

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Departamento de Filosofia

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Deleuze, Foucault e a genealogia:
desdobramentos críticos em Nietzsche**

Marina de Oliveira Cavalcanti

Rio de Janeiro

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Departamento de Filosofia

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Deleuze, Foucault e a genealogia:
desdobramentos críticos em Nietzsche**

Marina de Oliveira Cavalcanti

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da UFF como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André Yazbek

Rio de Janeiro,
Outubro de 2017.

Deleuze, Foucault e a genealogia: desdobramentos críticos em Nietzsche

Marina de Oliveira Cavalcanti

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF), como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Comissão examinadora:

Prof. Dr. André Constantino Yazbek – Orientador (PFI – UFF)

Prof. Dr. Patrick Estellita Cavalcanti Pessoa (PFI – UFF)

Prof. Dr. Angela Aparecida Donini (UNIRIO)

para minha vó.

Agradecimentos

À todos, visíveis ou invisíveis, próximos ou distantes, grandes ou pequenos, que possibilitaram (e impossibilitaram) a realização deste trabalho.

À CAPES, pela bolsa concedida, sem a qual este trabalho não teria sido possível.

Ao meu orientador, André Yazbek, pela generosidade, orientação e diálogo franco, com que sempre pude contar na concretização deste projeto, e sem os quais os aprendizados desatados por esta via não teriam sido tão pungentes.

Ao Patrick Pessoa, por estar sempre presente na minha formação, pelos diferentes ensinamentos partilhados nesta trajetória, pelo amor à vitalidade do pensamento e ao cinema, e por ter me ensinado sobre o verdadeiro espírito crítico.

À Mariana T. Barbosa, pela disponibilidade e pelos direcionamentos fundamentais sem os quais este trabalho certamente não teria tomado um rumo tão favorável.

Aos professores e funcionários do programa de pós-graduação em filosofia da UFF.

À Luciene, que sempre esteve disponível para ajudar em todas as questões relativas à concretização burocrática deste trabalho.

À Rane, pela tradução e pela generosidade.

À todas as amigas e amigos, sem os quais nada do que foi escrito aqui teria sentido para o bem-querer da alma e dos afetos.

Ao Pedro Poncioni, amigo de todos os tempos, e de todo o coração, com quem a filosofia é poesia, canto e redemoinho de galáxias inter-estelares.

À Marina Murta, companheira de casa e morada, irmã de alma, por estar junto, pela troca de ideias constante, e pelas coisas compartilhadas que não tem fim...

À Angela Donini, por todas as conversas infinitas e por ter me despertado para uma outra filosofia.

À Jesus, Adèle, Liú e Psiquê, por me ensinarem todos os dias sobre o silêncio e a brincadeira.

Ao Tarot, por me lembrar constantemente que a genealogia é uma grande gincana da fortuna.

Aos cantos Yawanawá e Shipibo, ao igreja *soundsystem*, ao Jazz, e à Maria Bethânia por guiarem a escrita deste texto.

À minha mãe, por tudo.

Ao meu pai, por ter sempre estado perto mesmo na distância.

Ao meu tio Jorge, pelo suporte que ofertou de coração.

À Liza, por existir.

À Lazú, por ser sempre imensurável.

À minha vó, Lucília, pela genealogia ancestral, por estar aqui, e por sorrir para mim.

Resumo

O interesse primordial desta dissertação de mestrado é apresentar a recepção da genealogia de Nietzsche nas obras de Michel Foucault e Gilles Deleuze, bem como sua importância para a realização de uma ampla crítica da filosofia metafísica de inspiração platônica, imprescindível nas considerações de ambos. Considerando que a crítica desenvolvida pelos autores se apropria da genealogia nietzschiana para denunciar o espírito metafísico que se conserva ainda no pensamento moderno, buscaremos esclarecer, sob a ótica de Deleuze e Foucault, qual é o papel fundamental que o conceito de genealogia exerce no aprofundamento de uma crítica à cultura da modernidade ao pressupor em seu desenvolvimento uma inevitável e ampla crítica dos valores metafísicos inculcados nas “historiografias modernas” e nas “filosofias dialéticas”.

Abstract

The main purpose of this masters dissertation is to introduce the reception of Nietzsche's concept of genealogy in the works of Michel Foucault and Gilles Deleuze, as well as, highlight its importance to conducting a comprehensive analysis of metaphysical philosophy of Platonic inspiration, which is regarded as essential in the work of both authors. Considering that the analysis made by both of them takes ownership over Nietzsche's genealogy to denounce the metaphysical spirit that still prevails in modern thinking, we have sought to explain, according to Deleuze and Foucault's logic, which is the core role played by the genealogy concept in deeper analysis of modernity culture, when one presumes in its development an inevitable and comprehensive analysis of metaphysical values introduced by "modern historiographies" and by "dialectic philosophies".

Sumário

Introdução – <i>Genealogia: memória e esquecimento</i>	12
1. Genealogia: crítica à “história dos historiadores”.....	20
1.1. <i>Ursprung</i>	21
1.2. <i>Herkunft</i>	30
1.3. <i>Entstehung</i>	35
1.4. “História dos historiadores”.....	37
2. Genealogia: crítica das “filosofias da dialética”.....	44
2.1. Genealogia: a diferença na origem.....	44
2.1.1. Duplo aspecto da crítica genealógica.....	44
2.1.2. “O projeto mais geral de Nietzsche”, por Deleuze.....	48
2.1.3. Filosofia do sentido e dos valores.....	50
2.1.4. A correlação entre o fenômeno e o sentido.....	53
2.1.5. Vontade: elemento diferencial.....	58
2.2. Uma genealogia da dialética.....	63
2.2.1. O caráter anti-dialético da filosofia de Nietzsche.....	63
2.2.2. Tragédia <i>versus</i> Dialética.....	66
2.2.3. Dialética socrática: Dioniso <i>versus</i> Sócrates.....	70
2.2.4. Dialética cristã (ou cristianismo): Dioniso <i>versus</i> Cristo.....	71
2.3. A dialética moderna: Kant e Hegel.....	75
2.3.1. Kant e o nascimento da dialética moderna.....	75
2.3.2. O método trágico.....	78
2.3.3. Genealogia e perspectivismo.....	79
2.3.4. A crítica imanente.....	81
2.3.5. Deus está morto: a dialética hegeliana na perspectiva do niilismo.....	84
3. Deleuze, Foucault e uma genealogia do acontecimento.....	91
3.1. Foucault: o corpo como superfície de inscrição dos acontecimentos.....	92

3.2. Deleuze e as genealogias da diferença.....	95
3.3. Acontecimento e inversão do platonismo.....	97
3.4. “ <i>Teatrum Philosophicum</i> ”.....	102
Referências bibliográficas.....	105

“Não há um fim. Não há um começo.
Há apenas a infinita paixão da vida.”

Federico Fellini

“O verdadeiro é inimitável, o falso é
intransformável.”

Robert Bresson

Introdução

Genealogia: memória e esquecimento

Jean-Luc-Godard disse certa vez: “It’s not where you take things from, it’s where you take them to”¹. Talvez façamos justiça às suas palavras lendo seu comentário à revelia da caracterização (ainda que verdadeira) de que se trata de um lembrete sugestivo sobre a obra de arte segundo o exame de um cineasta experimental. Esquecendo propositalmente das raízes de sua breve ressalva, alimentamos a esperança de deslocar o comentário de Godard levando-o para um lugar diferente daquele que o circunscreve à sua origem no cinema. A observação afiada do cineasta ressoaria então aos nossos ouvidos de “pré-ocupados” com a questão que mobiliza o trabalho desenvolvido nas páginas seguintes, da seguinte forma: “a origem de algo não é determinante, não é, talvez, a questão. Mas o que virá, o que poderá ser tal coisa – isto é a questão, isto é determinante”.

Ouvindo o comentário de Godard tem-se a impressão de que ele responde diretamente à uma interrogação frequente no domínio das artes. Parece que, enquanto artista, a pessoa precisa sempre explicar (e em alguns casos, justificar) de onde surgiu esta ou aquela ideia, obra, coisa, arte, julgada, à princípio, “sem sentido”. É inusitado que a pergunta pelo sentido esteja sempre implicitamente colocada pelo “público” mesmo em se tratando da obra de um cineasta que recusa todas as fórmulas auto-explicativas da cinegrafia tradicional, alguém cujo trabalho tem, não só como compromisso, mas como *assunto* principal, o distanciar-se das composições estéticas pré-fabricadas para mover-se no espaço “sem nome” das formas inventadas. A interrogação pelo sentido é tanto mais voraz quanto mais é descabido perguntar-se por ele. Fornecer uma explicação capaz de esclarecer qualquer coisa de obscuro na superfície de uma coisa exposta, e responder assim ao apelo incerto da ambiguidade “artística” aplainando aquelas interrogações diante do objeto que “carece de explicação”, torna-se uma exigência. Não à toa, é comum que as perguntas sobre o

¹ “Não se trata de onde você tira as coisas, mas para onde você as leva.”

² Essa ideia é formulada com precisão por Nietzsche em seu texto: “Verdade e mentira no sentido

sentido primeiro sejam postas, quase sempre, ao autor. Pressupõe-se que ele estará habilitado para responder de onde tirou tal ideia, pensamento, sensação, que precedeu a obra propriamente dita. E isto de tal modo, que parece haver um sentido garantido de antemão “pelas mãos do criador”, como se tudo aquilo que sucedesse à criação fosse a cópia póstuma de uma Ideia inédita, ou ainda como se “a obra sem sentido” fosse a reprodução faltosa de um pensamento incorruptível que se sobrepõe (certamente em importância) à inteireza da obra exposta e imediatamente “sentida”.

Assimilada e formulada a interrogação, a falta do sentido é algo que se deseja preencher (ou suprimir) com alguma informação pertinente sobre a origem. Perguntamos *por que?* ou *para que?* alguém fez tal coisa, tal ação, tal obra, tal arte. Perguntamos sobre a intensão inicial. É curioso que encontrar o sentido de algo esteja, para a maioria de nós, interligado ao *saber* algo sobre a sua origem, algo sobre o que era tal coisa antes de ser feita ou antes de acontecer. É curioso porque de fato quando algo faz sentido, quando algo nos surpreende positivamente e sentimos prazer, não chegamos à este estado porque necessariamente ficamos sabendo, com antecedência, de onde veio tal coisa. Digamos que, por um lado, parece que só faz sentido perguntar pelo sentido quando algo nos incomoda severamente, isto é, quando algo já não está realmente fazendo sentido nenhum. Mas por outro lado, a pergunta mesma pelo sentido perde o sentido à medida em que “fazer sentido” é algo que acontece, e muitas vezes (talvez na maioria delas) sem depender necessariamente de uma compreensão originária. O acontecimento do sentido se torna, assim, algo tão extraordinário quanto fulminante. E talvez, para Godard, algo que só aconteça de fato quando levamos algo à um lugar diferente daquele em que ele se encontrava originalmente, isto é: quando criamos. “Não importa de onde eu tirei esse filme, importa é o que ele se tornou”. O sentido é “o que ele se tornou”, e não o “de onde ele veio”. O sentido é a criação do sentido.

E, no entanto, é certo que ele veio de algum lugar. Procuremos ampliar o escopo da questão para além do entrave artístico e depararemos com os mesmos obstáculos no âmbito da filosofia. Se podemos dizer, por exemplo, que no domínio das artes a compreensão “espontânea” do sentido da obra quase nunca acontece sem um grande esforço daquele que cria para que alguém venha a experienciá-lo, posteriormente, com espontaneidade (todo o aparato material e composição teórica previamente necessárias para a construção de uma “obra de arte”), diríamos que algo semelhante ocorre no âmbito do pensamento filosófico. Não raramente a filosofia se

esforça na fabricação de um sentido, de uma ideia ou conceito, apenas para “descobri-lo” depois “espontaneamente”. E isto, em alguns casos, ocorre de tal maneira que o filósofo acredita ter encontrado a existência de um sentido “inato”, original, a partir do qual se consideram os próprios conceitos ou ideias criadas previamente como coisas existentes em si mesmas². Poderíamos dizer que este tipo de fabricação, corrente não só no âmbito da filosofia mas na dimensão da linguagem em geral, reflete o tom hipotético em que são construídas as teses filosóficas, que frequentemente partem de algum tipo de pressuposição tácita da qual seria um consenso absoluto não discordar. Como indica o nome (“pré-suposição”), trata-se de uma suposição prévia que não está necessariamente evidente para aquele que a supõe. Assim, o pré-suposto costuma ser aquilo que, em muitos casos, um filósofo ignora ser a formulação inicial sem a qual o seu pensamento não poderia ser articulado, mas, em outros casos, com a qual ele se tornaria insustentável. De todo modo, as vantagens (e desvantagens) de se ignorar um pressuposto é não ter que lidar com as implicações estruturais postas por ele em um determinado “sistema de pensamento”.

E no entanto, esta espécie de esquecimento da origem, ou ignorância sobre o que está no princípio de um pensamento, é a chave de uma operação sistemática no âmbito da filosofia. Quase sempre um filósofo parte daquilo que um outro filósofo “esqueceu na origem” para refutar, criticar, ou dar continuidade, à sua própria reflexão. É, portanto, curioso, (neste âmbito em que o sentido e a origem de algo estão, com frequência, obscuramente interligados) que a legitimidade ou pertinência de uma ideia seja raramente pensada ou problematizada pelo viés de sua genealogia. Esse fenômeno recorrente ganha contornos mais definidos se atentarmos para a reflexão de Nietzsche em *Genealogia da moral*, segundo a qual o filósofo afirma ser um velho costume entre os filósofos pensar de maneira *essencialmente* a-histórica³.

Talvez uma das tarefas que tenhamos nesta introdução seja aquela de demonstrar a pertinência da questão genealógica, isto é, a pertinência de pensarmos genealógicamente. Para Deleuze e Foucault a questão genealógica é propriamente um

² Essa ideia é formulada com precisão por Nietzsche em seu texto: “Verdade e mentira no sentido extra-moral”, no qual o filósofo afirma que todas as coisas reais são essencialmente metáforas, ou seja, nomes criados que ganharam tardiamente a plumagem de “coisas em si mesmas” até o ponto de esquecermos sua origem fabricada e começarmos a lidar com as ideias como realidades externas independentes. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os pensadores, 1978.

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral – Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.16.

deslocamento acerca da pergunta pela origem. Se, para Foucault, esta deslocamento se traduz em uma discussão acerca dos conceitos de proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*), extraídos da obra de Nietzsche, conduzindo à uma crítica da historiografia moderna; para Deleuze, este deslocamento se traduz no desdobramento das noções de sentido e valor, tendo como uma de suas consequências a crítica das filosofias dialéticas. Portanto, para Deleuze e Foucault, a genealogia não é propriamente um pensamento sobre a origem, mas sim, uma crítica do sentido atribuído à origem pela historiografia e filosofia tradicionais que pressupõem valores metafísicos. Portanto, sendo um deslocamento da questão tradicionalmente colocada, a genealogia é, necessariamente, um pensamento crítico. Como se dá este pensamento crítico-genealógico que tem como propósito o deslocamento da pergunta acerca da origem?

Se, como diz Nietzsche, a memória e o esquecimento são duas forças ativas, positivas no mais rigoroso sentido, e igualmente determinantes para que cresça no tipo nobre a sua consciência⁴, logo se compreende que, segundo a perspectiva explorada em *Genealogia da moral*, a tarefa genealógica não consistirá na mera superação do esquecimento pela memória original nem na aceitação tácita de um esquecimento inerte, mas na colaboração ativa entre ambos. Sob a luz desta consideração, poderíamos re-colocar nossa reflexão, fazendo, desta vez, uma “injustiça” à advertência de Godard. Perguntaríamos então: porque a genealogia (enquanto pensamento que desloca a pergunta acerca da origem) não seria a questão, uma vez que o seu esquecimento sistemático por parte dos historiadores e filósofos da origem não nos torna capazes de superar antigos valores, mas senão de re-introjetá-los nos meandros da história e da filosofia e (porque não?) de nossas próprias existências? Ou: porque a genealogia não seria a questão se o seu apagamento se torna o motivo pelo qual a filosofia se impede de inventar, precisamente, *novas formas de pensar*?

⁴ “Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão recebida, não a simples ingestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer”. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.43-44-45.

Vejamus como este deslocamento da questão, figurado no parágrafo acima pela reformulação da pergunta pela origem, nos leva à compreender que um pensamento acerca da genealogia não poderá deixar de fora (sob a pena de deixar de fora o próprio espírito crítico-genealógico), o duplo movimento inerente ao procedimento genealógico. Como vimos, não se trata de perseguir a origem esperando encontrar aí a fonte originária de tudo o que a sucede: na origem não estarão aguardando, como que intactos, todos os múltiplos percursos traçados por algo no decurso tempo, e é mister reconhecer que a verdade sobre a origem não é a questão genealógica, mas, ao contrário, sua mistificação. De outro modo, não se trata, tampouco, de persistirmos no “esquecimento da origem”, elegendo-se, no instante, como o Criador de todo sentido vindouro. Deste modo, o esquecimento torna-se uma mera força inercial, um “falso movimento” que termina por nos aprisionar e assolar na idealidade dos valores metafísicos.

