἔστιν), c'est prétendre avoir présent à l'esprit un non-objet (οὐκ νόημα), ce qui ne veut nullement dire que le non-être est pensé, mais que, ou bien je pense à quelque chose, et alors ce quelque chose est présent, *c'est* quelque chose, ou bien je ne pense rien, rien n'est pensé, le penser ne fait rien, c'est-à-dire *je ne pense pas*. Il faut alors répliquer à Platon que, lorsqu'il fait la critique de Parménide, dans le *Sophiste*, en faisant référence au « non-grand » ou au « non-beau », ou bien il ne pense à rien, ou bien il pense à quelque chose qu'il eût pu nommer autrement (le « petit » ou le « laid »), ce qui eût aussitôt dissipé l'illusion de l'autre de l'être. — On remarquera au passage que nous sommes là à l'opposé de la conception husserlienne, clef de voûte de la « méthode » phénoménologique, qui prétend que l'acte de la conscience, la *noèse*, et l'objet de la conscience, le *noème*, *diffèrent* : une telle conception, du point de vue qui est celui de Parménide, est parfaitement inintelligible (que pourrait bien être une conscience, c'est-à-dire une présence à l'esprit, d'un objet *non* présent à l'esprit¹⁵ ?). Le voεῖν chez Parménide n'a rien d'une visée intentionnelle qui chercherait à comprendre, à *interpréter*, à *donner un sens* à la chose pensée ; il est question uniquement de l'acte par lequel on rend présent à l'esprit quelque chose. C'est pourquoi penser, comme c'est encore précisé au fragment XVI, n'est en rien différent de sentir : ces deux processus sont des altérations du corps, des « impressions », comme l'affirmera plus tard Hume.

Cette idée que pour la pensée il n'y a que présence, que plein, et réciproquement, que le néant, le vide, l'absence, en un mot le non-être, n'est pas pensable, a été reprise après Parménide — sans qu'on lui ait donné le crédit — par les philosophies les plus diverses. Ainsi, parmi certainement bien d'autres, par Épicure, lorsqu'il parle de « l'invisible », lequel doit être pensée « par analogie » au visible, seule chose vraiment pensable¹⁶ ; par Descartes, qui nie l'existence du vide et du néant dans la mesure où une pensée négative n'est pas vraiment une pensée¹⁷ ; par Malebranche, qui affirme à plusieurs

¹⁵ Il en va de même du reste de la notion d'Être telle que l'entend Heidegger : éternelle absence « donnant » (*es gibt*) la présence de l'étant, donc éternel objet non présent à l'esprit, non pensé en dernière analyse.

¹⁶ « L'univers est composé d'atomes et de vide. L'existence des corps nous est garantie par-dessus tout par la sensation, car c'est sur elle que se règlent, comme je l'ai dit, toutes les conjectures que le raisonnement dirige vers l'invisible [...] Hors de ces deux choses on ne peut rien saisir d'existant, ni sensiblement ni par analogie au sensible. » (*Lettre à Hérodote.*)

¹⁷ « La difficulté qu'il y a à connaître l'impossibilité du vide semble venir principalement de ce que nous ne considérons pas assez que le néant ne peut avoir aucunes propriétés : car, autrement, voyant que dans cet espace même que nous appelons vide il y a une véritable extension, et par conséquent toutes les propriétés qui sont requises à la nature du corps, nous ne dirions pas qu'il est tout à fait vide, c'est-à-dire qu'il est un pur néant [...] là où il y a de l'extension, là aussi il y a nécessairement un corps. » (*Lettre à*

reprises que la pensée du néant n'est point une pensée¹⁸ ; par Hume, à qui Kant emprunte, mais sans le citer, le célèbre passage sur les cinquante thalers — et même toute la critique de l'argument ontologique de l'existence de Dieu de la *Critique de la raison pure* —, quand il affirme qu'il n'y a pas de différence entre l'idée d'être et le fait d'avoir conscience des choses¹⁹ ; par Bergson, dans sa célèbre critique de la pseudo-pensée du possible ou du rien (*Le Possible et le réel, L'Évolution créatrice*) ; par Wittgenstein, dont le *Tractatus* semble prendre point par point le relais du *Poème* de Parménide en établissant les frontières du pensable et de l'impensable (4.114), du dicible et de l'indicible²⁰ ; par Rosset enfin, qui répète sans cesse que le double du réel par lequel on croit l'éviter n'est pas une perception hallucinatoire mais une hallucination de pensée²¹. Mais surtout par Berkeley, dont le point fort de sa critique de l'idée de « matière » (au sens aristotélicien) réside dans le fait qu'il en montre le caractère foncièrement *inconcevable* : puisque par ce terme on entend quelque chose de présent à l'esprit en même temps qu'absent, quelque chose d'imperceptible dont toute chose perceptible serait prétendument faite (« *one single, unchanged, unperceivable, real nature* »). Une sorte de « nature cachée et mystérieuse » que l'on distingue, pour des raisons qui intéressent le fondement d'une « science », des objets des sens. Et par-dessus tout parce que Berkeley explique en toute rigueur que s'il n'y a pas de différence entre penser et penser l'être, il n'y a pas de

Arnauld du 29 juillet 1648.)