Resumindo as questões dispostas brevemente, diríamos que a genealogia, enquanto *criação de novos valores*, não propõe nem o esquecimento inerte de todo o passado obliterado, nem tampouco sua consagração eterna, mas a transvaloração da origem na “superação da alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal”⁵, por uma filosofia *intempestiva*⁶.

Este projeto crítico, que não se adapta à nenhum tipo de “conciliação” com os antigos valores, estará presente em ambas as leituras exploradas ao longo desta dissertação. No âmbito da filosofia deleuziana, um dos principais deslocamentos provocados pela genealogia de inspiração nietzschiana se reflete na problematização do conceito de origem tendo como objetivo mais profundo torcer, ou desvirtuar, a noção de originalidade, cujo desempenho, segundo a perspectiva de Deleuze, é centralizador da filosofia metafísica tradicional. Para o autor de *Diferença e repetição*, trata-se de perverter a ideia de uma “verdadeira cópia”, ou de um “modelo da semelhança”, presente nas ontologias metafísicas de inspiração platônica. Com a entrada do procedimento genealógico na arquitetura da crítica filosófica, Deleuze intenciona esfumçar o verniz da originalidade, e assim subverter um conceito caro para toda a sua crítica da filosofia platônica e seus desdobramentos na modernidade, a saber: o conceito de representação.

⁵ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981, p.03.

⁶ *Ibidem*, p.03.

Dentre as diferentes manifestações e repercussões da crítica deleuziana ao conceito de “representação”, a crítica das filosofias da dialética, apresentada em linhas gerais em *Nietzsche et la Philosophie*⁷, será aquela que guiará, neste trabalho, a interlocução de Deleuze com a genealogia nietzschiana, e a qual exploraremos mais especificamente no segundo capítulo. Portanto, apresentar em que consistem as “filosofias da dialética” é, para Deleuze, uma tarefa que dependerá estruturalmente de um pensamento sobre a genealogia em seu papel decisivo na realização de uma crítica filosófica que rompe, simultaneamente, com as chamadas “filosofias da representação”. Assim, para o autor, a dialética, enquanto doutrina que produz sucessivamente o engendramento da contradição como matéria primeira do pensamento, será considerada o conjunto das mais variadas manifestações de uma filosofia que implica o primado das forças negativas e da identidade⁸. Homogeneizar e eliminar a diferença na síntese das contradições, talvez seja este um dos objetivos maiores do uso da representação pela filosofia dialética na perspectiva deleuziana. Assim, para o autor, a crítica das filosofias dialéticas estarão diretamente relacionadas com a criação de novas formas de pensar, isto é, nos termos de Deleuze, com um pensamento da diferença.

Diferentemente da recepção deleuziana, a genealogia é apresentada por Foucault na realização de uma crítica da filosofia da história. Neste caso, trata-se de se perguntar sobre a diferenciação radical entre a genealogia de Nietzsche e a “história dos historiadores” modernos.⁹ Quais seriam os princípios metafísicos ainda mobilizados por uma “história dos historiadores”, e em que sentido a genealogia de Nietzsche seria rigorosamente contrária a uma historiografia de inspiração platônica e teleologicamente orientada? Como a genealogia se opõe ao “desdobramento meta-histórico” das significações ideais e das “indefinidas teleologias”, opondo-se, para tanto, à pesquisa da “origem” (*Ursprung*)¹⁰? Trata-se, portanto, de reconstruir a apropriação da genealogia de Nietzsche por Foucault e pensar sua aplicação na crítica

⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

⁸ “Se a dialética encontra seu elemento especulativo na oposição e na contradição, é inicialmente porque reflete uma falsa imagem da diferença.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.224) ; “A diferença só implica o negativo e só se deixa ir até a contradição na medida que continuamos a subordiná-la ao idêntico.” DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981, p.01.

⁹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012, p.71.

¹⁰ *Ibidem*, p.56.

de uma forma de compreensão da história que reintroduz sempre um ponto de vista *supra-histórico*.¹¹

Apoiando-se na filosofia nietzschiana para pensar o significado de uma crítica genealógica direcionada aos valores transcendententes inerentes às perspectivas existenciais compartilhadas pelos pensadores modernos, ambos os autores pretendem tecer uma crítica fundamental à filosofia platônica. A filosofia de Nietzsche representará, para Foucault e Deleuze, uma forma de resistência aos dualismos metafísicos: “ideia/matéria”, “inteligível/sensível”, “Bem/Mal”, “verdade/falsidade”, etc. Se Nietzsche é, pois, o filósofo que ousa colocar em questão o valor dos valores¹², é porque pretende apontar para o fato de que o dualismo estrutural de inspiração platônica é essencialmente uma interpretação moral, quer dizer: não neutra, da realidade. Portanto, na perspectiva nietzschiana, para a realização de uma crítica genealógica orientada seria necessário pôr em andamento uma crítica dos valores transcendententes que tem como alvo a crença no “valor de verdade” atribuído à noção de origem enquanto perspectiva absoluta, a partir da qual se desdobra uma perspectiva moralizante. Deste modo, a genealogia de Nietzsche procura apontar para o sentido despótico de toda análise conceitual que acredite descrever a totalidade do real procurando um ponto de vista neutro. A metafísica, assim considerada, configura, para Nietzsche, e conseqüentemente, para Foucault e Deleuze, um sistema produtor de dualismos essencialmente morais, em meio aos quais “a verdade” é arbitrariamente imbuída de uma neutralidade ou imparcialidade que, neste contexto, emergem como valores em si mesmos. Buscaremos sustentar com base nas leituras de Deleuze e Foucault que, sob a perspectiva de uma crítica dos valores, isto é, sob uma perspectiva genealógica, toda análise conceitual que pretende descrever o real desde *um* ponto de vista verdadeiro ignora a parcialidade inerente à toda interpretação; ignora, portanto, o caráter violento de toda verdade instituída. Nesse sentido, ao colocar em questão o valor dos valores, um dos desdobramentos fundamentais da genealogia de Nietzsche é o de conduzir uma crítica à metafísica que incide especificamente sobre os

¹¹ Ibidem, p.71. Ver também o comentário de Nietzsche a esse respeito em NIETZSCHE, F. *Vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p.260.

¹² Ibidem, p.25.

“dualismos” de inspiração platônica, mas também sobre a necessidade da criação de *novos valores*¹³.

¹³ “ Você não tentará então especificar uma filosofia pelo caráter do seu antiplatonismo [...]; mas você produzirá uma filosofia distinta, um pouco como se distingue nas duas séries que o constituem, o “arcaico” e o “atual”; e você sonhará com uma história geral da filosofia que seria uma fantasmática platônica, não absolutamente uma arquitetura de sistemas” FOUCAULT, Michel. “*Theatrum Philosophicum*”. In: MOTTA, Manuel da (Org.). *Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p.241.

1. Genealogia: crítica à “história dos historiadores”

Em “Nietzsche, a genealogia e a história”¹⁴, Michel Foucault procura apresentar o âmbito da genealogia no pensamento de Nietzsche demarcando-o em oposição à “pesquisa de “origem””¹⁵ (definida como *Ursprung*) e seus desdobramentos meta-históricos no interior da historiografia tradicional. Ao delimitar em que consistem os deslocamentos conceituais provocados pela filosofia histórico-crítica de Nietzsche, a noção de origem se traduzirá, na leitura de Foucault, pelos conceitos de proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*), cujas implicações serão consideradas centrais para a inserção da genealogia fora dos alicerces conceituais de uma perspectiva metafísica. Observando que o procedimento genealógico coloca em xeque “a origem (*Ursprung*) miraculosa que a metafísica procura”¹⁶, a oposição de que trata Foucault se dá não apenas no embate entre a “genealogia” e a “história dos historiadores” no contexto da modernidade, mas também, e mais profundamente, no interior de um embate secular com a tradição metafísica, no cerne do qual as proposições mais radicais da filosofia de Nietzsche figuram uma forma de resistência e subversão. Em meio às distinções evocadas pela leitura de Foucault, buscaremos evidenciar nas suas análises como a sua crítica formulada primeiramente tendo em vista um certo método histórico, ilustrado pela cultura histórica moderna, se configura, dentre outras coisas, como objeção mais extensa aos valores de verdade, essência, e perfeição atribuídos à origem (*Ursprung*) pela tradição metafísica. Para tanto, o conceito de genealogia será revisitado enquanto conceito-chave na crítica do valor essencialmente metafísico atribuído à “origem”, concepção que esteve vinculada neste contexto à um método histórico cuja meta consistiria em expor uma verdade que se supõe inerente aos fatos históricos.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.

¹⁵ *Ibidem*, p.56.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p.15.

1.1. *Ursprung*

Tendo em vista a necessidade de se demarcar o âmbito da genealogia em oposição àquele explorado pela “pesquisa de origem (*Ursprung*)”, as linhas gerais da genealogia nietzschiana são apresentadas no texto de Foucault por meio de um mapeamento das diferentes modalidades conceituais nas quais a noção de “origem” se expressa no escopo da obra de Nietzsche. Em meio aos textos examinados, Foucault conclui que Nietzsche não teria procurado enfim delimitar exhaustivamente uma separação entre os termos *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung* em suas obras, muitas vezes utilizando-os de maneira equivalente para referir-se genericamente à “origem”. Em todo caso, Foucault percebe que se não há uma equivalência na utilização dos termos, por outro lado torna-se claro que nos momentos em que uma distinção se apresenta os termos utilizados suscitam sentidos discordantes, marcando certas diferenças consideradas paradigmáticas no interior da obra de Nietzsche no que diz respeito ao conceito de genealogia. Assim, tudo se passa como se Foucault enxergasse nessas formulações os índices de uma oposição que ele Foucault procurará ressaltar com vistas à “pesquisa de origem” enquanto *Ursprung*, como se no coração da reflexão nietzschiana se avistasse a necessidade de marcar o território da genealogia em contínua subversão ou inversão do valor metafísico atribuído à “origem”. Na distinção conceitual provocada por Nietzsche, Foucault aponta então que “termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia”¹⁷. Portanto, se há uma espécie de embate entre os termos na obra de Nietzsche, Foucault se dispõe a expor, acompanhando o texto nietzscheano, as implicações de uma historiografia norteada pela noção de *Ursprung* em contraste àquelas de uma genealogia pautada pelas noções de *Herkunft* e *Entstehung*. O contraste entre os termos vem a ser um dos temas fundamentais de sua interpretação, além de apontar os direcionamentos iniciais com os quais Foucault trabalhará o conceito de genealogia em sua obra.

Assim, Foucault indicará inicialmente que, em *Aurora*, Nietzsche faz uso da noção de *Ursprung* para designar especificamente a origem mesquinha e interessada de nossos juízos morais: “A *origem de toda moral* deve ser buscada nas pequenas

¹⁷ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012, p.61.

conclusões execráveis (...) *O pudenda origo* [Oh, vergonhosa origem!]”¹⁸. E que em *Humano, demasiado humano*, o mesmo tipo de apreciação aparecerá na descrição da baixa origem (*Ursprung*) da justiça:

A origem remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação, isto é, ao egoísmo da reflexão que diz: “por que deveria eu prejudicarme inutilmente e talvez não alcançar minha meta?” – Isso quanto à origem da justiça.¹⁹

E para falar de uma “origem [*Ursprung*] miraculosa”, o autor cita o primeiro parágrafo do mesmo livro, onde se lê:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar de seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico (...) ? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”.²⁰

Nas citações referidas, estão presentes ao menos dois problemas fundamentais que marcam uma interpretação metafísica da origem, são eles: 1. O mascaramento de toda sorte de discordâncias à ela associadas (a justiça não é originariamente “justa”, mas teria nascido do seu oposto, isto é, de um “egoísmo da reflexão”); 2. A negação de toda alteridade original – parte-se do princípio de que não pode haver verdadeira distinção originária mas apenas a conformidade à uma unidade primeira, isto é, a perfeita adequação de uma “coisa em si mesma”. Compreendida sob a conciliação desses dois problemas fundamentais, a pesquisa metafisicamente orientada da *Ursprung* pretende, por um lado, salvaguardar a origem dos espectros da aparência (mascaramento das discordâncias) e, por outro, dissociá-la, com igual veemência, de um princípio de alteridade. Em contrapartida, dirá Foucault interpretando a Nietzsche, “Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca dos começos inumeráveis”²¹. Neste

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.74.

¹⁹ Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p.65.

²⁰ *Ibidem*, p.15.

²¹ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012, p.62.

circuito conceitual, onde o historiador da origem (*Ursprung*) parece operar utilizando distinções essencialmente metafísicas, a negação de uma alteridade (originariamente considerada), combinada à dissimulação de toda sorte de discordâncias (pois seria preciso não comprometer a pureza de uma suposta essência originária), evocam a necessidade de uma correspondência linear e identitária entre a origem e aquilo que a sucede, entre o surgimento de algo e seus desdobramentos *a posteriori*, como se “as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as ideias sua lógica”²². Logo vê-se que o recorte com o qual Foucault quer trabalhar, em *Nietzsche, a genealogia e a história*, aponta para uma diferença entre: a força crítica da genealogia de Nietzsche, compreendida enquanto “filosofia histórica” que tornou-se “o mais novo dos métodos filosóficos”²³; e a fragilidade metodológica de toda história metafisicamente orientada, que limita-se a considerar a “origem” sob a determinação de princípios *meta*-históricos. É no encaixe dessa oposição crítica que Foucault definirá a genealogia de Nietzsche partindo de uma oposição à “pesquisa de origem” (*Ursprung*):

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo.²⁴

Descrita de maneira genérica, Foucault dirá que o cerne da distinção entre a genealogia e pesquisa da origem (*Ursprung*) diz respeito aos preconceitos metafísicos inerentes ao conceito de *Ursprung* tal como ele foi apropriado pela tradição, e que, no exemplo da passagem acima, se manifestam em alguns dos eixos fundamentais da metafísica: essência, identidade e forma imóvel e anterior.

No entanto, visto que as críticas aos conceitos de essência, identidade e forma, são tributárias de uma tradição mais abrangente que as filosofias de Nietzsche e Foucault, e visto que os problemas levantados pela articulação entre filosofia, genealogia e história neste texto de Foucault vão além de uma crítica tradicional à metafísica, não seria excessivo recolocarmos o problema suscitado pela pesquisa de

²² Ibidem, p.55.

²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.15.

²⁴ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012, p.56.

origem (*Ursprung*) em outros termos, atentando para especificidade com que Foucault o aborda neste contexto. Pois quais são *precisamente* os pressupostos metafísicos que Foucault pretende expor? Observando que a genealogia de Nietzsche exerce, em seu texto, a dupla tarefa de crítica à “história dos historiadores” na modernidade e crítica à metafísica em seus fundamentos, então talvez seria mais adequado reformularmos a questão da seguinte maneira: quais os *pressupostos* conceituais que a pesquisa de origem (*Ursprung*) transporta para o interior do pensamento histórico sob os fundamentos de uma filosofia metafísica? Isto é, o que se conserva da filosofia metafísica no conceito de origem compreendido enquanto *Ursprung*?

Dentre as diferentes maneiras como a cultura histórica se deixa afetar pela estrutura do pensamento metafísico, o componente moral da interpretação histórica, considerado por Nietzsche inerente aos fundamentos do método histórico moderno, aparece, como observa Foucault, nas análises iniciais de *Genealogia da moral*. Nesta obra, a crítica genealógica dos valores morais constitui o principal momento dissociativo entre os conceitos de *Ursprung* e *Herkunft*²⁵, quer dizer, transparece então, para Foucault, como a crítica dos valores morais se torna, nesta obra, o principal mecanismo de distinção entre genealogia e pesquisa de origem (*Ursprung*). Com efeito, Nietzsche reconhece que o tema de *Genealogia da moral*, seja precisamente “o questionamento sobre “a origem [*Herkunft*] de nossos preconceitos morais”²⁶. O emprego do conceito de *Herkunft* destaca qual a perspectiva genealógica defendida nesta obra e demonstra enfim uma conexão íntima entre o projeto genealógico nietzscheano e a formulação de uma nova concepção do conceito de origem definido pelo termo *Herkunft*. Neste contexto, a diferença entre ambos os termos, *Ursprung* e *Herkunft*, e seus respectivos procedimentos metodológicos se dá sobretudo por referência à atitude moral, que vigora sub-repticiamente na vertente da historiografia moderna, e se torna objeto de questionamento com o procedimento da genealogia.

Mas uma definição acerca da pesquisa de origem (*Ursprung*) se complexifica e ganha novas estratificações quando, mais adiante, Foucault ilustra o sentido de um uso genealógico da história definindo-o como “um uso rigorosamente

²⁵ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012, p.57. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. parágrafo 3.

²⁶ *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.07.

antiplatônico”²⁷. Tal afirmação, associada à observação inicial de que a distinção entre *Herkunft* e *Ursprung* diz respeito ao empreendimento de realizar uma gênese *moral* dos acontecimentos históricos, nos dão a impressão de que, para Foucault, Nietzsche pretende criticar a pesquisa da *Ursprung* ao compreendê-la sob a influência do platonismo *em seu aspecto essencialmente moral*.

Com efeito, Foucault pretende discernir em seu texto três postulados que fundamentam a racionalidade metafísica de uma apreciação moral da história, traduzidos pelas noções de *essência*, *perfeição* e *verdade*. Em suas análises, nota-se que os três termos definem os principais aspectos metafísicos de uma origem concebida enquanto *Ursprung*. Na sequência procuraremos demonstrar como os três postulados apresentados dão margem para circunscrever o problema da origem (enquanto *Ursprung*) sob o signo da filosofia dualista de Platão, entendendo que nos princípios fundamentais da teoria platonista podemos encontrar os principais elementos adversários da genealogia de Nietzsche.

Com relação ao primeiro princípio metafísico que Foucault identifica sob o aspecto de uma apreciação moral da história, o autor busca evidenciar que a noção de essência encontra-se vinculada à origem (*Ursprung*) como a um princípio de identidade. A origem aparece como espelho de uma “essência” original que se antecipa ao desenvolvimento das ações posteriores e ao desdobramento dos acontecimentos históricos, aparecendo assim engendrada em um “tempo” anterior à toda sucessão temporal. A pesquisa de origem (*Ursprung*), nesse sentido, teria o papel de recolher a dispersão dos fatos históricos, empiricamente considerados, na linha de suas supostas causalidades, integrando e comprimindo os desvios na direção imposta e pressuposta pela origem (*Ursprung*). Sua finalidade seria “tentar reencontrar o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si”²⁸ e, portanto, reencontrar uma identidade unificada na diversidade, e conservada por trás de todas as máscaras do devir²⁹. A crítica genealógica apresentada por Foucault intervêm claramente neste sentido:

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem

²⁷ Ibidem, p.80.

²⁸ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012, p.58.

²⁹ Ibidem, p.58.

essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.³⁰

Neste trecho Foucault sugere literalmente que *a descrença na metafísica* seria uma precaução necessária para que o genealogista venha a “escutar” a história. A consequência de uma tal “desobediência” à metafísica consistiria em nada menos que o aprendizado de que “atrás das coisas “há algo inteiramente diferente””, algo que poderíamos chamar de uma alteridade originária. Contrariamente, na esteira de uma interpretação metafisicamente orientada, a origem, portadora de uma essência imóvel e imutável, já se estabelece automaticamente em oposição ao próprio tempo histórico (compreendido como “acontecimento”³¹). O postulado da essência exige, assim, que a pesquisa da origem (*Ursprung*) se dê fora do âmbito histórico da temporalidade, escapando ao devir mutável dos acontecimentos. Em outras palavras, sob signo de uma qualidade essencial, esta outra origem múltipla e discordante dos acontecimentos encontra-se inevitavelmente aplainada, equalizada genericamente por uma mesma “determinação” originária. Sob tais desígnios, a origem (enquanto *Ursprung*), que se evidencia para o historiador como o marco de uma uniformidade primária, só poderá oferecer uma verdade *a-temporal* sobre a sua gênese: origem que ganha seu *valor* enquanto essência.

O segundo postulado identificado pelo autor diz respeito à conservação do ideal de perfeição no âmbito da origem. Neste caso, dirá Foucault, estipula-se, para todo acontecimento, segundo a pesquisa de origem (*Ursprung*), um início grandioso, nobre, salvaguardado na pureza “das mãos do criador”³². Origem estimada na idealidade e valorizada na sua grandiosidade celeste. Origem que destoa das decadências mundanas. De outro modo, a origem considerada pela pesquisa genealógica é sempre “baixa”, é explorada pelo procedimento genealógico no ápice da sua vulgaridade, que atravessa e anuncia os eventos sob uma ótica obstinadamente desmoralizante. Já nos casos em que a moral repercute no cerne de uma gênese “sobrenatural”, caso que corresponde à *Ursprung*, Foucault dirá que “A origem está sempre antes da queda”³³, que nela se encontram “o que há de mais precioso e de

³⁰ Ibidem, p.58.

³¹ A noção de “acontecimento” será explorada na seqüência do texto para que possamos compreender com maior evidência a crítica de Foucault à história dos historiadores, tema central do texto sobre “Nietzsche, a genealogia e a história”, e sua articulação com a pesquisa da proveniência (*Herkunft*).

³² FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012, p.59.

³³ Ibidem, p.59.

mais essencial”³⁴. Aqui, a ênfase recai sobre o aspecto valorativo da pesquisa de origem (*Ursprung*): a origem é considerada eximamente nobre, divina, boa o suficiente para permanecer inalterada, lá onde a humanidade e seu contínuo vir-a-ser não poderiam penetrar. Deste modo, a pesquisa de origem (*Ursprung*) dispõe, com singular perseverança, um ideal transcendente no que diz respeito ao aspecto valorativo representado pelo ideal de perfeição.

Por fim, o último postulado da origem a define como o lugar da verdade na pesquisa orientada pela *Ursprung*: a origem torna-se a imagem imaculada em cujo âmago estariam concentradas as veridades sobre os acontecimentos por vir. Recorre-se à origem como ao oráculo que (acredita-se) ofertará seu diagnóstico infalível, ou que revelará sobre as coisas sua face inalterada, sua essência imutável. Deste modo, a origem ocuparia, portanto, um lugar de legitimidade diante do saber histórico. No aforismo intitulado “Origem do conhecimento”, de *A gaia ciência*, Nietzsche afirma que “a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida.”³⁵. Querer encontrar a verdade na “idealidade longínqua da origem”³⁶ caracteriza, por isso mesmo, e segundo Foucault, a tarefa propriamente metafísica, que apenas a pesquisa de origem, em suas implicações, poderia reconhecer como sendo sua própria finalidade. À idealidade metafísica, Nietzsche, e Foucault portanto, opõem uma “antiguidade” mundana. Sob o ponto de vista meta-histórico da pesquisa de origem (*Ursprung*), uma vez assumida (e pressuposta) uma idealidade da origem, resta ao historiador apenas a tarefa de desvelar a verdade inalterada que se lhe atribui ainda sob os resquícios de uma ontologia metafísica. Sob a perspectiva genealógica de Foucault, no entanto, se a verdade é concebida como “inalterável”, isto se deve certamente ao contínuo apagamento de suas alterações, isto é, ao direito que “a questão da verdade se dá de refutar o erro e se opor à aparência”³⁷. Para o autor, uma verdade assim concebida não poderia surgir senão como um acontecimento, dentre outros, em meio a uma história da verdade que depõe sobre sua contínua alteração.

A tarefa da genealogia, afirma-se, portanto, em órbita diametralmente oposta àquela na qual se instaura a origem enquanto lugar da verdade. Diríamos, frisando o

³⁴ Ibidem, p.59.

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.128.

³⁶ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012, p.61.

³⁷ Ibidem, p.61.

aspecto genealógico de uma crítica dos valores, que quando se estabelece em Nietzsche uma crítica à noção de verdade, esta certamente não é separável de uma genealogia. Pois se, na sua concepção, a força de um conhecimento não pode ser medida pela quantidade de verdade contida em sua essência mas senão por seu grau de dependência com relação à vida, logo, seria tarefa genealógica expor a verdade, senão como um acontecimento entre outros, ao menos como fenômeno histórico que só pôde ganhar a bela aparência que lhe fora atribuída sendo particularmente conveniente àqueles que dela usufruíram. Sob a ótica da genealogia, o altruísmo, ou a pureza do interesse creditado à “busca pela verdade” pelos homens de conhecimento, atesta não mais do que o interesse dissimulado em um suposto mérito da busca pela verdade em si mesma³⁸. Partindo-se de uma perspectiva nietzschiana, mas reconhecendo aí temas também trabalhados por Foucault em sua obra, podemos compreender então a afirmação de Nietzsche: “a metódica da verdade *não* foi encontrada por motivos de verdade, mas *por motivos de poder, do querer ser superior*”³⁹.

Torna-se necessário reconhecer que os três postulados, enumerados sinteticamente por Foucault, embora apontem para aspectos distintos da articulação entre metafísica e pesquisa da origem (*Ursprung*), compõem os ângulos de uma mesma perspectiva crítica. Juntos, formam o prisma através do qual a origem se torna algo metafísico; origem que se opõe, em seus três aspectos essenciais, à gênese mundana dos acontecimentos e, sobretudo, a uma genealogia da história, tal como Foucault a compreende, cujo esforço consiste em mostrar “a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”⁴⁰. Poderíamos considerar, nas análises desenvolvidas até aqui, que o platonismo que Foucault busca expor e criticar assenta-se sobre uma dualidade cara à tradição metafísica como um todo, frequentemente traduzida na divisão paradigmática entre mundo das essências (ou mundo inteligível) e mundo das aparências (ou mundo sensível). Porém, embora a compreensão de Foucault acerca da genealogia como uso crítico da história, que se opõe à busca da verdade e do ser⁴¹, não deixe de depor fortemente contra o dualismo

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.65.

³⁹ Idem. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p.245.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012, p.64.

⁴¹ *Ibidem*, p.63.

de inspiração platônica, a reflexão de Foucault ainda se situa apenas indiretamente na ambiência de uma crítica específica ao dualismo suposto na teoria de Platão. A crítica de Foucault à metafísica e ao platonismo parece situar-se, neste texto, *diretamente* com vistas à uma crítica da filosofia da história, que neste contexto, portanto, teria por objetivo maior tentar pensar a história como “acontecimento” a partir dos traços fundamentais da genealogia de inspiração nietzschiana em oposição à história transcendente dos historiadores. Assim, ao explorar o conceito de genealogia, Foucault pretende demonstrar, em *Nietzsche, a genealogia e a história*, que a metafísica de inspiração platônica sobrevive implicitamente na postura do historiador que pretende “invocar a objetividade, a exatidão dos fatos, o passado inamovível”⁴², que pretende fundar uma história “fora do tempo”⁴³. Tendo isso em mente, a tarefa propriamente genealógica de Foucault consiste em pensar os acontecimentos históricos não como fatos enumerados na perspectiva de uma causalidade extra-temporal, que regularia os acontecimentos sob o estigma de uma origem histórica latente, mas pelo viés de uma “relação de forças” imanente e intrínseca à história dos acontecimentos.

Portanto, as noções de *Herkunft* e *Entstehung* que, segundo Foucault, marcam mais propriamente o uso genealógico da história na filosofia nietzschiana, são pensadas pelo filósofo francês como as duas modalidades da “origem” que caracterizam a genealogia nietzscheana em oposição ao uso “supra-histórico” da história. Em meio a leitura genealógica que Foucault faz de Nietzsche, torna-se cada vez mais importante pensar o platonismo, em seu aspecto essencialmente moral, justamente na medida em que os elementos *transcendentes* da sua filosofia são apropriados no interior da historiografia moderna. Ou seja, a pesquisa de origem definida como *Ursprung* que conta em sua base com os três postulados da essência, verdade, e perfeição, delineados por Foucault no texto sobre a genealogia, poderiam ser consideradas reflexos do platonismo em seu aspecto essencialmente moral na medida em que compõem a lógica de uma “verdade transcendente” dos fatos históricos. No entanto, a noção de acontecimento torna-se essencial para que se compreenda mais especificamente que a crítica ao fundamento metafísico presente na “história dos historiadores” revisita o conceito de origem para discernir uma outra concepção do genealogista sobre a história. Para tanto, veremos mais adiante que

⁴² Ibidem, p.78.

⁴³ Ibidem, p.71.

aquilo que Foucault designa então por “acontecimento” no âmbito de uma genealogia da história é pensado tendo em vista as “relações de força”⁴⁴ dispostas pela pesquisa da *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência).

1.2. *Herkunft*

O uso do termo *Herkunft* e suas implicações para a genealogia na obra de Nietzsche vem ocupar um lugar privilegiado na leitura de Foucault, sobretudo quando convém explorar uma acepção da origem que se afaste dos postulados determinados pela pesquisa da *Ursprung* e seus direcionamentos no sentido da metafísica. Ao passo que a pesquisa da *Ursprung* desenha uma perspectiva histórica cujo fio condutor reintroduz e supõe uma essência ideal preservada na origem, a genealogia, definida como *Herkunft*, buscará os traços de uma *proveniência* (*Herkunft*) que, contrariamente, não permitirá a reiteração de uma conformidade apaziguadora, ou a identificação com uma essência originária, mas forçará em todo caso a quebra do jogo de concordâncias evocado no âmbito de uma história metafisicamente orientada. Nos termos de Foucault, pensar a genealogia como proveniência implica, dentre outras coisas, em opor ao princípio de semelhança requerido pela investigação de caráter metafísico, os percalços das heterogeneidades históricas. Assim, a genealogia traçada pela investigação da proveniência perseguirá as semelhanças e as identidades apenas para desmascará-las na sua disparidade⁴⁵. Na sequência, Foucault buscará reconstituir a articulação própria da *Herkunft* e a definirá:

Herkunft : é o tronco de uma raça, é a proveniência; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza.⁴⁶

Ainda que o método traçado pela pesquisa da proveniência persiga o “antigo pertencimento a um grupo”, aparentemente se orientando pela investigação de uma origem (*Herkunft*) comum, o procedimento genealógico não visa iluminar uma continuidade por vir, a linearidade entre os tempos, visando uma complementaridade sequencial dos acontecimentos históricos. O procedimento da *Herkunft* não busca

⁴⁴ Ibidem, p.73.

⁴⁵ Ibidem, p.59.

⁴⁶ Ibidem, p.61-62.

tornar presente o que já fora uma vez esquecido para empreender uma reconciliação futura, mas reencontrar a *proliferação* dos acontecimentos, suas raízes entrelaçadas que bifurcam os caminhos de toda causalidade definida *a priori*. É precisamente tendo em vista a heterogeneidade sob a qual se entrecruzam os acontecimentos, que Foucault afirma ser característico da proveniência “manter o que se passou na dispersão que lhe é própria”⁴⁷. O esforço para que tal dispersão se mantenha constitui parte essencial de sua tarefa. Deste modo, a busca pela origem (*Herkunft*) se insere e se compreende neste contexto, sempre em oposição à uma história teleologicamente orientada, cujo esforço e cuja finalidade aspiram projetar uma continuidade linear dos acontecimentos, ou “reencontrar o aspecto único de um caráter ou conceito”⁴⁸. Assim, compreender a história a partir da proveniência (*Herkunft*) é manter-se intimamente próximo de uma singularidade dispersa onde os eventos sucedem da colisão causada pelas sucessivas discordâncias; é trilhar os desencontros consecutivamente emaranhados, e sobretudo não disfarçar que toda perspectiva homogênea possui pontos de articulação sempre mais singulares do que a grade intelectual que os estabelece. A pesquisa da proveniência não deve, portanto, reencontrar e fundar novamente o lugar da verdade na história, como pretende a pesquisa transcendente da *Ursprung*, mas descobrir “que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente”⁴⁹.

Marcando novamente a pesquisa da *Herkunft* em oposição à uma história teleologicamente orientada, na qual os episódios da história são organizados por uma continuidade ideal que busca revelar a verdade eximamente *transcendente* dos fatos históricos, Foucault também dirá que “a proveniência diz respeito ao corpo”⁵⁰, que a proveniência “se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo”⁵¹. Ao aproximar-se da perspectiva histórica anunciando diretamente a presença, ou a insistência, do corpo na análise histórica, o projeto genealógico de Foucault ganha contornos que o distanciam radicalmente dos pressupostos transcendentais eleitos pela pesquisa de origem (*Ursprung*). Na pesquisa direcionada pela *Herkunft* deve-se explorar e investigar o corpo como “superfície de inscrição dos acontecimentos”⁵², isto é, como superfície de enfrentamento onde as forças vitais se exprimem.

⁴⁷ Ibidem, p.59.

⁴⁸ Ibidem, p.62.

⁴⁹ Ibidem, p.63. *Apud.* Friedrich Nietzsche, Genealogia da moral, III, 17.

⁵⁰ Ibidem, p.64.

⁵¹ Ibidem, p.64.

⁵² Ibidem, p.65.

Compreender o sentido de uma genealogia enquanto *Herkunft* depende, portanto, que se explicita aqui o que se compreende no texto de Foucault por “acontecimento” enquanto “relação de forças”⁵³ e sua conexão com o corpo enquanto superfície de inscrição dos acontecimentos.