¹⁸ « Il ne saurait subsister un moment sans penser à l'être, et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être. [...] Il est certain que le néant ou le faux n'est point visible ni intelligible. Ne rien voir, ce n'est point voir : penser à rien, ce n'est point penser. (*Recherche de la vérité*, III, 2, 8, et IV, 11.)

¹⁹ « Il n'y a pas d'impression ni d'idée d'aucune sorte, dont nous ayons conscience ou mémoire, que nous ne concevions comme existante ; et il est évident que c'est de cette conscience qu'est tirée l'idée la plus parfaite et la plus grande assurance de l'être. D'où nous pouvons former une alternative, la plus claire et la plus concluante qu'on puisse imaginer : puisque nous ne nous rappelons jamais aucune idée ni impression sans lui attribuer l'existence, l'idée d'existence ou bien doit être tirée d'une impression distincte, unie à toute impression, à tout objet de notre pensée, ou bien doit s'identifier entièrement à l'idée de la perception ou de l'objet. » (*Traité de la nature humaine*, tr. Leroy, Aubier, p. 137) Cf. p. 169 : « L'idée d'existence ne diffère en rien de l'idée d'un objet ; quand, après la simple conception d'un objet, nous voulons le concevoir comme existant, nous ne faisons en réalité aucune addition, ni aucune modification à notre première idée. Ainsi, quand nous affirmons l'existence de Dieu [...] La conception de l'existence d'un objet n'ajoute rien à la simple conception de l'objet. »

²⁰ « Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage dire ce que nous ne pouvons penser [...] La logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières. Nous ne pouvons donc dire en logique : il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela. » (*Tractatus logico-philosophicus*, 5.61.)

²¹ « Le double [du réel] est certes hallucinatoire, mais, et pour cette raison précise qu'il est hallucinatoire, n'implique pas la perception ou l'imagination de quoi que ce soit. Il est hallucinatoire en ce qu'il implique une illusion — ou une absence — de perception ou d'imagination [...] Ce que j'appelle le fantasme du double n'est pas le fantasme d'une réalité autre, mais le fantasme à la faveur duquel on tient pour assuré que cette autre réalité est pensable et pensée. » (*L'École du réel*, Éd. de Minuit, Notes additionnelles, 2008.)

différence non plus entre ce qui apparaît à l'esprit et ce qui est, ou, pour le dire franchement, entre *l'être et le paraître* :

Je ne veux pas que l'on change les choses en idées, mais plutôt les idées en choses ; puisque ces objets immédiats de la perception, lesquels, selon toi [Hylas], ne sont que des *apparences* des choses, sont pour moi les *choses réelles* elles-mêmes²².

Jean Laporte, en analysant ce qui est donnée immédiatement à l'esprit comme présence, résume très bien l'affaire : « la distinction de l'*être* et du *paraître* n'a point de sens dans la matière, tout ce qui *paraît* à la conscience *est* dans la conscience²³ ». Il y a *un* apparaître dont nous sommes conduits de manière irrésistible à affirmer qu'il est — Descartes insiste longuement sur ce point —, non un être *plus* un apparaître.

La vérité dont il est question dans le *Poème* est donc une vérité de l'immanence, et ce à plusieurs titres : immanence de l'être et du penser, verbe qui ne signifie donc pas raisonner — puisqu'on ne raisonne que de ce dont on doute —, mais avoir présent quelque chose à l'esprit ; et on ne doute pas, quand elle y est, d'une telle présence. Ensuite, mais cela revient au même, immanence de l'être et de la réalité immédiate : ce qui existe et ce qui est sont la même chose, à savoir ce qui est perceptible, ce qui est présent à la conscience, et tout d'abord par le moyen des sens (puisque penser et sentir, on l'a vu, ne sont pas fondamentalement distincts). Enfin immanence de la conscience et de la présence : la conscience ne pourra jamais avoir conscience d'autre chose que de ce qui existe, de l'actuel, ne pouvant concevoir le vide, le néant, l'absence. Ce qui existe serait ainsi un peu comme la toile colorée de la vision qu'on ne découpe en petites figures et objets qu'après une analyse, une réflexion menée au moyen des mots (ce en quoi consiste essentiellement l'opinion dont il s'agira plus loin de rendre compte) — mais sans jamais quitter la toile. Faites un trou dans la toile, arrachez même un bout de tissu peint, ce que vous verrez ne sera jamais du vide, du manque, mais toujours et encore de l'être, par exemple le bout de mur sur lequel se trouve accrochée la toile. De même pour ce qui existe : il est impossible pour la conscience de penser le néant parce qu'elle devrait *a*