No texto de Foucault a noção de acontecimento aponta para uma nova perspectiva sobre o tempo histórico, indicada pela pesquisa da origem definida pelos termos *Herkunft* e *Entstehung*, e implementada pelo procedimento genealógico na medida em que a pesquisa histórica deve se apropriar de uma gênese mundana dos acontecimentos. Uma tal compreensão genealógica aponta, deste modo, um dos aspectos centrais da crítica de Nietzsche e Foucault, à cultura histórica tradicional:

Há toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. (...) É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e outra que faz sua entrada mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta.⁵⁴

A crítica à cultura histórica tradicional incide precisamente contra a compreensão do acontecimento enquanto fato acabado, estático, aprisionado na linearidade do tempo histórico e dissolvido na causalidade pressuposta pelo historiador. Mas também incide contra a ideia de uma “continuidade ideal”, contra a ideia de uma sucessão linear espontânea, esteja ela antecipada como destinação ideal ou seja ela a aquiescência com uma mecânica articuladora da causalidade. Tendo como pano de fundo a crítica genealógica de Foucault, compreende-se nesta passagem, que os acontecimentos, não mais inscritos no plano de uma homogeneidade ideal do tempo (“teleologia ou encadeamento natural”), não se podem enunciar *factualmente* como a inscrição de eventos acabados no interior de um passado histórico consumado. Os “acontecimentos” que, segundo Foucault, dizem respeito ao sentido histórico, expressam antes a atualidade de um sistema de forças em vigor, a cena em aberto na

⁵³ Ibidem, p.73.

⁵⁴ Ibidem, p.73.

qual irrompem, “sem coordenadas originárias”⁵⁵, o acaso das lutas. Neste contexto, o corpo é compreendido então como lugar onde se expressam de maneira exemplar tais “relações de forças”, lugar onde estas, longe de se estabilizar em uma espécie de síntese ou resultado final, põem-se em movimento recíproco, reorganizam-se em disputa, e revelam esta “álea singular do acontecimento”⁵⁶. Foucault dirá, portanto que:

(...) sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito.⁵⁷

O corpo não ocuparia apenas o “plano superficial” onde os acontecimentos se encontrariam acabados, objetivamente traduzidos, mas revela o “não lugar”⁵⁸ onde os acontecimentos se subtraem, desatam ou se suprimem⁵⁹, a interrupção e os desvios de forças, seu “estar em transição”. Poderíamos arriscar que o corpo se encontraria, assim, no limite entre dois “tempos”: no limiar entre um passado que se faz ainda presente por meios desconhecidos, e um futuro porvir, cujo “não lugar” constitui também sua atualidade. Portanto, no sentido de uma genealogia pensada por Foucault, o uso da temporalidade deixa de estar marcado pelos pressupostos da identidade e da semelhança⁶⁰, passando a caracterizar e discernir, inversamente, a irrupção das singularidades e das diferenças. Assim, afirmará Foucault, que “saber, mesmo na ordem histórica, não significa “reencontrar” e sobretudo não significa “reencontrar-nos”⁶¹. A temporalidade, assim concebida, contém evidentemente implicações no sentido de uma inversão crítica, no que diz respeito à regulação dos saberes no âmbito de uma filosofia da história, pois sugere que se questione, em seus fundamentos, a prerrogativa de que o saber histórico torna-se legítimo em sendo concebido como mecanismo de reconhecimento neutro, isto é, isento de perspectiva histórica e imune às distorções interpretativas. Quando talvez sejam essas torções e deformidades que possibilitam a investigação histórica, na medida em que nelas está presente um

⁵⁵ Ibidem, p.74.

⁵⁶ Ibidem, p.73.

⁵⁷ Ibidem, p.65.

⁵⁸ Ibidem, p.68.

⁵⁹ Ibidem, p.65.

⁶⁰ Ibidem, p.62.

⁶¹ Ibidem, p.72.

sentido histórico, um saber perspectivo, que atua convocando precisamente uma conjuntura de acontecimentos e sentidos heterogêneos.

É precisamente atentando para a alternância e a conservação das marcas da história na superfície do corpo, por vezes estampadas e por vezes ausentes, que se compreende como as “relações de força” vêm a ocupar um lugar privilegiado na pesquisa da proveniência. Nesta tensão entre “presença” e “ausência” encontra-se uma atualidade das forças. É preciso compreender, portanto, que, no que diz respeito ao corpo tal como Foucault o entende, nada vêm à superfície para indicar uma simples constância, uma suposta continuidade entre estados físicos, mas vêm antes no impulso à desestabilizar “o jogo consolante dos reconhecimentos”⁶². Contra uma suposta objetividade e estabilidade dos acontecimentos históricos reivindicada pela “pesquisa de origem” (*Ursprung*), a pesquisa da proveniência (*Herkunft*) deve investigar o corpo buscando os traços de uma singularidade, de uma descontinuidade própria à manifestação da disputa de forças. O corpo então assemelha-se à história à medida que trás consigo a passagem de um tempo, não simples aspectos do passado, ou projeções estampadas de um futuro possível, mas os signos de uma transmutação, de uma interrupção em andamento.

Foucault afirma ainda que “sobre o corpo, em tudo que lhe é próximo e distante (clima, solo, alimentação, vegetação), estão marcados os acontecimentos da história”⁶³. Pensada sob o viés da pesquisa guiada pela proveniência (*Herkunft*), a história, tal como Foucault a compreende neste texto, só poderá narrar a pluralidade das forças atuando sobre os corpos, o acaso das mutações, sempre em desalinho com os desdobramentos de uma ordem primeira condicionada pela origem. Assim, dirá Foucault, “A genealogia, como análise da proveniência, está no ponto de articulação do corpo com a história”⁶⁴. O corpo é enfim concebido neste circuito de colisões, resistências e desprendimentos em total disparidade com relação aos ideais transcendentais de perfeição, essência e verdade, cujos fundamentos só subsistem no horizonte de uma história metafisicamente orientada.

⁶² Ibidem, p.72.

⁶³ Ibidem, p.65.

⁶⁴ Ibidem, p.65.

1.3. *Entstehung*

Segundo Foucault, o termo *Entstehung*, também utilizado nos textos de Nietzsche para incorporar as discordâncias da origem em oposição à unidade exigida pela pesquisa da *Ursprung*, designa o meio de *emergência* de um embate de forças, equivalentes ou desiguais, cuja característica seria indicar o lugar de um confronto⁶⁵. Na sequência também se definirá a emergência como o jogo casual das dominações⁶⁶, no qual a pura distância entre os jogadores (uma vez que “os adversários não pertencem ao mesmo espaço”⁶⁷) permite a manifestação de um novo cenário. Como observa Foucault, não se trata de apreender o jogo de forças, a disputa entre os “adversários”, com vistas à sua equação final, à estabilidade de um enfrentamento resolvido, mas ver emergir o embate nas distâncias envolvidas, no seu caráter disjuntivo. É preciso notar que a noção de *emergência* não compreende apenas a disposição de um combate entre forças externas umas às outras, o caráter disjuntivo mencionado pelo autor não serve à enfatizar uma simples dicotomia entre campos de força. Pois, tal como afirmará Foucault, “acontece também que a força luta contra si mesma”⁶⁸. A genealogia deve encontrar, mais uma vez, um cenário sem elementos fixos. As forças às quais se refere Foucault não encontram-se aplainadas em direções simplesmente opostas, mas voltam-se contra si mesmas, atuam de maneira imprevisível.

Com a investigação da *emergência*, esse “alvo” hipotético de irrupção, Foucault não designa uma origem pontual, recolhida na unidade instaurada fora do tempo, mas indica uma pluralidade da origem: a cena onde as forças se distribuem umas frente às outras, umas acima das outras⁶⁹, caracterizando por fim um “determinado estado de forças”⁷⁰. Cabe observar a esse respeito, que a cultura histórica da pesquisa da *Ursprung*, que toma a origem como momento a-temporal, deve ignorar o embate entre as forças precisamente no intuito de fixar um começo puro, sem discordâncias ou disputas, inconcebível em caso contrário. Por uma outra via de compreensão, Foucault define a noção de *emergência*, como “o princípio e a lei

⁶⁵ Ibidem, p.68.

⁶⁶ Ibidem, p.66.

⁶⁷ Ibidem, p.68.

⁶⁸ Ibidem, p.67.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, 66. (Grifo nosso).

singular de um aparecimento”⁷¹. Com esta definição o autor insiste que é preciso não submeter o mecanismo complexo das condições que permeiam o surgimento de algo, o irromper de um acontecimento, à uma lei universal que venha apagar os traços singulares de sua irrupção, como o faria a pesquisa da *Ursprung*. Dito de outro modo: aquilo que Foucault designa como “jogo de dominações” não constitui propriamente um dualismo entre dominados e dominantes, mas se estabelece na cultura como repetição de uma lógica que expõe a força que se apropria de uma outra: “Homens dominam outros homens, e é assim que nasce a diferença dos valores”⁷². O nascimento ou origem de algo é também e sobretudo a formação de uma disputa, e conseqüentemente, consiste em toda uma história das dominações, uma rede entrelaçada de forças. Foucault reitera que não há propriamente um “lugar” no qual se encenam privilegiadamente tais afrontamentos. Antes, caberia falar de algo como um “não lugar” no qual se exercem os mecanismos de dominação; mecanismos que, portando, precisam ser reinseridos por toda sorte de “rituais da cultura” em normas e regras determinadas⁷³. Assim, a constância de determinadas “regras e rituais da cultura” esboça o grau da força que se lhe apodera, e não o acordo preliminar determinado por um sistema de leis. Portanto, e segundo a perspectiva genealógica de Foucault, torna-se necessário reconhecer que:

A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras e prossegue assim de dominação em dominação.⁷⁴

O conceito de emergência permite então uma compreensão da história na qual é possível reconhecer essa espécie de violência imanente à toda cultura. Nesta conjunção de “micropoderes” (“sistema que prossegue de dominação em dominação”) o lugar da origem, ou, o ponto hipotético de uma *emergência* (*Entstehung*) não resguarda a paz prometida por uma “reciprocidade universal”, a *perfeição* ou *idealidade* de um sistema de interdições e direitos que se supõem instaurados na cultura eliminando a violência inerente à toda “relação de forças”. Na concepção

⁷¹ Ibidem, p.65.

⁷² Ibidem, p.68. *Apud*: Nietzsche, *Além do bem e do mal*, parágrafo 26. Também, *Genealogia da moral*, II, parágrafo 12.

⁷³ Ibidem, p.68.

⁷⁴ Ibidem, p.69.

foucaultiana, está em questão problematizar as relações de dominação como processos de disputa lineares que desaguardariam em uma espécie de síntese final, uma “reciprocidade universal” que suprimisse a violência intrínseca aos processos de dominação. Portanto, a pesquisa da proveniência deve ter como princípio, segundo Foucault, compreender toda sorte de procedimentos reguladores, rituais, e acordos recíprocos no interior de um sistema de leis, como um elemento estruturante do procedimento violento em que se assenta a lógica da cultura: “É justamente a regra que permite que seja feita violência à violência e que uma outra dominação possa dobrar aqueles que dominam”⁷⁵. Portanto, uma vez destituído o lugar da origem como o lugar de “redenção” face à violência da cultura, apenas uma *arte da interpretação*⁷⁶ pode trazer à tona as diferentes emergências, ou, os diferentes mecanismos de dominação que se expressam no âmbito da civilização. Trata-se de reconhecer nas diferentes emergências, “não figuras sucessivas de uma mesma significação, mas efeitos de substituição, reposição e deslocamento, inversões sistemáticas”⁷⁷. Deste modo, o estudo da *Herkunft* determina uma outra exigência “metodológica” para o procedimento da genealogia: se na “pesquisa de origem” interpretar algo dependia de uma série de pressuposições metafísicas que mantêm a ordem dos acontecimentos em uma lógica pré-estabelecida, agora trata-se precisamente de fazer aparecer o jogo das dominações na sua pluralidade, um sistema de forças em contínuo deslocamento e alteração.

1.4. “História dos historiadores”

Se os desdobramentos do conceito de *Ursprung* são essenciais para que Foucault estabeleça uma correlação fundamental entre a pesquisa de origem e as exigências de uma filosofia metafísica, ulteriormente trata-se de reconhecer como a história tradicional finalmente apropriada e incorpora tais exigências, acolhendo-as através de sua “fidelidade à obediência metafísica”⁷⁸. Neste ponto, e acerca do papel que a história tradicional ocupa frente à genealogia de inspiração nietzschiana, Foucault buscará estabelecer as distinções necessárias se valendo das célebres

⁷⁵ Ibidem, p.69.

⁷⁶ Ibidem, p.70.

⁷⁷ Ibidem, p.70.

⁷⁸ Ibidem, p.74.

apóstrofes de Nietzsche contra a história⁷⁹. Imbuído das reflexões apresentadas neste contexto, Foucault entrevê que o principal fundamento metafísico conservado ainda em uma “história dos historiadores”, aquele que Nietzsche não parou de criticar desde a segunda das *Considerações contemporâneas*⁸⁰, estaria sintetizado nesta “forma histórica que reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico”⁸¹. O autor busca evidenciar então que a distinção entre uma “história dos historiadores”, tal como foi concebida pelos historiadores modernos, e aquilo que Nietzsche designa por *Wirkliche Histoire* [História efetiva] referindo-se à genealogia, dirá respeito ao “sentido histórico”, cuja significação irá variar, em cada caso, de acordo com um ou outro ponto de vista acerca da história. Trata-se de promover uma distinção e uma oposição entre dois modos de compreensão da história, cuja diferenciação consiste, em cada circunstância, na sua afinidade, ou dissociação, com uma perspectiva metafísica.

Em um modo de compreensão, isto a que Foucault se refere como “sentido histórico” se fundamenta tendo por princípio um ponto de vista supra-histórico, isto é, a determinação de uma forma histórica a-temporal, pressuposta pelo historiador, que poderá ser retomada pela metafísica “sob as espécies de uma ciência objetiva”⁸². Em outro modo de compreensão, trata-se de “escapar da metafísica” dissociando a história da necessidade de uma unidade narrativa totalizante e “reintroduzindo no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem”⁸³. Enquanto a história dos historiadores reivindica que a única análise histórica possível venha emergir de um ponto fora do tempo, instituída uma linearidade paralela àquela dos acontecimentos, a tarefa da *Wirkliche Histoire* será dissociar a perspectiva histórica da necessidade de recolher os eventos passados e o devir histórico em uma unidade a-temporal, e instaurá-la precisamente com vistas à ruptura com uma narrativa de inspiração metafísica. Na perspectiva de Nietzsche e Foucault, o estabelecimento de um ponto de vista supra-histórico, que enquanto tal deve supor uma verdade fora do tempo que possibilite o julgamento objetivo dos fatos sob a régua da imparcialidade, é um dos elementos essenciais para que a história passe a atuar desde uma concepção metafísica da realidade.

⁷⁹ Ibidem, p.70

⁸⁰ Ibidem, p.71.

⁸¹ Ibidem, p.71.

⁸² Ibidem, p.71.

⁸³ Ibidem, p.71.

Na segunda de suas *Considerações extemporâneas*, de 1870, Nietzsche caracteriza a cultura histórica de seu tempo referindo-se à “febre historicista” da qual a “época atual se orgulha”⁸⁴. Na ocasião de suas primeiras reflexões sobre história, o autor entendia que uma crítica à cultura histórica de seu tempo encontrava-se intimamente relacionada à crítica do valor atribuído à história pelos historiadores modernos:

Temos necessidade dela [história] para viver e para agir, não para nos afastarmos comodamente da vida e da ação (...). Não queremos servir à história senão na medida em que ela sirva à vida. Mas, logo que se abusa da história ou que lhe atribuímos muito valor, a vida se estiola e se degenera; e este é um fenômeno do qual agora é preciso, por mais doloroso que possa ser, tomar consciência, examinando alguns sintomas muito evidentes de nosso época.⁸⁵

Com efeito, em seus escritos de 1870, Nietzsche irá considerar que o indivíduo consciente de seu ater-se às limitações de seu próprio tempo, um indivíduo sabidamente impotente frente à estas, perde sua capacidade de distinguir, de medir e valorar; é tão ineficaz frente à grande história da humanidade que, diante de sua visão esmagadora, precisa tornar-se indiferente. O alto valor atribuído à história pelos historiadores modernos, esconde e obscurece a verdadeira incapacidade de valorar, a inaptidão para agir e criar novos valores. É reiterado que uma utilização da história que pretende apenas reconhecer os fatos objetivamente agrupados em uma suposta causalidade supra-histórica, afirmando, conseqüentemente, o poder determinante do passado sobre a heterogeneidade do devir, tem por conseqüência destituir o valor da história para a vida.

Em oposição à esta formulação e concepção históricas, moderadas pela crença em uma “origem miraculosa” e um sentido histórico a-temporal, Foucault resgata a noção, também presente na obra de Nietzsche, de *Wirkliche Histoire* [História efetiva]:

A história “efetiva” se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apoia em nenhuma constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apoia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite

⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *II Consideração extemporânea sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*. In: Escritos sobre história. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005, p.69.

⁸⁵ *Ibidem*, p.68.

retraça-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isso.⁸⁶

A tarefa de uma *Wirkliche Historie* não seria, portanto, a de construir, peça por peça, esse edifício da história que persegue uma linearidade entre as partes e o todo, mas, como diz Foucault, a de “destruir sistematicamente tudo isso”⁸⁷. Seria preciso reinserir na história o acaso das lutas, a descontinuidade do ser, e trazer o acontecimento naquilo que há de mais agudo e dessemelhante⁸⁸, buscar reconhecer que “o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos sem referências”⁸⁹. O olhar altivo, que na exterioridade de uma perspectiva superior observa a história na pura sucessão dos fatos, marcados pela ausência de quaisquer interrupções, furta-se à diversidade dos acontecimentos, e precisa impor ao curso da história um destino que lhe é intrínseco e inalterável. Deste modo, o historiador prevê na história o encadeamento contínuo que permite vir à luz a verdade objetiva dos fatos.