²² *Three dialogues between Hylas and Philonous*, Everyman's library, 1963, Troisième dialogue, p. 282 (je souligne). La fin du dialogue rend bien explicite la position de Berkeley : « Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de *matière*, si par ce terme on désigne une substance *impensable* existant en dehors de l'esprit ; mais si par ce terme on désigne quelque chose de sensible, dont l'existence consiste à être perçue, alors il y a *matière*. »

²³ *Le Problème de l'abstraction*, P. U. F., 1940, p. 83. Cf., du même auteur, *La Conscience de la liberté*, Flammarion, 1947, p. 13 : « La distinction du *phénomène* et du *noumène* s'évanouit au regard de ma conscience : car pour ma conscience, et dans la sphère de ma conscience, apparence et réalité coïncident : *percipi est esse*. »

fortiori pour ce faire se représenter *quelque chose* — et peu importe quoi au fond. Le *Poème* ne porte donc nullement sur « ce qui fait que ce qui est est », ce que Heidegger appelle Être (qu'il identifie par surcroît au néant, *ne-ens*), puisqu'on ne perçoit ni ne conçoit en aucune manière une telle « chose », comme on ne perçoit ni ne conçoit le possible, et puisque penser à cela reviendrait à penser ce qui existe deux fois, et non pas une, ce que Parménide nous enjoint à faire au contraire : une fois comme étant, comme réalité, une autre comme n'étant pas, mais rendant possible la première. Telle est la lecture platonicienne du *Poème*, c'est-à-dire l'interprétation qui se refuse à lire ce qui y est écrit pour prétendre y voir autre chose.

De ce point de vue, et pour en revenir à notre propos initial, il est manifeste que la question de la philosophie n'est donc nullement « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », puisque cela n'est même pas pensable, le rien prétendument antérieur à l'être n'étant pas concevable. La question, du moins chez Parménide, père de la philosophie, ne porte au fond même pas, à proprement parler, sur ce qui existe, dans la mesure où la réponse ne saurait être que tautologique, ce que Parménide est le premier à affirmer. On n'apprend rien au final au sujet de *ce* qui existe, outre le fait qu'il est incontestable qu'il existe et qu'il n'y a rien qui existe d'autre que lui. La nécessité de cette existence est *de fait* : il nous est donné, imposé même de percevoir l'être. J'ouvre les yeux et il est là. Ainsi, il semblerait que le véritable enjeu de la question de Parménide consiste avant tout, comme chez les quelques auteurs à qui nous venons de faire allusion, à désamorcer l'opinion la plus courante des hommes, notamment des philosophes qui cherchent à faire un « savoir » de l'être, en d'autres termes : à *détruire l'illusion selon laquelle le langage est capable de rendre compte de la réalité*. La vérité est qu'il y a quelque chose qui existe ; l'opinion, ou l'erreur, est de croire que l'on peut penser autre chose que ce qui existe — et cependant le langage n'a de cesse de nous inviter à le faire.

On comprend alors que le moraliste qui se refuse à ce que les choses soient comme elles sont — de Platon à Badiou, en passant par Rousseau, Sartre, Levinas, et d'autres —, trouve chez Parménide l'ennemi philosophique par excellence, le « bourreau » qui invite à faire bon accueil aux choses. Car Parménide pointe du doigt l'inconséquence du propos moralisateur qui apparaît, non comme faux ou mal pensé, mais comme étant à proprement parler *impensé*, comme vide de signification, comme du vent²⁴. Si ce qui doit être n'est

²⁴ Comte-Sponville répète qu'« on ne pense que le possible », suggérant par là qu'il conçoit une réalité meilleure : « Parménide avait tort : même chose ne se donne pas à penser et à être. Ce qui se pense : le possible. Ce qui est : le réel. » Cahier de l'Herne, *Comte-Sponville*, 2020, p. 243.

pas, alors il n'est pas pensé ; pour le penser il faudrait qu'il fût, ne serait-ce que dans la conscience, et à ce moment-là ce ne serait plus du « possible » mais du « réel », on ne penserait pas ce qui doit être, et qui n'est pas, mais ce qui est. Penser une réalité différente (plus juste, par exemple) n'est pas penser autre chose que cette même réalité, mais s'adaptant cette fois, miraculeusement, à nos désirs. G. Rensi, bien plus que Sartre, s'est aperçu de cette contradiction, sans pour autant renoncer à en démordre, en prônant ouvertement une « philosophie de l'absurde²⁵ », laquelle continue d'inspirer bon nombre de nos intellectuels et artistes engagés, tel récemment ce réalisateur dont tous les films suggèrent, à en croire un critique enthousiaste, que « ce qui n'est pas réel, mais devrait l'être, est plus réel que ce qui est²⁶ ».