Em contrapartida, o “sentido histórico” articulado e pensado sob o viés da genealogia deverá promover uma dissociação estrutural, entre a história e o ponto de vista supra-histórico, e deverá promover igualmente uma inversão da “relação habitualmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a necessidade contínua”⁹⁰. Se a *Wirkliche Histoire* não busca reencontrar no acaso dos acontecimentos as sombras de um “mundo divino”⁹¹, ou as “formas de uma intensão primordial”⁹², é porque o sentido histórico, aqui compreendido sob a gravidade do acaso, não deve buscar seu equivalente transcendente fora da dinâmica inerente ao próprio devir na história. No lugar de um destino pré-fabricado sob pretensões “científicas” de uma filosofia da história, a genealogia, ou a *Wirkliche Histoire*, busca os acontecimentos perdidos⁹³, a pluralidade que não pudera ser incorporada em uma

⁸⁶ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012, p.72.

⁸⁷ Ibidem, p.72.

⁸⁸ Ibidem, p.72-73.

⁸⁹ Ibidem, p.74.

⁹⁰ Ibidem, p.73.

⁹¹ A referência às sombras de um mundo divino aparece em *A gaia ciência*, onde Nietzsche utiliza a metáfora da “sombra de Deus” referindo-se, neste livro, à “herança” metafísica do pensamento ocidental: “*Novas lutas*. – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!” NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.126.

⁹² Ibidem, p.73.

⁹³ Ibidem, p.74.

categoria da semelhança, um sentido histórico não poderá conter a fortuna do acaso sob a lógica de uma origem reconciliadora.

Em afinação com o caráter inusitado da pesquisa genealógica, ainda se pode avistar uma segunda distinção entre “história dos historiadores” e a *Wirkliche Histoire*. Foucault dirá que o verdadeiro sentido histórico “tem também o poder de inverter a relação entre o próximo e o longínquo tal como foi estabelecido pela história tradicional”⁹⁴. Enquanto a história tradicional busca aproximar-se do que está longe (de uma suposta origem miraculosa), a *Wirkliche Histoire* busca distanciar-se criticamente do que está próximo. Ao investigar o corpo, o sistema nervoso, a digestão, o que o genealogista procura é “olhar para o mais próximo para dele separar-se bruscamente”⁹⁵, trata-se de sondar o que há de espantoso na proximidade ordinária, na superfície daquilo que se achava em conformidade consigo mesmo. A *Wirkliche Histoire* empresta aos acontecimentos um olhar de desconfiança que lança suas suspeitas ao que está na proximidade, um olhar traduzido na temperança alerta daquele que confia apenas nos desvios do acaso, nas dissemelhanças do porvir. Também poderíamos observar que a perspectiva crítica em que se expressa a história efetiva traduz ainda o aspecto “iconoclasta” de toda pesquisa genealógica. Em última instância, aquilo que Foucault traz à luz ao mencionar a *Wirkliche Histoire* de Nietzsche é um sentido histórico que não enxerga na origem apenas um começo, mas a consumação e a decadência de algo que fora bruscamente ou lentamente interrompido por uma nova ascensão de forças:

A história tem mais o que fazer do que ser serva da filosofia e do que narrar o nascimento necessário da verdade e do valor; ela tem que ser o conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos, das alturas e dos desmoraamentos, dos venenos e dos contra-venenos (...).⁹⁶

Faz-se imprescindível, portanto, atentar que uma história genealógica orientada não traça uma alternativa à “história dos historiadores” que difere apenas segundo o objeto de sua análise, não se trata simplesmente de compor uma nova narrativa que solicita para si, por sua vez, uma “história dos subterrâneos” preenchida pelos acontecimentos silenciados pela cultura histórica vigente. Fosse o caso, isto seria,

⁹⁴ Ibidem, p.74.

⁹⁵ Ibidem, p.75.

⁹⁶ Ibidem, p.76.

ainda assim, perseguir uma finalidade no âmbito de uma temporalidade transcendental. Com o conceito de “história efetiva” entra em jogo aquilo que Foucault designa por saber perspectivo. A este respeito, dirá Foucault:

Finalmente, última característica dessa história efetiva: ela não teme ser um saber perspectivo. Os historiadores procuram, na medida do possível, apagar o que pode revelar, em seu saber, o lugar de onde eles olham, o momento em que eles estão, o partido que eles tomam – o incontável de sua paixão. O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe que é perspectivo e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha de um determinado ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto.⁹⁷

Os fundadores de uma “história dos historiadores” estariam preocupados não apenas com o ordenamento de uma história reconhecidamente articulada por uma ideia ou causalidade transcendente, ofuscando os desvios mundanos, mas também com invisibilizar, com semelhante eficácia, “o lugar de onde eles olham”⁹⁸, o sistema intelectual que oferece os contornos de uma seleção dos fatos históricos adequadamente acomodados por uma determinada perspectiva. Seria preciso apagar o momento de deliberação, este mecanismo de filtragem por trás da filosofia histórica, e plasmar, artificialmente, uma “naturalidade” do encadeamento dos eventos na linha de sua causalidade inerente.

Por fim, Foucault reconhece que estão entrelaçados à “história efetiva”, três usos rigorosamente opostos às três modalidades platônicas da história, a saber: um “uso paródico e destruidor da realidade” (trata-se da destruição de um passado histórico monumental que deve ser lembrado em sua glória); um “uso dissociativo e destruidor da identidade” (ao invés de constituir uma história desde a narrativa das semelhanças, das identidades reconciliadoras, a genealogia busca destruir a necessidade de uma identidade fixa.); e por fim, “um uso sacrificial e destruidor da verdade que se opõe à história-conhecimento”. Nesta conjunção, Foucault retoma a ideia de uma genealogia que tem como tarefa central a *destruição* de todo fundamento na idealidade ou em um substrato transcendente, seja ele qual for, tarefa que, por consequência, anuncia um saber histórico perspectivo, não apenas a partir da

⁹⁷ Ibidem, p.76.

⁹⁸ Ibidem, p.76.

destruição dos antigos paradigmas metafísicos de inspiração platônica, mas da construção uma *história efetiva*, circunscrita ao mundano.

Nessas reflexões de Foucault, que trouxemos aqui sintetizadas em alguns dos principais tópicos enunciados no seu texto: *Nietzsche, a genealogia e a história*, identificamos diversos temas presentes e difundidos, de maneira mais ampla, no grande escopo do pensamento filosófico e historiográfico do século XX, também denominado sob a alcunha de “filosofia contemporânea”. Foucault e Deleuze, considerados parte desta “filosofia contemporânea” que frequentemente discute as possíveis intersecções e distanciamentos entre filosofia e história, são dois pensadores que possuem não apenas temas ou assuntos comuns, abordados em suas obras, mas uma perspectiva manifestamente similar no que concerne a crítica, de inspiração sumamente nietzschiana, às filosofias que correspondem à uma concepção de mundo orientada pela metafísica tradicional. Nessa proximidade, o uso de determinados conceitos como: “semelhança”, “identidade”, “verdade”, “reconciliação”, etc., mas também os conceitos igualmente fundamentais de “diferença”, “desvio”, “devir”, “perspectivismo”, “pluralidade”, “acontecimento”, etc., povoam a obra de ambos os filósofos, evidenciando uma afinidade entre os dois pensadores. No entanto, teremos em mente que esta afinidade, embora inegável, não poderia ser suplantada por um desejo de pacificação das dissonâncias, de modo que, se podemos pensar que há uma afinidade entre os dois pensadores, certamente a demonstração desta afinidade não se dá sem uma percepção, igualmente fundamental, dos conflitos inerentes à esta convergência.

Na sequência procuraremos apresentar a genealogia nietzschiana na perspectiva de Deleuze. Para que, em um terceiro momento, possamos discutir com maior amplitude as proximidades e distanciamentos entre as abordagens genealógicas de Deleuze e Foucault.

2. Genealogia: crítica das filosofias dialéticas

2.1. Genealogia: a diferença na origem

2.1.1. Duplo aspecto da crítica genealógica

Há talvez dois grandes temas quando se trata de explorar a crítica de Nietzsche aos seus predecessores. É notável que grande parte dos interlocutores⁹⁹ tendem à pensar o aspecto crítico da filosofia nietzschiana a partir de dois temas constitutivos: metafísica e modernidade. Talvez seja inevitável a menção à tais tópicos quando se trata de avaliar em que consiste o perfil crítico da filosofia de Nietzsche. E mesmo quando não se trata de elevar tais assuntos ao status de questão fundamental no escopo da obra do autor (sendo eles demasiado abrangentes), ainda assim é frequente que a descrição de um capítulo ou outro empregue com destaque os termos implicados, ou mencione tais temas especificando-os no desdobramentos de temas vizinhos, como “niilismo”, “moral”, “cristianismo”, “verdade transcendente”, “temporalidade”, “história”, “espírito de vanguarda” e etc. Este tipo frequente de referência à filosofia crítica nietzschiana tendo como conectivo a menção dos temas sugeridos termina por indicar, direta ou indiretamente, que grande parte dos interlocutores insere a filosofia de Nietzsche no escopo mais abrangente de uma *dupla crítica* à metafísica e à modernidade.

Sem representar uma exceção à esta frequente mobilização dos temas citados, Oswaldo Giacóia assinala diversas vezes em seu livro introdutório (2000) sobre o filósofo alemão¹⁰⁰ que uma das principais características do pensamento de Nietzsche consiste no estabelecimento de um diálogo constante com a ‘cultura moderna’. Seja pontuando que o filósofo “refletiu sobre todos os problemas cruciais da ‘cultura moderna’ no fim do século XIX”, seja explicitando que Nietzsche “desvendou os mais sinistros labirintos da alma moderna”¹⁰¹, o autor não deixa de observar que “a

⁹⁹ Ver, por exemplo: VATTIMO, Gianni. *Diálogos com Nietzsche*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. ; STAGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. ; MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. ; JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

¹⁰⁰ GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

¹⁰¹ *Ibidem*, p.12.

ambição de Nietzsche é realizar um diagnóstico fiel da situação do homem moderno”¹⁰².

Paralelamente, Giacóia apresenta o segundo *Leitmotiv* que atravessa o projeto nietzschiano na sua concepção. O tema da metafísica é então citado diversas vezes, sobretudo no que diz respeito à notória aproximação entre metafísica e platonismo no contexto da filosofia de Nietzsche. Afirmando que talvez a sua filosofia possa ser caracterizada do ponto de vista de uma “inversão paródica do platonismo”¹⁰³, o autor também constata que “para Nietzsche, pode-se tomar a filosofia de Platão como modelo da metafísica”¹⁰⁴. Os pressupostos do platonismo então mencionados são sintetizados com vistas à clássica dicotomia “essência/aparência”, repetidamente atualizada no contexto da filosofia desde Platão. Assim, o autor reconhece que uma “inversão do platonismo” em Nietzsche acontece em contraposição ao dualismo primeiramente cunhado por Platão que estabelece uma oposição originária entre a esfera do inteligível e aquela do sensível¹⁰⁵. Entretanto, indo um pouco mais além da reflexão de Giacóia, poderíamos distinguir que a questão mais premente para Nietzsche seria reconhecer que a oposição disposta não trabalha apenas com o pressuposto de uma distinção naturalmente dada na realidade, isto é, não aponta simplesmente para uma diferenciação ontológica, mas, fundamentalmente, para uma perspectiva que dissimula por trás da separação manifesta uma diferença qualitativa, pressupondo uma hierarquia de valores (pré)determinada. Enquanto uma esfera superior se define por conter a essência dos entes em sua forma imutável, a esfera sensível é considerada deficitária e inferior apresentando-se como cópia desta outra realidade ideal. Por esta via de análise, presente na obra de Giacóia, que busca apresentar a perspectiva valorativa da filosofia de Nietzsche, podemos vislumbrar que uma crítica à modernidade e uma crítica à metafísica podem estar intimamente relacionadas no âmbito da filosofia nietzschiana.

Segundo Giacóia, o tema de uma crítica ao ideal metafísico de inspiração platônica e o modo como este tem se conservado na ambiência da filosofia moderna, são tomados, ambos, como temas centrais da filosofia de Nietzsche. No entanto, se as noções de metafísica e modernidade ganham a cena na sua abordagem e naquela de outros interlocutores, o que permite que Nietzsche estenda a crítica de modo tal a

¹⁰² Ibidem, p.18.

¹⁰³ Ibidem, p.13.

¹⁰⁴ Ibidem, p.22.

¹⁰⁵ Ibidem, p.22-23.

incorporar ambos os temas, até certo ponto, de maneira similar? Poderíamos ainda colocar o problema em outros termos: tendo como pano de fundo a filosofia de crítica genealógica de Nietzsche, em que medida uma crítica da modernidade implica uma crítica à metafísica (de inspiração platônica) e vice-versa?

Na esteira de uma interpretação introdutória podemos perceber que o platonismo ao qual Nietzsche se refere, e toma como paradigma de uma filosofia metafísica, engloba de maneira complementar duas características centrais do modelo platônico: (1) a edificação de uma concepção dualista que decompõe a realidade em duas esferas distintas (inteligível e sensível); e (2) a peculiaridade de que o suporte desta cisão entre as duas esferas seja uma distinção *qualitativa*, na qual a esfera sensível comportaria apenas um ordinário mundo das aparências, esfera inferior e deficitária da realidade, em contraposição à qual uma esfera dos inteligíveis cumpriria o papel de dispor de uma Ideia suprassensível das coisas para além das metamorfoses da sensibilidade.¹⁰⁶ Concluimos deste modo que, por tratar-se de uma concepção que opõe uma esfera superior e ideal das essências à uma esfera inferior e vulgar das aparências, a crítica de Nietzsche ao platonismo se traduz em um primeiro momento como crítica ao *sistema dualista de valores* encarnado paradigmaticamente na dupla: essência *versus* aparência. Nesse sentido, compreendemos que, para Nietzsche, o problema do platonismo, e por consequência da metafísica em geral, está no sistema de valores que subsiste por trás da cosmologia de Platão, na qual se desvaloriza a aparência e se reverencia a esfera do suprassensível, tornando esta última paradigmática. Compreendida deste modo, a crítica de Nietzsche se configuraria, mais especificamente, não exatamente como crítica à dualidade de mundos (sensível e inteligível) da cosmologia platônica, mas como crítica à dualidade metafísica *de valores* que se estabelecem no circuito de oposições *qualitativas* entre os “dois mundos” (sensível e inteligível).

Tendo isto em vista podemos dar um passo adiante. Quando a filosofia de Nietzsche contesta os fundamentos da antiga metafísica parece que estaria em jogo reconhecer não só as consequências de uma incorporação tácita do modelo platonista pela filosofia, mas de distinguir suas manifestações, ainda estruturais, na cultura da modernidade. Tentando dar conta do duplo fluxo crítico, parece que Nietzsche estaria

¹⁰⁶ Em seu livro Nietzsche, Giacoia dirá: “Contraposto às essências inteligíveis, o mundo sensível é tradicionalmente considerado um plano de realidade deficitária.” GIACOIA, Oswaldo. São Paulo: Publifolha, 2000, p.23.

preocupado tanto com a realização de uma crítica dos valores metafísicos (isto é, dos valores que se estabelecem como absolutos no cerne de uma concepção dualista da realidade) quanto com o reconhecimento, a cada vez singular, da mobilização desses valores pelos ideais de seu próprio tempo (ou seja: da modernidade). Parece, portanto, em outras palavras, que uma crítica da metafísica em Nietzsche dependeria em alguma instância de um procedimento genealógico. Vejamos: se está claro que Nietzsche pensa a metafísica como *doutrina filosófica que dispõe a realidade em uma dualidade de valores*, então diríamos que tal concepção altera substancialmente o foco da crítica, que deixa de estar pontualmente dirigida a uma “doutrina metafísica” considerada em seu aspecto ontológico, para exigir da crítica filosófica um exame vivo, uma desconfiança ativa, das diversas perspectivas que pressupõem em seu fundamento um ponto de vista dualista: “*superioridade* do mundo das Ideias” e “*deficiência* do mundo sensível”. Reconhecemos a abrangência da crítica nietzschiana: a questão não se dá apenas em torno do ideal metafísico mas pretende abordar o avanço sistemático desse ideal nos diferentes meandros da filosofia e da cultura, atravessando atualidade e antiguidade, e problematizando, conseqüentemente, o conceito tradicional de história.