*

On comprend alors clairement la suite, je veux dire la continuité du *Poème* : la pensée de l'être se doit d'être accompagnée de la destruction de la pseudo-pensée du non-être, du néant. « *Il faut abandonner la voie de l'impensé* », lit-on dans le fragment VIII. Or, peut-on se demander, qui a jamais soutenu que le non-être était ? On a déjà suggéré quelques pistes à ce sujet. C'est notamment le moraliste — par où nous entendons celui qui s'oppose à ce qu'il n'y ait que ce qu'il y a — qui conteste vigoureusement la pensée du réel et cherche à lui substituer la pensée du possible (ou du devoir), qui n'est pas. Mais il est peu probable que Parménide se soit donné comme objet de critique « l'homme de bien » sartrien. Il est vraisemblable qu'il ait eu plutôt à l'esprit la critique d'une certaine philosophie qui tombait à ses yeux dans l'« erreur des mortels », c'est-à-dire la *doxa*, erreur qui consiste à croire que le langage a pour rôle de dire l'être. C'est ce que montre la deuxième partie du poème, qui peut se résumer dans cette formule : « et toutes ces choses ne sont que des noms donnés par les mortels dans leur crédulité ».

À partir de la fin du fragment VIII, Parménide invite son lecteur à connaître les opinions des mortels, les *δοκῶντα* (la racine est la même que pour *δόξα*), comme autant de contre-vérités. Elles consistent essentiellement à penser que l'un, l'être, est multiple, et par suite qu'en plus de l'être il y a l'autre, le non-être. « On a constitué pour la connaissance deux formes sous deux noms, c'est une de trop, et c'est là que réside

²⁵ Cf. G. Rensi, *Filosofia dell'assurdo*, Adelphi, 1991.

²⁶ E. de Laurot. Cf. Luc Chessel, « Le cinéma n'est pas seulement une "machine à hypnose" », *Libération*, 17 janvier 2020.

l'erreur » ; « Ils ont séparé les contraires alors qu'ils font corps, et ont établi les signes à part les uns des autres » ; ou encore : « Ils ont accordé leurs suffrages à la nomination », dit explicitement le fragment VIII. La critique des *δοκῶντα* — ce qui « paraît » aux mortels, et non pas ce qui « apparaît » à la conscience — n'est pas un nouveau chapitre qui reviendrait sur ce qui a été dit précédemment ; au contraire, c'est l'indispensable mise en garde contre la pseudo-pensée qui pourrait mettre en doute ce qui a été acquis. C'est parce que le langage courant *nomme* l'un comme s'il était multiple — garçon-fille, nuit-jour, présent-absent, etc. — que l'on en vient à croire qu'il n'y a pas que l'être qui soit, mais aussi le non-être. Pierre était assis, il ne l'est plus ; Anne était belle, elle est à présent « non-belle », *μη καλόν* comme dit Platon : « Le non-beau n'est-il pas un être détaché d'un genre déterminé, puis opposé à un autre être ? [...] Il faut dire que le non-grand existe au même titre que le grand lui-même » (*Sophiste*, 257-58). Or qu'y a-t-il de *présent* à notre esprit, donc de pensé, lorsque nous disons non-beau ou non-grand ? La doxa qu'il s'agit de démanteler ici est celle qui naturalise l'artifice du langage, qui oublie que l'on nomme les objets *par convention* (VIII, 53-54) : « Ils ont, par convention, en effet assigné à deux aspects des choses des noms, dont l'un ne devrait pas être nommé ». En nommant l'être, qui est un et « partout égal à soi », les mortels ont cru voir le multiple, et ainsi le non-être ; voilà qui « n'est pas digne ». Pourquoi ont-ils fait cela ? Précisément parce qu'ils sont *mortels* : ils associèrent la mort au non-être (Pierre *n'est plus*), de même que l'absence (Pierre *n'est pas là*). C'est ce que désigne le terme *δοκῶντα* : des dénominations avec lesquelles on confond l'être-un, des pseudo-perceptions d'un être qui « paraît » (mais non qui « apparaît ») *multiple*, et c'est pourquoi, par là même, ce sont des illusions : elles affirment que l'être est *à la fois* un et multiple, être *et* autre. Les *δίκερατοι* — les bicéphales, ceux qui voient *double* : deux, là où il n'y en a qu'un — ne disent pas que l'être n'est pas — ils sont « double-têtes », stupides donc, pas fous — ; ils disent qu'il est *et* qu'il n'est pas, qu'il n'est pas un mais deux. On l'a déjà lu au fragment VIII : « Ils ont séparé les contraires, alors qu'ils font corps ». Tous les fragments du *Poème* qui s'ensuivent — où il est question du jour et de la nuit, des garçons et des filles, du soleil et de la lune — semblent chercher à illustrer cette erreur, qui est *l'erreur* des hommes : « ils ont estimé contraires les aspects, et leur ont assigné des signes (*σήματα*) qui fondaient leur distinction mutuelle ».