Assim, na medida em que a crítica nietzschiana se dispõe sob este duplo aspecto metodológico, que torna-se interessante revisitar o significado que uma *filosofia do valor e do sentido*¹⁰⁷ possui na sua filosofia. Buscaremos demonstrar que o comentário de Deleuze acerca da filosofia de Nietzsche, em parte pautado na problematização dos fundamentos metafísicos que subsistem estruturalmente na longa e multifacetada trajetória da filosofia dialética desde Sócrates até a Hegel, aponta para a dupla necessidade da crítica concebida sob o signo do conceito de genealogia – conceito que contempla a conjunção das críticas direcionadas à tradição metafísica e à modernidade na obra de Nietzsche. Diríamos que esta empreitada se esclarece nas palavras do próprio Deleuze com uma formulação que figura no início de seu livro *Nietzsche et la philosophie*: “Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.01.

¹⁰⁸ Ibidem, p.02.

2.1.2. “O projeto mais geral de Nietzsche”, por Deleuze

Em *Nietzsche et la philosophie*, de 1962, Deleuze apresenta a filosofia nietzschiana pelo viés de sua correlação com a tradição filosófica precedente: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir *na filosofia* os conceitos de sentido e valor”¹⁰⁹. Antes que se inicie uma exposição subsequente percebe-se que a tese que guia sua leitura nos oferece algo mais do que um ponto de partida para a compreensão do projeto nietzschiano em si mesmo, isto é, algo mais do que a premissa para uma leitura “fiel” às pretensões de Nietzsche. O comentário de Deleuze sugere que a mera inserção dos conceitos de sentido e valor no vocabulário filosófico, ou mesmo o surgimento de diferentes “teorias dos valores”¹¹⁰ anteriores à filosofia de Nietzsche, não significavam, na sua perspectiva, uma novidade para o pensamento filosófico, pois não condicionavam uma real ruptura com a filosofia fabricada previamente.

É na contramão de uma séries de processos conciliatórios da filosofia com a metafísica que Deleuze evoca e convoca a filosofia de Nietzsche. Em seu livro sobre Deleuze, Roberto Machado apresenta a afinidade entre as raízes do projeto nietzschiano e as intenções de Deleuze em filosofia, indicando o alcance da inspiração nietzschiana no que tange a uma resistência ou alternativa radical a isto que Deleuze denomina como “filosofias da representação”¹¹¹:

O que possibilita a Deleuze estabelecer uma dicotomia entre duas orientações básicas do pensamento e apresentar uma delas como uma resistência, uma alternativa radical? Ou melhor, qual o critério que lhe permite isolar duas vertentes na história do pensamento, considera-las antagônicas e escolher uma das orientações como inspiradora de seu próprio pensamento filosófico? A resposta pode ser dada imediatamente: a filosofia de Nietzsche.¹¹²

Segundo Roberto Machado, Deleuze recorre a Nietzsche para estabelecer um ponto de inflexão na história da filosofia a partir do qual define-se um autêntico

¹⁰⁹ Ibidem, p.01. (Grifo nosso)

¹¹⁰ Deleuze dirá: “Este é o positivismo moderno: pretende-se realizar a crítica dos valores, pretende-se recusar todo apelo aos valores transcendentais, declara-se que estão fora de moda, mas apenas para reencontra-los, como forças que conduzem o mundo atual. Igreja, moral, Estado, etc.” DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.67.

¹¹¹ MACHADO, Roberto. Deleuze, a arte e a filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, p.34.

¹¹² Ibidem, p.33.

rompimento com o pensamento metafísico e seu “repetir-se” na narrativa da filosofia. Machado recorda que em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche demarca as principais etapas da história filosófica definindo-as sob o crivo do platonismo, procedimento que leva o filósofo alemão a contrapor-se à tradição platônica inaugurando uma nova fase da filosofia que compreenderia a si mesma como um “platonismo invertido”¹¹³. É neste sentido, dirá Machado, que o por vezes denominado “projeto de subversão das filosofias da representação”, presente em Deleuze, torna-se o centro estruturante das questões histórico-críticas elaboradas pelo autor francês sob a inspiração do projeto nietzschiano de “subversão do platonismo”¹¹⁴.

Partindo da avaliação de Roberto Machado, fica claro que a tese escolhida por Deleuze para apresentar o pensamento de Nietzsche nos introduz também no projeto crítico-filosófico da filosofia deleuziana, a saber: colocar em marcha uma crítica radical das filosofias da representação, subvertendo as tradicionais categorias do pensamento metafísico de inspiração platônica. Diríamos que, na chave da leitura deleuziana, o que marca o pensamento metafísico de inspiração platônica é a ausência de uma problemática acerca do sentido e do valor, e que, por isso, “subverter o platonismo” ou “fazer a crítica das filosofias da representação” dependeriam, fundamentalmente, da inserção das noções de sentido e valor em filosofia. Assim, poderíamos dizer que Deleuze não apresenta apenas “o projeto mais geral de Nietzsche”, mas também o quê em Nietzsche nos convoca para um tipo de filosofia em particular: uma filosofia da diferença. Machado chega a afirmar, inclusive, não só que, para Deleuze, “A referência a Nietzsche é essencial para se compreender o procedimento deleuziano de crítica da filosofia e busca de um espaço alternativo, ou melhor, de crítica do pensamento da representação e constituição de um pensamento da diferença”, mas também que Nietzsche “é o momento de maior radicalidade da crítica da imagem ou da representação”¹¹⁵.

Com vistas a elucidar a importância desta crítica na compreensão deleuziana acerca do procedimento genealógico, consideramos a hipótese de que o conceito nietzschiano de genealogia, avaliadas as implicações conceituais apontadas por Deleuze em *Nietzsche et la philosophie*, torna-se central no projeto de crítica às

¹¹³ Ibidem, p.33-34.

¹¹⁴ Ibidem, p.34.

¹¹⁵ Ibidem, p.37

filosofias da representação, se estabelecendo, no contato direto com a filosofia nietzschiana, pelo viés das críticas às filosofias dialéticas.

A abrangência do projeto de crítica das filosofias da representação em Deleuze e a manifesta correlação, apresentada em *Nietzsche et la philosophie*, deste projeto com uma ampla crítica das filosofias da dialética, determinam a circunscrição do problema no âmbito da genealogia. Partirei, portanto, da hipótese central de que o conceito de genealogia articulado por Deleuze, em sua assimilação da filosofia nietzschiana, é um dos conceitos-chave na realização da dupla crítica dirigida contra a metafísica e ao seu prolongamento na modernidade (os “últimos avatares da metafísica”¹¹⁶), tendo em vista que ambas são consideradas, no contexto da interpretação deleuziana, imagens da doutrina dialética. Um projeto crítico que, a partir de Deleuze, culminará com a realização de uma ampla crítica ao pensamento dialético sob suas diferentes formas. Neste capítulo abordaremos, portanto, pelo viés da reflexão deleuziana, as diferentes manifestações da filosofia dialética e sua relação intrínseca com a dupla crítica de Nietzsche: à metafísica e à modernidade.

2.1.3. Filosofia do sentido e dos valores

Como vimos, o investimento de Deleuze sobre a obra de Nietzsche tem como eixo fundamental pensar a inserção das noções de valor e sentido em filosofia, isto é, pensar uma *filosofia do sentido e dos valores*, tal como Nietzsche a concebe, ou seja: como “a única maneira de se realizar a crítica total”¹¹⁷. No primeiro tópico de *Nietzsche et la philosophie*, intitulado “Le concept de généalogie”, Deleuze indica e relaciona três ideias que teriam se consumado a partir da filosofia de Nietzsche: (1) a realização de uma crítica total; (2) o novo conceito de genealogia; e (3) a criação de uma filosofia do sentido e dos valores. As três estariam inter-relacionadas. Para esclarecer como Nietzsche teria realizado uma “crítica total” ao inserir as noções de sentido e valor em filosofia, Deleuze irá propor que “a noção de valor implica uma “inversão da crítica””¹¹⁸. Poderíamos dizer que nesta inversão as três ideias nietzschianas indicadas por Deleuze encontram um ponto de articulação. Vejamos como isto se dá.

¹¹⁶ Ibidem, p.96.

¹¹⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.01.

¹¹⁸ Ibidem, p.01.

Deleuze compreende que, se por um lado, os valores aparecem como princípios, por outro lado, são os princípios que supõem valores¹¹⁹. Para o autor, se os valores que empregamos naturalmente na apreensão dos fenômenos se apresentam para nós como os princípios elementares de quaisquer avaliações posteriores, por outro lado, e mais profundamente, dirá Deleuze, *são os próprios valores que utilizamos para forjar avaliações posteriores que pressupõem avaliações prévias*¹²⁰. A inversão crítica reivindicada por Deleuze se dá aqui na consideração de um duplo ponto de vista sobre os valores: o valor utilizado na avaliação dos fenômenos não é apenas um princípio que rege avaliações posteriores, mas pressupõe, ele mesmo, avaliações que o antecedem e o produzem. Caracterizando o valor segundo esta dupla perspectiva (como princípio de avaliações posteriores e como o efeito de avaliações anteriores), Deleuze põe à prova um ponto de vista caro à toda a tradição metafísica e à sua posterioridade: concebidos sob esse duplo aspecto, os valores não figuram como princípios originais inatos, mas são eles mesmos princípios secundários, produzidos por um interesse ou vontade anterior.

Deste modo, Deleuze pretende assinalar, sob a influência radical da filosofia nietzschiana, que não há constituição de valores que não seja fruto de um tipo de avaliação anterior, e, portanto, em última instância, não há valor que não tenha sido *criado* (a partir de uma determinada perspectiva avaliativa). Torna-se um contrassenso afirmar, nesse contexto, a existência de um princípio “meta-físico”, inaugural, ontológico. Portanto, indo mais adiante: se um certo tipo de avaliação é anterior à criação dos valores, a crítica dos valores não poderá limitar-se a questionar os valores existentes ou estabelecidos na atualidade, mas deverá buscar “o valor dos valores”, sua genealogia criadora: a verdadeira tarefa crítica.

Assim, se os valores se apresentam de duas maneiras – quer dizer: se pressupõem avaliações anteriores mas também são os princípios de avaliações posteriores –, uma crítica dos valores também deverá realizar-se sob este duplo aspecto. A crítica deverá problematizar todo valor previamente estabelecido, e ao mesmo tempo perguntar-se pela origem de todos os valores. Assim, para a realização disto que Deleuze denominará como a “crítica total”, ou seja, a realização de uma filosofia do sentido e do valor, o genealogista deverá *elevantar-se à criação de novos valores*. Para o autor, fazer a crítica não comporta apenas o questionar os valores

¹¹⁹ Ibidem, p.01.

¹²⁰ Ibidem, p.01.

estabelecidos ou mesmo acessar uma origem perdida, uma narrativa barrada, mas é sobretudo, criar novos valores. Isto é: a crítica que se realiza unicamente no plano especulativo não pode ser considerada crítica para Deleuze.

Portanto, é precisamente neste sentido que a genealogia é concebida por Deleuze como o *elemento diferencial*: elemento ao mesmo tempo crítico e criador¹²¹. Enquanto elemento diferencial, o conceito nietzschiano de genealogia surge da necessidade de se problematizar, tanto “a alta ideia de fundamento que deixa os valores *indiferentes* à sua própria origem”, quanto “a ideia de uma simples derivação causal ou de um começo linear, que coloca uma origem *indiferente* aos valores”¹²². No primeiro caso, os valores tornam-se indiferentes à origem porque estão naturalmente pressupostos, porque derivam espontaneamente de uma determinação superior; no segundo caso, a origem torna-se indiferente aos valores subjacentes e tudo se passa como se cada etapa do processo histórico estivesse espontaneamente encadeada e objetivamente determinada por uma origem conciliadora que recolheria em si o sentido de todos os acontecimentos posteriores. Em ambas as circunstâncias, a relação constitutiva entre o valor e a origem é pensada de maneira unilateral, quer dizer: a origem é responsável pela determinação de tudo aquilo que dela sucede e o valor é sempre fixado pela sua origem. Nesse circuito inequivocamente encadeado, Deleuze quer pensar, a partir de Nietzsche, uma relação para além da “cisão conciliadora” entre a origem e aquilo que a sucede, isto é, pensar a existência de uma origem inserida na história, de uma história da origem. Trata-se, em certa medida, de subverter o esquema imagético proposto pela hierarquia da origem sobre o que a sucede e fazer irromper uma relação plural, uma relação entre a origem, aquilo que a sucede e aquilo que, bifurcando a lógica unilateral, a precede.

Podemos observar pelo que vimos até aqui, que a crítica de inspiração nietzschiana delineada por Deleuze se caracteriza por um movimento genealógico: parte da diferença (e não da semelhança), entre a origem e aquilo que dela sucede. Nesse sentido, torna-se característico do movimento genealógico pensado por Deleuze questionar todo o procedimento de análise que tem por fim o estabelecimento de verdades pretensamente originais. Seria preciso, ao contrário, buscar a gênese mundana, diferencial, que sempre trairá a linha sucessória, alargando infinitamente a ideia de um começo e antecipando o fim para antes do princípio. Tocando o cerne da

¹²¹ Ibidem, p.02.

¹²² Ibidem, p.02.

pesquisa genealógica, Deleuze dirá então, com uma formulação que prima pela síntese, que “genealogia quer dizer ao mesmo tempo *valor da origem e origem dos valores*”¹²³. Em certo sentido, poderíamos compreender, com base na interpretação de Deleuze, que o estabelecimento de uma correlação recíproca entre o valor e a origem seja um dos pontos que discernem, fundamentalmente, o projeto genealógico nietzscheano dos projetos histórico-críticos de inspiração metafísica que o antecedem¹²⁴.

Para concluir, Deleuze dirá que o filósofo é o genealogista¹²⁵, e que em última instância, pensar filosoficamente é criar genealogias. Torna-se evidente que a genealogia pensada como matriz de uma filosofia fundamentalmente criadora não se constitui como o instrumento de reconhecimento de valores preexistentes, não está à serviço do conhecimento, da razão, ou mesmo do pensamento e não pode ser concebida como elemento subalterno no escopo mais amplo de um sistema filosófico. Segundo esta consideração, a genealogia, enquanto elemento diferencial, introduz a necessidade de um distanciamento ativo, a necessidade de uma inversão crítica. Ao invés da crítica reativa, ao invés da negação unilateral dos valores estabelecidos em favor de uma suposta origem sempre mais fundamental, o genealogista procura a destruição dos antigos ideais e das origens complacentes, pela criação de novos valores. Assim, para Deleuze “o elemento diferencial não é a crítica do valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação”¹²⁶.

2.1.4. A correlação entre o fenômeno e o sentido

Como vimos, grande parte da tradição filosófica anterior a Nietzsche concebe a realidade partindo de uma ótica dualista: a dualidade metafísica da essência e da aparência, e a relação científica do efeito e da causa¹²⁷. A análise de inspiração metafísica considera que um fenômeno qualquer seja, em maior ou menor grau, a expressão “externa”, aparente e ilusória, de uma qualidade essencial que encontra por trás da realidade sensível sua verdadeira natureza, para a qual o “fenômeno” seria

¹²³ Ibidem, p.02. (Grifo nosso)

¹²⁴ Ibidem, p.02.

¹²⁵ “O filósofo é o genealogista, não um juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecânico à maneira utilitarista.” DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.02.

¹²⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.03.

¹²⁷ Ibidem, p.04.

apenas a aparência superficial. A aparência é avaliada, nesse sentido, sob a lógica unilateral de sua correspondência com a essência. De maneira análoga, no âmbito do conhecimento científico, o efeito também é compreendido estritamente na sua relação com a causa. Naturalmente, o protagonismo da causa e da essência fazem do efeito ou da aparência um pálido reflexo, uma cópia ou imitação (sem valor determinante) da unidade do sentido originalmente fundamental. Ao compreender que o “sentido” de um fenômeno se encontra na essência ou deve ser buscado na causa, ciência e metafísica se assemelham intimamente.

A estrutura dualista presente nestas formas de investigação traduzem, mais profundamente, a vigência de uma *unidade* transcendente, na qual a realidade, compreendida no registro de uma perspectiva metafísica ou científica, está fundamentalmente assegurada por um princípio de diferenciação qualitativa entre a essência e a aparência: trata-se do paradigma metafísico que pressupõe uma distinção ontológica entre o ser e o parecer. Desta maneira, a dualidade consiste no fato de que apenas uma dentre as duas esferas que compõem a realidade - a esfera das essências e das causas e aquela das aparências e dos efeitos - possui força de determinação. Neste circuito de espelhamento vigora apenas um princípio de semelhança, isto é, de identidade entre ambos setores, cujo modelo está dado pela esfera privilegiada. No que concerne ao dualismo, é preciso constatar que o sentido de algo é positivamente ofertado pela causa ou pela essência anterior, enquanto a aparência ou efeito são consideradas meras consequências externas ou aparições¹²⁸ secundárias. Portanto, embora haja um princípio de diferenciação ontológica, a cisão meta-física entre as duas esferas acaba colaborando por fim para que a cosmologia metafísica seja regida por um princípio de semelhança. Assim, essência e aparência se tornam análogas, pares articulados pela similaridade em que toda a realidade se espelha, podendo apenas ser representada, contemplada, na sua unidade indiferente.

Diante deste contexto de aprisionamento da diferença pela vigência de uma “lógica da semelhança”¹²⁹, Deleuze buscará apresentar a noção de sentido em Nietzsche colocando em primeiro plano, no lugar do dualismo, o conceito de força:

¹²⁸ Ibidem, p.03.

¹²⁹ “Nietzsche substitui o princípio da universalidade kantiana, bem como o princípio da semelhança, caro aos utilitaristas, pelo sentimento de diferença ou de distância (elemento diferencial).” DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.02.

Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico), se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime.¹³⁰

De acordo com a passagem acima, encontrar o sentido de um fenômeno, seja ele humano, biológico ou físico, é procurar pela força que nele se expressa, que dele se apropria, que o explora, que o agarra, que nele se exprime. Para Deleuze, o sentido *de um mesmo fenômeno* se transforma tanto quanto a frequência das forças que nele se expressam e que dele se apropriam. A correlação de um fenômeno com um sentido mostra-se tão complexa quanto aquela de um sentido com as forças nele atuantes. Consequentemente, um mesmo fenômeno possui tantos sentidos quanto a diversidade das forças que o exploram periodicamente¹³¹. Compreendendo que a relação de um fenômeno com a força que dele se apropria seja sempre uma relação *entre forças*¹³², Deleuze entende que a dinâmica das forças presente na filosofia de Nietzsche se distingue fortemente da dualidade metafísica por afirmar uma pluralidade das forças e dos sentidos: “A filosofia de Nietzsche só é compreendida quando levamos em conta seu pluralismo essencial.”¹³³.

Para Deleuze, o pluralismo essencial de Nietzsche não se detém apenas na consideração de uma pluralidade das forças em atividade, mas precisa afirmar também uma pluralidade dos sentidos. Na medida em que a força é plural, é preciso considerar que nenhum fenômeno poderá traduzir-se em um sentido unívoco¹³⁴ e que todo acontecimento está fadado à compor uma cadeia de embates e de coexistências conflitantes, que perpetuam uma luta dos sentidos em constante instabilidade, fazendo da sua interpretação uma “arte”: “O sentido é então uma noção complexa: há sempre uma pluralidade de sentidos – uma *constelação*, um complexo de sucessões, mas também de coexistências – que faz da interpretação uma arte”¹³⁵. Ao afirmar que a relação entre o fenômeno e as forças que nele coexistem não é uma relação unilateral, mas corresponde efetivamente à uma *correlação* recíproca de forças que se

¹³⁰ Ibidem, p.03. Mais adiante veremos como o fenômeno é, para Deleuze, uma força ele mesmo.

¹³¹ Ibidem, p.05.

¹³² “Uma coisa tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela.” DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.05.

¹³³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.04.

¹³⁴ “Assim, num exemplo que Nietzsche gosta de citar, a religião não tem um sentido único, visto que ela serve sucessivamente a múltiplas forças.” DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.05.

¹³⁵ Ibidem, p.04.

influenciam e se tencionam mutuamente, Deleuze pretende sublinhar, em consequência, a existência de uma “constelação dos sentidos” que, em correlação com a multiplicidade das forças, torna-se um indicativo da necessidade da interpretação não apenas considerada como princípio metodológico mas, sobretudo, como o princípio imanente que rege toda e qualquer concepção acerca da realidade. Assim sendo, um sentido unívoco não poderá ser encontrado em parte alguma: “Não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo”¹³⁶.

Nesta medida, ao destacar a coexistência conflitante das forças no fenômeno e seu caráter inconstante de sucessivas transições, Deleuze assume que a busca pelo sentido de algo não poderá encontrar uma solução “pacífica”: não é possível, aqui, a prescrição de uma propriedade estável, de uma essência a-temporal ou de uma qualidade universal. Deste modo, a constatação de que o sentido é plural, de que constitui verdadeiramente um “*complexo* de sentidos”, reflete a necessidade de uma arte da interpretação que opera em dois sentidos. Inicialmente, uma arte da interpretação seria necessária porque Deleuze pressupõe ao interpretar a mecânica das forças em Nietzsche uma análise das forças *em atividade*, em constante processo de diferenciação (contraposta ao exame distanciado que implementa um modelo exemplar, a partir do qual, por semelhança, se adequam as diferentes manifestações acidentais à sua forma transcendente: um método, portanto, de reconhecimento¹³⁷); e em segundo lugar, a interpretação também é necessária quando se compreende que na atualidade das forças¹³⁸ encontra-se apenas seu sentido atual, sua máscara atual. Se o sentido não existe fora de uma pluralidade, um fenômeno é precisamente o sintoma, o signo da atualidade de um jogo de forças¹³⁹ e não uma síntese unívoca dos sentidos que tenham vigorado sucessivamente até o momento presente. A interpretação é uma arte na medida em que parte do aspecto sempre “inacabado” de um fenômeno em constante processo de criação, destruição e mutação, para avaliar delicadamente em que consiste seu aspecto sintomático: a atualidade de um jogo de forças. Nesse

¹³⁶ Ibidem, p.04.

¹³⁷ Ver à esse respeito: NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, parágrafo 355.

¹³⁸ Ibidem, p.03.

¹³⁹ “Um fenômeno não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual.” DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.03.

sentido, dirá Deleuze: “A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia”¹⁴⁰. Em contraposição à dicotomia metafísica da essência e da aparência, e da relação científica da causa e do efeito, Deleuze apresenta, a partir da filosofia de Nietzsche, a múltipla correlação entre o fenômeno e o sentido¹⁴¹.

No entanto, se a concepção genealógica de Nietzsche exige a crítica da noção de sentido, esta última exige, por sua vez, a crítica do próprio “fenômeno”. Tendo em vista o pluralismo essencial da filosofia nietzschiana é preciso notar que mesmo o “fenômeno”, ou o “objeto”, que até então Deleuze dispôs como o elemento inerte sob o qual se alternam forças latentes, se constitui ele mesmo enquanto força, a qual só poderia estar em maior ou menor afinidade com as forças que dele se apropriam porque encontra-se também em alteração¹⁴².

Assim, a dinâmica das forças que constitui um fenômeno ganha novas nuances quando se compreende que uma nova força se disfarça em seu surgimento empregando para si a fachada das forças atuais em vigor; para nascer, uma nova força precisará vestir-se com a máscara das forças que a precedem. Deste procedimento dissimulador dependerá sua frágil sobrevivência em um mundo subjugado de antemão por outras forças dominantes. Em *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche explora as nuances desse “casamento infiel” entre as forças nascentes e as máscaras empregadas segundo a conveniência apontando um exemplo paradigmático para a filosofia: aquele do filósofo que originalmente deve tomar emprestada a máscara do padre, do asceta, do homem religioso, apenas para deixar vir à tona posteriormente sua “verdadeira natureza anti-religiosa”¹⁴³. Portanto, e segundo Deleuze, a tarefa do genealogista também pode ser considerada uma arte da interpretação na medida em que originalmente toda força usa uma máscara emprestada, e que, portanto, no início não se encontra disponível a verdade dos fatos mas a diferença entre a máscara atual e aquela primeiramente emprestada, a camuflagem de um jogo de forças: “A diferença na origem não aparece desde a origem, exceto, talvez, para um olho especialmente

¹⁴⁰ Ibidem, p.03.

¹⁴¹ Ibidem, p.04.

¹⁴² Deleuze dirá que “Apenas a força tem como característica constitutiva do seu ser, reportar-se à uma outra força” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.45), logo, se um fenômeno encontra-se em relação com as forças que nele se expressam e se apropriam, é precisamente porque o fenômeno é, para Deleuze, uma força ele mesmo.

¹⁴³ Ibidem, p.06.

preparado, o olho que vê longe, o olho do Presbiope¹⁴⁴, do genealogista¹⁴⁵. A genealogia é esta “arte de perfurar”¹⁴⁶ através das máscaras, mas não certamente como o faz o metafísico (que pretende encontrar por trás das aparências uma essência imutável), mas sim para descobrir em que consiste a diferença na origem, isto é, com o intuito de deparar-se com *quem* se mascara, porquê, e sob quais pretextos se conserva uma máscara remodelando-a¹⁴⁷.

Nesse sentido, a concepção genealógica que Deleuze descreve valendo-se da reflexão nietzschiana também se distancia de uma concepção histórica que imprime a busca pela origem no intuito de desvendar a essência inalterável do fenômeno examinado. Ao evocar a diferença na origem o genealogista não encontrará uma essência inerte, mas a sobreposição das máscaras em transição. Por isso, dirá Deleuze, a origem de algo não se encontra no começo. “A genealogia não aparece no início e nos arriscamos a muitos contra-sensos procurando, desde o nascimento, qual é o pai da criança”¹⁴⁸. Pautada pela dinâmica de uma relação plural entre forças distintas que se apropriam de um mesmo fenômeno a genealogia nietzschiana evoca a necessidade de uma perspectiva crítica, na qual “a história de uma coisa, em geral, é a própria sucessão de forças que nela se agarram, e a coexistência das forças que lutam para se agarrar”¹⁴⁹.

2.1.5. Vontade: elemento diferencial

Partindo da ideia de que uma relação entre forças não pode ser considerada fora de uma dinâmica de pluralidade (pois seria mesmo absurdo pensar a força no singular¹⁵⁰), Deleuze reconhecerá que o ser da força, ou a sua “essência”, é estar em relação com outra força¹⁵¹, donde a distância interposta entre ambas é compreendida

¹⁴⁴ Seria interessante lembrar aqui o significado de “Presbiope”, que se aplica àquele que sofre de Presbiopia: “popularmente conhecida como “vista cansada”, a Presbiopia é um problema ocular em que os objetos próximos começam a parecer desfocados, trata-se de uma anomalia da visão que ocorre com o envelhecimento da pessoas ocasionando o enrijecimento do cristalino”. Vide: [Presbiopia \(Vista Cansada\) - ABC da Saúde](http://www.abcdasaude.com.br). www.abcdasaude.com.br. Consultado em 10 de outubro de 2017.

¹⁴⁵ Ibidem, p.06.

¹⁴⁶ Ibidem, p.06.

¹⁴⁷ Ibidem, p.06.

¹⁴⁸ Ibidem, p.06.

¹⁴⁹ Ibidem, p.04.

¹⁵⁰ Ibidem, p.07.

¹⁵¹ Ibidem, p.49.

como o elemento diferencial que permite que uma força possa entrar em relação com a outra¹⁵². A diferença constitutiva entre uma força e outra é o elemento genealógico que põe as forças em constante relação. Neste sentido, isto que Deleuze chama de força não designa apenas uma força ativa de dominação, mas também a força que dela se diferencia: o objeto sobre o qual esta dominação se exerce.

Assim, o elemento diferencial que caracteriza a relação entre forças aponta para uma diferença na quantidade das forças, que caracterizará qualitativamente o tipo de cada força como ativa ou reativa. Tendo em vista uma distinção tipológica, Deleuze irá considerar dois tipos de força que se colocam em relação: as forças dominantes, ou forças ativas, e as forças dominadas, ou forças reativas. Ativo e reativo designam a qualidade da força gerada pela diferença de quantidade entre elas. Dominantes e dominadas são as denominações da força segundo sua quantidade respectiva na relação com outra força. Deste modo, a força, singularmente considerada, não possui por si mesma uma quantidade, ou qualidade, originais, mas exprime tais distinções, em maior ou menor grau, no contato com outra força.

A concepção de uma pluralidade das forças possui ainda outros desdobramentos. Como vimos, a noção de força ganha seu caráter plural quando pensada a partir da necessidade de estar em relação com outras forças. Assim, como vimos, o conceito de força em Nietzsche só poderá ser compreendido, segundo Deleuze, em seu aspecto relacional. Mas na medida em que está em relação com outra força, a força é denominada: a vontade¹⁵³:

A vontade (vontade de poder) é o elemento diferencial da força. Daí resulta uma nova concepção da filosofia da vontade, pois a vontade não se exerce misteriosamente sobre os músculos ou sobre os nervos, menos ainda sobre uma matéria em geral, ela se exerce necessariamente sobre uma outra vontade.¹⁵⁴

O aspecto pluralista da filosofia de Nietzsche encontra seu ápice com a pluralidade da vontade. Segundo Deleuze, ao compreender a vontade como força, Nietzsche rompe definitivamente com a ideia de uma vontade unívoca, ainda presente, por exemplo, na filosofia de Schopenhauer, denunciando o próprio mecanismo de auto-supressão da vontade, de niilismo, que está pressuposto na ideia de uma vontade unívoca. O verdadeiro problema, dirá Deleuze, “não está na relação

¹⁵² Ibidem, p.07.

¹⁵³ Ibidem, p.07.

¹⁵⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.07.

da vontade com o involuntário, mas na relação de uma vontade que comanda com uma vontade que obedece”¹⁵⁵. Assim, e enquanto força, a vontade também se distinguirá em dois tipos: uma vontade que obedece e uma vontade que é obedecida. Ao passo que uma vontade só pode querer obedecer ou querer ser obedecida (segundo seu tipo) por uma *outra vontade*¹⁵⁶, a vontade se torna um fenômeno complexo que articula ao menos dois elementos complementares. Segundo Deleuze, é esta a orientação nietzschiana que consolidará o ponto de ruptura de Nietzsche com Schopenhauer. “Nietzsche descobre o que lhe parece ser a mistificação propriamente schopenhaueriana: a vontade é necessariamente negada quando se coloca sua unidade, sua identidade”¹⁵⁷. Na concepção deleuziana, Schopenhauer é levado a negar a vontade após abreviar a diversidade de suas manifestações, contemplando-a como a representação de uma mesma vontade identitária. Concebida como unidade em conformidade consigo mesma, a vontade é levada a suprimir-se, isto é, a negar-se a si mesma na estabilidade de uma ordem estática e auto-reflexiva. Na interpretação de Deleuze, Nietzsche se contrapõe a Schopenhauer (e ao atomismo em suas múltiplas formas) denunciando os últimos refúgios desta perspectiva unitária: a alma, o eu, o egoísmo¹⁵⁸. A vontade não estaria atrelada à alma ou ao “eu”, do mesmo modo que não se exerceria “misteriosamente” sobre os músculos ou sobre os nervos¹⁵⁹. Assim, enquanto o atomismo corresponderia a uma má interpretação da relação entre forças (em cuja base se encontra a noção de identidade), ao egoísmo corresponderia uma má interpretação sobre a vontade¹⁶⁰ (em cuja base estaria a noção de “eu”)¹⁶¹.

¹⁵⁵ Ibidem, p.08.

¹⁵⁶ Ibidem, p.08.

¹⁵⁷ Ibidem, p.08.

¹⁵⁸ Ibidem, p.08.

¹⁵⁹ Se atentarmos para a crítica que Nietzsche constrói em *Humano, demasiado humano*¹⁵⁹, contra a suposição de que por trás de todas as coisas haveria um substrato material fixo, observamos o quanto a hipótese de uma vontade que se exerce materialmente sobre nosso corpo (músculos ou nervos) se torna ainda mais obtusa na sua compreensão. Se a pressuposição de que existe um substrato material fixo atuando por trás de todas as coisas já é estranha à sua filosofia, logo a ideia de que uma vontade (assim considerada externa ao corpo) poderia agir sobre este substrato isolado torna-se o auge de uma má compreensão acerca da dinâmica das forças atuantes nos corpos.

¹⁶⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.08.

¹⁶¹ Mais profundamente, este reconhecimento da unidade da vontade – que segundo Deleuze, está na base da filosofia de Schopenhauer – não deixa de fazer uma distinção entre o “eu” e a vontade, supondo que o primeiro possa prescindir do segundo ao produzir juízos ou avaliações puras. Pressupõem-se que este “eu”, para além da vontade, possui um discernimento especulativo que pudesse agir conforme uma razão exterior à vontade. Sob esse aspecto, a negação da vontade transparece em seu aspecto moral. Percebe-se, pelo comentário de Deleuze, que talvez a vontade que precisa ser negada em Schopenhauer não seja a vontade em seu caráter desinteressado, complacente, que corresponde à unidade da vontade universal que estará salvaguardada pela identidade, mas a vontade desejante, interessada e múltipla, que difere em si. Fosse este o caso, a

Talvez possamos conceber que o interesse da filosofia da vontade de Nietzsche, na chave da interpretação deleuziana, seja justamente o assentimento com uma vontade não universal que, ao mesmo tempo, rejeita a noção de um “eu” preexistente. Ou seja, uma filosofia que não pretende aquiescer nem a uma universalidade supra-sensível da vontade, nem à vontade como atributo individual¹⁶². Para Deleuze, este advento da filosofia de Nietzsche se deve inteiramente à sua concepção de um pluralismo essencial e de uma diferença tipológica das vontades.

O fato de toda força se relacionar com outra, seja para comandar, seja para obedecer, coloca-nos no caminho da origem: a origem é a diferença na origem, a diferença na origem é a *hierarquia*, isto é, a relação de uma força dominante com uma força dominada, de uma força obedecida com uma vontade obediente. A hierarquia como inseparável da genealogia, eis o que Nietzsche chama de “nosso problema”.¹⁶³

A diferença entre as forças dominantes e dominadas colocadas em relação – que corresponde, em outro nível, à diferença entre a vontade de obedecer e a vontade de comandar – configura a existência de uma *hierarquia* originária no que concerne ao problema da mecânica das forças em Nietzsche. Segundo o comentário que Deleuze empreende, toda força e toda vontade só podem ser pensadas, em Nietzsche, no interior de uma hierarquia. Considerando a importância do reconhecimento desta relação hierárquica, o autor dirá que “a hierarquia é o fato original”¹⁶⁴ a partir do qual se colocará, para o genealogista, sua segunda tarefa: aquela de avaliar.