En somme, ils ont anthropomorphisé le réel, ce qui existe (songeons à cette idée étonnante de Levinas selon laquelle le féminin est l'« absolument autre » — comme si l'être était le masculin !). L'on a nommé « lumière » et « nuit » deux perceptions

différentes que nous avons du même être ; l'on a cru par là percevoir deux êtres là où on ne nommait que des *aspects* de l'être. Mais ces aspects, ces attributs, ces formes (μορφάς) font corps : ce sont de manières de désigner ce qui se présente à l'esprit, qui est une seule chose (il y a, ou apparaître). Seul l'être se présente : « tout est plein à la fois de lumière et de nuit aveugle, toutes deux égales, puisque le rien ne participe d'aucune des deux » (IX). La lumière n'est pas privation de l'ombre, pas plus que l'ombre n'est non-lumière ; il n'y a pas de non-être, de non-choses, de non-perceptions. Que l'être soit un et immobile, « tout d'un seul tenant », signifie que toute apparence sera toujours, quelle qu'elle puisse être, indissociable de l'être, que jamais nous n'aurons affaire à un non-apparaître : « car il est sans manque » (VIII, 33). Dire non-lumière c'est une manière comme une autre de dire ombre. Le langage, n'ayant pas affaire au réel, permet d'en nommer les aspects de diverses manières, l'essentiel ici étant la communication. Comment en conclure alors que « l'être se dit de plusieurs manières » ? Ce que nous nommons n'est pas l'être, qui se dit d'une seule manière : ἐστὶ — mais nous nommons *nos actes*, lesquels nous font découper la toile de l'il y a en états des choses, des πράγματα — des réalités auxquelles j'ai affaire —, aurait dit Gorgias, après quoi nous concluons hâtivement qu'il y a plusieurs il y a.

En bref, l'erreur des mortels, et pour suivre cette fois la traduction de Beaufret du passage cité plus haut (VIII, 53), peut être résumée ainsi : « Ils ont, en effet, accordé leurs suffrages à la nomination ». Telle est l'erreur qui a fait naître la confusion de la doxa, et qui a curieusement donné naissance aussi à toute philosophie de type platonicien.

Telle est aussi comme on sait l'objet de la critique du langage de Wittgenstein, dont l'essentiel consiste à établir une frontière, nous le notions plus haut, non seulement entre le pensable et l'impensable, le dicible et l'indicible, mais, plus profondément, entre le langage et la réalité. On lit dès le *Tractatus* que le lien qui est réputé relier la logique au monde est purement tautologique, l'image logique étant le fait d'avoir présent à l'esprit un état des choses, un aspect de la substance (ou ἐστὶ). Dès lors, il y a identité entre l'une et l'autre (impossible d'avoir un non-état des choses présent à l'esprit ; impossible de penser une non-pensée, c'est-à-dire une non-image). Quant au le lien censé relier à son tour le langage au réel, ce n'en est pas vraiment un²⁷ ; il s'agit plutôt de l'illusion spontanée, due sans doute à l'apprentissage premier de la parole, qui invite à croire que les mots servent à nommer les objets dont est prétendument constituée la réalité. Et c'est une illusion pour cette simple raison qu'un mot a plusieurs significations, et qu'il sert à

²⁷ Ce lien est présupposé dans le *Tractatus* (dans la distinction *sens-signification*), et vigoureusement réfuté par la suite.

désigner autant de choses que d'actions et de sentiments, pour ne pas dire de réactions aux circonstances vitales, et qu'un bon nombre de mots ne désigne rien de tout cela (ainsi les vocables « néanmoins » ou « cependant » parmi des centaines d'autres). Et encore, parce que ce qui permet de saisir le sens d'un mot n'est pas l'objet qu'il est réputé désigner, car encore une fois les noms qui ne désignent aucune chose sont innombrables, mais plutôt le contexte dans lequel il est dit. Ce n'est pas le dictionnaire mais la grammaire qui permet de comprendre le langage. La fonction « normale » du langage est de permettre d'évoquer à *quelqu'un* quelque chose au moyen d'une phrase. Or cette phrase ne se met pas à la place du quelque chose qu'elle signifie ; elle n'en est pas plus une image qu'une représentation ; elle n'est que le moyen par lequel certains hommes partageant une « forme de vie » particulière sont habitués à s'y référer. Ces deux passerelles — pensée/monde, langage/réalité — sont ce que Parménide désignait pour sa part, selon notre lecture, « vérité » et « opinion » : la pensée est tautologique, la vérité est ce qui est, et ce qui est est ce qui se présente à l'esprit ; le langage, quant à lui, n'a rien à voir avec la réalité ou la vérité, puisqu'il permet de nommer ce qui n'est pas présent à l'esprit, et invite de ce fait à penser que le non-être est autant que ce qui est.

Ainsi l'illustre, entre autres, cette remarque sur les couleurs de Wittgenstein :

— Mais quand on veut expliquer la signification (*meaning*) d'un nom, ne pointons-nous pas du doigt l'objet qu'il représente ? — Si, mais cet objet n'est pas « la signification ». [...] Ce n'est pas la couleur rouge qui prend la place du mot « rouge », mais le geste qui pointe un objet rouge ou un échantillon rouge²⁸.

Un intellectualiste affirmera volontiers que le rouge est un « objet éternel » (Whitehead), ou si l'on préfère une essence « invariable à travers les variations de nos représentations » (Husserl), donc quelque chose que nous n'avons perçu ni ne percevrons jamais, et qui pourtant est censé être le « vrai rouge ». Notion bien étrange de la couleur que celle qui la prend pour quelque chose d'invisible, de proprement *imperceptible*. En réalité, la couleur que je perçois n'est pas une « représentation » — ou un « phénomène » — d'une « autre » chose — par où on désigne l'essence de cette couleur dont elle diffère on ne sait pourquoi, ni en quoi. Comme si la couleur était une chose et sa perception en était une autre ! Nous sommes là dans les exactes mêmes apories dans lesquelles se trouve Hylas distinguant la matière de la cerise de toutes les perceptions sensibles qu'il en a. « Je vois *du* rouge — mais je sais que ce n'est pas là *le* rouge ». Très bien ; mais qu'est-ce que

²⁸ Wittgenstein, *Big Typescript 213*, Blackwell, 2005, p. 27 et 40

ce rouge que vous ne voyez pas ? « Le vrai rouge, certes, son essence (ce qui fait que cette chose est rouge) ». Mot vide de sens, puisque ne renvoyant à aucune chose, ni dans la réalité ni même dans la pensée, pur vent se faisant passer pour objet. Voilà ce qu'on appelle abstraction.

À l'inverse, il semble que le langage ne soit nullement une étiquette collée sur les choses les faisant miraculeusement apparaître. Non, le langage est *autre chose* que les choses : un système autosuffisant de signes, qui peuvent être échangés avec aise les uns contre les autres selon les circonstances, dans le but de signifier, de faire comprendre une intention, ou de faire un état des lieux. Le « rouge » n'est pas une chose, un « objet physique²⁹ », et l'histoire du « bleu », qui avait de la peine à être nommée en grec et en latin, et même dans l'Europe du Moyen Age, aurait dû mettre la puce à l'oreille des métaphysiciens contemporains : le bleu n'existe que pour la langue (c'est pourquoi on peut désigner sans équivoque de très nombreuses nuances par ce terme) ; il désigne des intentions, des idéologies, des codes. Une culture, en somme. Aussi n'avoir point de nom pour une couleur signifie-t-il qu'une telle couleur n'est pas perçue (qu'elle n'est pas présente à l'esprit). L'on ne donne de nom qu'à ce que l'on voit, et non l'inverse. Insistons, le langage, quelle qu'en soit la variante — philosophique, technico-scientifique ou poétique — ne tend pas une passerelle communiquant avec l'être ; il ne renvoie nulle part ailleurs qu'à lui-même, c'est-à-dire au monde des hommes, à la culture. Tel est aussi le sens de la seconde partie du *Poème* de Parménide, corrélat nécessaire de la première : prévenir des mirages que le langage produit presque naturellement — et d'abord celui de croire qu'il y a quelque chose d'autre que l'être.

La critique de l'opinion revient donc à distinguer précisément le penser et le parler, νοεῖν et λέγειν³⁰. Penser, c'est avoir l'être présent à l'esprit, comme plein, ne manquant de rien, auto-suffisant ; parler, c'est diviser l'un et croire non seulement à la multiplicité mais à l'altérité de l'être. Tous les fragments qui nous restent de la fin du *Poème* illustrent cette erreur qui consiste à diviser l'un en prenant les mots pour des choses, les ὄνομα pour des εἶντα — en bref, le langage pour la réalité. C'est là la voie originale et toujours actuelle ouverte par Parménide, que la plupart de ses lecteurs, à commencer par Platon et jusqu'à Heidegger, n'ont pas empruntée, sauf à quelques exceptions près. Ce n'est que tout récemment, avec Nietzsche, et surtout avec

²⁹ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, 2009, §§ 57-58.

³⁰ Heidegger invite pour sa part à les identifier, ainsi qu'à confondre φύσις et λόγος. Cf. *Introduction à la métaphysique*, tr. Kahn, Gallimard, coll. « Tel », 1967, p. 131.

Wittgenstein, que le langage a été mis réellement en cause comme source d'illusions ontologiques. Et c'est encore avec Nietzsche que le *désir* — nihiliste selon lui — s'est montré comme source et moteur de ces illusions que le langage parvient tant bien que mal à soutenir.

En résumé, l'opinion des mortels est que le langage est à même de dire ce qui est (voyez Aristote) — et comme le langage est capable de dire que quelque chose n'est pas, ou n'est plus, les hommes ont conclu que le non-être était *aussi*. Telle est la véritable critique que Parménide inaugure, et que seuls quelques esprits ont poursuivie : la philosophie n'est pas une « science » des choses, capable de nous dire ce qu'elles « sont » ; elle est plutôt un savoir de *tout ce qui est*, et surtout un vaccin contre l'illusion qui fait croire que ce qui n'est pas est ou existe « en quelque façon » — vaccin qui permet, comme on l'a dit, d'accepter ce qui est, de l'*accueillir*. La pseudo-pensée de ce qui n'existe pas reste en effet persuadée que quelque chose est pensé là où il n'y a que des mots, *flatus vocis*, pour parler comme Spinoza. Or penser que l'être n'est pas tout ce qu'il y a, et, plus grave encore, que ce qui n'est pas *devrait* être, invite tacitement à substituer le second au premier, à nier ce qui existe au nom de ce qui n'existe pas. Pour le dire en quelques mots, il n'y a pas de pensée de l'autre, ou plutôt l'autre est impensable, donc indicible ; le discours faisant miroiter l'autre — l'« altermondialisme » par exemple — est vide de sens à proprement parler, impensé. Il s'agit dans ces discours avant tout d'une simple négation de ce qui est effectivement pensé — le réel —, une pure mise à l'écart de la présence à l'esprit de ce qu'il y a, considéré globalement comme indigeste (ou cruel), accompagnée de l'idée hallucinatoire qu'autre chose est pensée à sa place, et qui pourrait dès lors la remplacer. C'est donc une négation de pensée (ou d'être), plutôt qu'une « autre pensée de l'être » (ou une pensée de l'autre) — et justement, la négation n'est pas une pensée, ce n'est qu'un « non » qu'on oppose à l'être.

*

Disons pour conclure que la philosophie de Parménide est une philosophie de l'existence entendue comme « tout ce qui existe », ce qu'il y a (ἐστὶ), des choses (ἐόντα). Moins une ontologie au sens traditionnel, comme on l'a présenté pendant plus de deux millénaires, qu'une *pensée de l'apparaître*, de ce qui brille par éclat à la conscience et dont il serait impossible et inutile de contester la réalité (« peu m'importe par où je commencerai car je reviendrai ici », dit le fragment V). La réalité n'est pas construite par

le sujet, qui ne semble jouer ici aucun rôle, bien au contraire : elle s'impose à la conscience. Et c'est bien à cela qu'on la reconnaît : elle *me résiste*, ne s'accorde pas à mon désir. C'est justement pourquoi on cherche à la contester, à lui trouver des défauts, à l'estimer insuffisante. Ne revenons pas là-dessus. Celle de Parménide est une pensée, on l'a dit, de l'hospitalité devant l'étrangeté de l'existence, comme celle de Nietzsche, et surtout comme celle de son père spirituel, Homère, dont il emprunte jusqu'au mode d'expression, la poésie. On lit dans l'*Iliade* : « tout est beau dans ce qui apparaît » (πάντα δὲ καλὰ θαυώοντι περ ὅτι φανήη, XXII, 73). Telle semble être aussi la devise de la pensée de Parménide : la présence pure de la réalité, associée comme chez le poète au divin, l'explosion du réel devant nos yeux, n'est pas seulement l'unique chose pensable, mais aussi la seule digne d'être pensée : l'existence telle qu'elle se présente.

Nous ajouterons pour finir que ce n'est pas un hasard que le poème de Parménide se soit vu affublé, depuis l'aurore de la philosophie, des vêtements les plus inadaptés, c'est-à-dire des contresens les plus manifestes. C'est au contraire parce que sa pensée elle-même, tragique s'il en est, apparaît aux yeux des réparateurs de la réalité comme la moins digeste qui soit : « ce qu'il y a est tout ce qu'il y a, le reste n'est rien ; détourne donc ta pensée du néant pour apprendre enfin à vivre ici et maintenant, limites infranchissables de l'existence ». Tel est le sens qui semble illuminer chaque vers de ce qui nous reste du *Poème* de Parménide, telle est son inactualité, et la raison pour laquelle on peut encore le considérer comme notre père à tous, les philosophes.

Recebido em 09/12/2022

Aprovado em 06/02/2023

Resenha

Quarto volume da coleção
Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno

André Felipe Gonçalves Correia¹

CORREIA, André; RENAN, Ray; RENNYER, Wesley (Orgs.). *Ser & Lingagem: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022, 320 p.²

O término do ano de 2022 traz consigo a publicação do quarto volume da coleção *Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, agora sob o título *Ser & Lingagem*. O volume dá seguimento às publicações anuais que tiveram início em 2019, com o livro *Razão & Verdade*, seguido em 2020 pelo segundo volume, intitulado *Homem & Natureza*, e pelo terceiro, *Pensamento & Realidade*, lançado em 2021. O formato da coleção, até o momento, se vale de títulos pautados em binômios caros à tradição filosófica, sempre acompanhados pelo subtítulo homônimo da coleção. Cada um dos volumes é composto por um total de dez a onze capítulos, cada qual escrito por um estudioso da área de filosofia, em sua maioria professores doutores, mas também doutorandos. Até então a coleção já contou com colaboradores de distintas gerações, oriundos de universidades do Brasil, da Argentina, de Portugal, dos EUA e também da Alemanha (neste quarto volume). Embora sua projeção vise, sobretudo, a difusão do pensamento filosófico no Brasil, logo, por intermédio da língua portuguesa, textos escritos em espanhol e em inglês também compõem o sumário dos volumes, de vez que são idiomas correntes no âmbito acadêmico brasileiro.

Os organizadores são os membros fundadores do GFGG (*Grupo de Filosofia Greco-Germânica*), composto por Ray Renan, doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Wesley Rennyer, doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e André Correia, doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, os quais também colaboram com escritos e cujo trabalho vem ocorrendo em parceria com a Editora Fi, de Porto Alegre, encarregada pela editoração e publicação dos livros, e com o comitê científico formado

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: felgorreia@hotmail.com.

² DOI: 10.22350/9786559174034

pelos Profs. Drs. Gilvan Fogel (UFRJ), Plínio Junqueira Smith (UNIFESP), Jelson Oliveira (PUC-PR), Francisco de Moraes (UFRRJ), Robson Costa Cordeiro (UFPB), André Martins (UFRJ), Narbal de Marsillac Fontes (UFPB) e pelas Prof^{as}. Dr^{as}. Gisele Amaral (UFRN), Marisa Divenosa (UBA) e Ivana Costa (UBA), que em sua maioria também participaram como autores de capítulos.

Os volumes anteriores tiveram a honra de contar com docentes de grande relevância ao estudo filosófico no Brasil, a exemplo de Emmanuel Carneiro Leão (UFRJ), José Trindade Santos (ULisboa), Gilvan Fogel (UFRJ), Marco Aurélio Werle (USP), entre outros. O mesmo ocorre neste atual volume, que consta com uma contribuição inédita do filósofo e poeta Ângelo Monteiro, professor aposentado da Universidade Federal de Pernambuco, cujo capítulo, em forma de ensaio, se intitula *A arte e a presença do divino ou Da loucura*; assim como com as presenças dos Profs. Drs. Christian Iber, um dos dois convidados de instituições internacionais deste volume, docente do Instituto de Filosofia da Freie Universität Berlin, que colaborou com o escrito *Sentido entre aparência e ser: sobre a relação entre logos sofista e verdade metafísica*, Marcelo Perine, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, cujo texto se intitula *Violência e linguagem: variações a partir de Eric Weil e Paul Ricoeur*, Joãozinho Beckenkamp, da Universidade Federal de Minas Gerais, com o capítulo *Perspectivas ontológicas e espirituais da teoria da linguagem de Walter Benjamin*, Juvino Alves Maia Júnior, do departamento de Língua e Literatura Clássicas da Universidade Federal da Paraíba, com o escrito intitulado *Plotino: o fundamento da alma*, e Marcos Fernandes, da Universidade Federal de Brasília, com o texto *A via sagarana da linguagem, a viagem poética e a paisagem do ser*.

Fechando o séquito dos convidados, o livro conta com as contribuições de Paulo de Tarso Rocha Filho, doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, cujo capítulo se intitula *Os limites da linguagem na filosofia de Schopenhauer* e do segundo convidado de vínculo internacional, Leonardo de Sousa Oliveira Tavares, doutorando em filosofia pela Universidade de Coimbra, com o texto *Historicidade da ciência e fenomenologia da cultura: uma leitura da crise da humanidade europeia e a filosofia*.

Às oito contribuições dos oito convidados do volume, como de costume, também foram acrescentados os capítulos dos próprios organizadores: *Da unidade entre linguagem e criação: entre Gênesis e o De Magistro de Santo Agostinho*, de Ray Renan, *O reino da linguagem na Σκέψις: entre a destruição dialética e o poder poético do*

vazio, de Wesley Rennyer, e, por fim, *Ἐννόχ* ou *A comunidade do saber: leituras da ontoteologia arcaica*, de André Correia.

Como se depreende do sumário de cada volume, a coleção se concatena não apenas a partir de uma relação nomeada entre Antiguidade e Modernidade. A unidade de cada volume se deixa ver a partir da reunião de todos os capítulos, de modo que nos deparamos com temas e autores antigos e modernos tanto em separado quanto em vínculo direto. Outro aspecto que salta à vista é o seu direcionamento disciplinar, que até então se configura, *grosso modo*, a partir da filosofia em sua acepção primacial, isto é, como ontologia, metafísica, ciência primeira etc. É provável que a continuidade da coleção ainda traga boas surpresas e textos de rigor filosófico e acadêmico. Que os ventos sejam propícios!

Recebido em 11/01/2023

Aprovado em 13/02/2023