Já podemos marcar a progressão do sentido ao valor, da interpretação à avaliação, como tarefas da genealogia: o sentido de alguma coisa é a relação desta coisa com a força

negação da vontade, em termos schopenhauerianos, não deixaria de testemunhar e refletir a existência de uma estrutura valorativa que precisa antes negar a diferença (da vontade) em favor de uma universalidade essencial. “Gardons nous de croire que les valeurs supérieures forment un seuil où la volonté s’arrête, comme si, face au divin, nous étions délivrés de la contrainte de vouloir” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.167.)

¹⁶² “Temos fome, mas primeiramente não pensamos que o organismo queira ser conservado esta sensação parece se impor *sem razão e finalidade*, ela se isola e se considera *arbitrária*. Portanto: a crença na liberdade da vontade é o erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico.” *Op. cit.*, p.28.

¹⁶³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.08-09. *Apud.* Nietzsche, HH, prefácio, 7.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.09.

que se apodera dela, o valor de alguma coisa é a hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenômeno.¹⁶⁵

A genealogia não é apenas a arte de interpretar, isto é, a arte de perfurar as máscaras, de encontrar a pluralidade das forças e a “constelação dos sentidos”, mas é também a arte de avaliar, a arte de encontrar o valor de algo na hierarquia das forças que nele se exprimem. Para Deleuze, isto que Nietzsche denomina como “nosso problema” em *Humano, demasiado humano*, é precisamente aquele que implica em compreender a hierarquia como sendo inseparável da genealogia¹⁶⁶. É preciso que o genealogista avance do sentido ao valor, da interpretação à avaliação e isto só será possível uma vez que se compreenda que na origem se encontra a hierarquia.

¹⁶⁵ Ibidem, p.09.

¹⁶⁶ *Apud.* NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.13.

2.2. Uma genealogia da dialética

2.2.1. O caráter anti-dialético da filosofia de Nietzsche

Nietzsche é “dialético”? [...] O pluralismo tem às vezes aparências dialéticas; ele é seu inimigo mais esquivo, o único inimigo profundo. Por isso devemos levar a sério o caráter resolutamente antidialético da filosofia de Nietzsche.¹⁶⁷

Para Deleuze, considerar que a filosofia trágica de Nietzsche não pode ser situada no registro de uma construção dialética, e, conseqüentemente, “levar a sério” o caráter anti-dialético da filosofia nietzschiana, é o que nos permite compreender o conjunto de sua obra, que de outro modo permaneceria abstrata ou mesmo enigmática. E a pergunta, sobre qual a orientação fundamental que os escritos de Nietzsche adotam para se desenvolverem criticamente, encontra o princípio de uma resposta suficientemente abrangente, no que diz respeito à perspectiva de Deleuze, levando-se em conta o diverso conjunto de manifestações do pensamento da dialética na história da filosofia ocidental. A esse respeito, Deleuze sugere que duas noções extremamente relevantes no contexto da filosofia nietzschiana, a saber - as noções de super-homem e de transvaloração - surgem, respectivamente, contra uma concepção dialética do homem e contra uma “dialética da apropriação”, que também pode ser denominada de “supressão da alienação”¹⁶⁸. Mais adiante, o autor dirá que “Os temas hegelianos estão presentes nessa obra como o inimigo que ela combate”¹⁶⁹. Assim, segundo Deleuze, o caráter anti-dialético da filosofia nietzschiana teria fundamentos que estruturam originalmente a própria concepção de seu projeto filosófico como um todo.

De modo geral, o autor dirá que a rejeição da forma dialética em Nietzsche se funda, essencialmente, no questionamento de uma dinâmica de forças que “faz passar ao primeiro plano o elemento negativo”¹⁷⁰ e que tem seu ápice com o conceito de negação; a crítica à dialética pode ser percebida como estruturante de seu projeto filosófico porque a interação das forças, na concepção nietzschiana, se fundamentaria na compreensão de que uma co-relação de forças não poderá ser considerada tendo como pólo articulador um elemento negativo. Em outras palavras, Deleuze nos levará

¹⁶⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.09.

¹⁶⁸ Ibidem, p.09.

¹⁶⁹ Ibidem, p.187.

¹⁷⁰ Ibidem, p.10-11.

a compreender que na dinâmica das forças presente na filosofia nietzschiana, cujo “fato original” é a hierarquia, a negação não poderá ser aquilo a partir do qual uma força qualquer retira sua atividade¹⁷¹. Apenas a agressividade natural de uma força afirmativa poderá ter a negação como o produto proveniente de uma avaliação posterior. Assim, o surgimento da negação é sempre secundário na concepção de Nietzsche, sempre surge como reação à atividade primeira e por isso sempre se exerce estritamente no plano especulativo.

A afirmação se distingue da negação e do movimento dialético inaugurado pela especulação tardia, na medida em que se articula imediatamente com o exercício da ação, a qual difere da reatividade própria à negação ao realizar a diferença empiricamente¹⁷², isto é, sem redimir a batalha das forças em combate pela construção de uma síntese apaziguadora. Nesses termos, convém à Deleuze pensar que o objeto próprio da negação, no contexto de uma construção dialética, seja a diferença ela mesma, a recusa de que originariamente a força só possa ser compreendida no interior de uma pluralidade de forças antagônicas entre si.

Segundo Deleuze, Nietzsche critica a negação no âmbito da especulação dialética em favor do elemento prático da ação que afirma sua própria diferença¹⁷³. Assim, a diferença entre a afirmação e a negação também não é apenas constitutiva, mas denota uma discrepância no humor, no *pathos*, característico de duas concepções distintas da realidade.

O que uma vontade quer é afirmar sua diferença. Em sua relação diferencial com a outra, uma vontade faz de sua diferença um objeto de afirmação. “O prazer de se saber diferente”, o gozo da diferença [1]: eis o elemento conceitual novo, agressivo e aéreo pelo qual o empirismo substitui as pesadas noções da dialética e, sobretudo, como diz o dialético, o *trabalho* do negativo. Dizer que a dialética é um trabalho e o empirismo um gozo basta para caracterizá-los.¹⁷⁴

¹⁷¹ Ibidem, p.10.

¹⁷² “Dizer que a dialética é um trabalho e o empirismo um gozo basta para caracterizá-los. E quem nos diz que há mais pensamento num trabalho do que num gozo? A diferença é o objeto de uma afirmação prática inseparável da essência constitutiva da existência. [...] O sentimento empírico da diferença, em suma, a hierarquia é o motor essencial do conceito, mais eficaz e mais profundo do que todo pensamento da contradição.” DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.10.

¹⁷³ Ibidem, p.10.

¹⁷⁴ Ibidem, p.10. [1] *Apud*. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.155.

A dialética é caracterizada por Deleuze como um esforço, isto é, uma pretensão para a realização de algo, enquanto o empirismo, a via da afirmação pela atividade, só pode ser caracterizado por uma espécie de alegria, isto é, pelo incomensurável de uma espontaneidade atuante. Por esta via de análise vislumbramos a diferença entre a dialética e o empirismo caracterizado por Deleuze: operando pela negação, a dialética se caracteriza pelo trabalho teórico que visa suprimir ou anular a diferença. Contrariamente, no que concerne o empirismo descrito pelo autor, a afirmação da diferença não poderia justamente ser caracterizada como um trabalho, isto é, como empenho para que algo venha a ser o que não é. Uma vez que, neste caso, a afirmação não seria um esforço em vias de concretizar a diferença, mas antes uma vontade que se impõe espontaneamente - a agressividade de uma afirmação concreta.

Os dois arquétipos apresentados por Nietzsche em *Genealogia da moral*, aquele do senhor e aquele do escravo, caracterizam, segundo Deleuze, as duas perspectivas existenciais que aparecem ligadas, respectivamente, à potência de afirmação e à potência de negação no circuito de forças concebidos nesse contexto. Para Nietzsche, a dialética é a especulação própria ao tipo escravo, originária no ressentimento, na reatividade do tipo “baixo” que reivindica para si um valor superior na desvalorização de um outro, isto é, pelo movimento de negação da alteridade que se lhe aparece contraposta. Deleuze complementa a afirmação de Nietzsche atentando para o fato de que na perspectiva dialética (esta que corresponderia à perspectiva do escravo), a superioridade não é concebida como *vontade de potência*, isto é, como a agressividade espontânea de uma existência ativa, mas como a *representação de sua própria potência*¹⁷⁵ no jogo de uma comparação. Para o tipo escravo a representação de sua própria potência depende constitutivamente da negação da potência de um outro, de modo que ele se vale de uma mesma medida para nivelar duas formas de vida distintas, enxerga o “senhor” sob sua própria ótica, e atribui estimas à si e descréditos ao outro utilizando a mesma tábua de valores pré-estabelecidos.

Há duas características predominantes no modo como Deleuze descreve a lógica dialética tendo em vista a filosofia da vontade em Nietzsche, são elas: (1) a positividade prestada à lógica da negação pela doutrina dialética; (2) a necessidade da representação na visão dialética de mundo, uma vez que a “negação” só pode se

¹⁷⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.11.

realizar no plano da especulação póstuma que precisa figurar, com suas próprias tintas, um estado de coisas já arrematado pela ótica do tipo escravo.

2.2.2. Tragédia *versus* Dialética

Já foi comentado anteriormente sobre a preocupação de Deleuze de afastar a obra de Nietzsche de quaisquer interpretações que aproximem seu pensamento de uma perspectiva dialética. Tal preocupação mostra-se tão maior quando trata-se de abordar a concepção do trágico em *O nascimento da tragédia*, obra que teria se desenvolvido, segundo Deleuze, à sombra de determinadas categorias centrais do pensamento dialético-cristão, tais como justificação, redenção e reconciliação¹⁷⁶. Na leitura deleuziana a noção de trágico é um dos principais artificios da crítica de Nietzsche aos fundamentos da dialética socrática e, posteriormente, às variações dialéticas na cultura da modernidade. Portanto, uma interpretação de Nietzsche que venha a enxergar uma afinidade entre a visão dialética de mundo e o trágico nietzschiano, conduziria à uma interpretação superficialmente perigosa da filosofia nietzschiana, o que torna premente a tarefa a qual se propõe Deleuze: a de apresentar a noção de trágico em Nietzsche em oposição ao trabalho da dialética, compreendendo a primeira como a forma mais elevada de afirmação da vida, e a segunda como o próprio espelho da decadência vital. Mas seria preciso afinar os termos da suposta dessemelhança e perguntar-se o que Nietzsche compreende propriamente por “trágico” em sua obra.

Para Deleuze, ao insistir sobre o caráter fundamentalmente cristão da dialética, Nietzsche estaria opondo a tragédia à dialética na medida em que esta última é considerada o sintoma evidente do *pathos* cristão enraizado na cultura ocidental. Deleuze dirá, sistematizando a reflexão nietzschiana, que a tragédia morre de três modos diferentes no decorrer do tempo, os quais apontam para as três formas dialéticas que o pensamento ocidental emprega e que serão rejeitadas pelo trágico nietzschiano. São elas: (1) a dialética socrática; (2) o cristianismo; e, por fim, (3) a dialética moderna (e, pessoalmente, Wagner)¹⁷⁷.

Na sequência, esquematizando em três partes a concepção do trágico que Nietzsche apresenta em *O nascimento da tragédia*, Deleuze mostrará inicialmente que

¹⁷⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.13.

¹⁷⁷ Ibidem, p.12.

a contradição original que fundamenta o surgimento da tragédia neste livro de juventude de Nietzsche diz respeito à oposição entre a unidade primitiva (representada por Dioniso) e o princípio de individuação (simbolizado na figura do deus Apolo), antagonismo que também prospera na dualidade entre o querer e a aparência, e entre a vida e o sofrimento.¹⁷⁸ Neste jogo dos contrários, a reflexão nietzschiana sobre o nascimento da tragédia supõe uma desvalorização da vida na origem da concepção grega acerca do trágico. Nietzsche reconhece que o valor inicialmente ofertado à vida é negativo, a acusa de ser insatisfatória, insuficiente, fazendo com que esta tenha que ser retirada do sofrimento e da contradição pela sua justificação¹⁷⁹.

Em um segundo momento, Deleuze dirá que a contradição original e sua resolução se refletem na oposição de Apolo *versus* Dioniso. Enquanto Apolo, deus da aparência, da individuação, apaga a dor da vida pelo gozo da representação, pela eternização da aparência, Dioniso redime a vida de seu sofrimento pelo retorno à unidade primitiva, pelo prazer superior da participação na superabundância do ser único. Por fim, e segundo a leitura que Deleuze empreende, a tragédia dependerá precisamente da reconciliação de Apolo e Dioniso. “Dioniso é como a tela sobre a qual Apolo borda a bela aparência; mas, sob Apolo, é Dioniso quem ruge. A própria antítese precisa então ser resolvida, “transformada em unidade”¹⁸⁰. O princípio de individuação apolíneo só poderá realizar-se sobre o fundo caótico de Dioniso; do mesmo modo, a volta à unidade do ser só se tornará possível na tensão com o princípio apolíneo de individuação. A tragédia, tal como Nietzsche a concebe depende desta reconciliação: se Dioniso é o fundo do qual surge primeiramente o *pathos* trágico, apenas Apolo possibilita a expressão dionisíaca sob a forma dramática, permitindo a manifestação integral da narrativa trágica.

Considerando a ordem em que Nietzsche compreende a narrativa trágica (tese, anti-tese e síntese), tem-se a impressão de que, com efeito, o conceito de trágico tal como Nietzsche o emprega em *O nascimento da tragédia*, parece corroborar a ideia de uma semelhança entre a estrutura da tragédia e a forma dialética. Deleuze resumirá:

¹⁷⁸ Ibidem, p.13.

¹⁷⁹ Ibidem, p.13.

¹⁸⁰ Ibidem, p.13. *Apud.* VP, IV, 556: “No fundo esforcei-me apenas por adivinhar porque o apolinismo grego teve que surgir de um subsolo dionisíaco; porque o grego dionisíaco teve necessariamente que tornar-se apolíneo”.

É assim, então, que o trágico em seu conjunto é definido na *Origem da Tragédia*: a contradição original, sua solução dionisiaca e a expressão dramática desta solução. Reproduzir e resolver a contradição, resolvê-la reproduzindo-a, resolver a contradição original no fundo original, tal é o caráter da *cultura trágica* e de seus representantes modernos, Kant, Schopenhauer, Wagner.¹⁸¹

O que nos permitirá ler este livro como uma obra na qual o conceito de trágico se opõe a uma visão dialética de mundo, realizando a sua crítica e não a sua encarnação, está na singularidade da interpretação proposta por Nietzsche da contradição original e de sua resolução. Deleuze dirá que já em *O nascimento da tragédia* Nietzsche propõe uma nova concepção do trágico que pressente o hegelianismo de maneira “assaz escabrosa”¹⁸², se distanciando desde já de uma adequação tácita ao esquema dialético descrito acima.

Tendo reconhecido que não haja propriamente uma contradição entre as duas forças principais colocadas em tensão na tragédia grega (Apolo e Dioniso), Deleuze apresenta o problema central da tragédia em Nietzsche como sendo a contradição que opõe a vida ao sofrimento, e que exige a redenção da vida, a qual Apolo e Dioniso justificam de maneiras distintas. Nesse sentido, a tragédia não apresentaria a oposição “Apolo *versus* Dioniso”, como se ambos os deuses encarnassem os dois termos incompatíveis de uma contradição, mas, precisamente, como se Apolo e Dioniso representassem duas formas complementares de experienciá-la¹⁸³.

A partir desta constatação podemos entrever como a tragédia, tal como Nietzsche a compreende, se opõe, inicialmente, à forma dialética. Esta última, dirá Deleuze, propõe uma representação do trágico como o desenho de uma contradição, o que acarreta, posteriormente, na representação da tragédia como o movimento traçado em direção à sua solução.¹⁸⁴ No entanto, é preciso notar que a oposição de Apolo à Dioniso apenas esboça uma contradição sem chegar à comprová-la, devendo por fim renunciá-la em prol de uma segunda oposição, mais profunda, a qual poderá expor

¹⁸¹ *Ibidem*, p.14.

¹⁸² Ver: NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p.59.

¹⁸³ Ver: DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.13.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p.12.

tanto a potência do trágico, quanto a força que lhe contrasta: a oposição de Dioniso *versus* Sócrates.

Investigar porquê a tragédia morre é a questão primordial de Nietzsche em *O nascimento da tragédia* e, conseqüentemente, também será a questão de Deleuze na primeira parte de *Nietzsche et la philosophie*, na qual a noção de trágico ocupa um lugar sensivelmente importante na crítica da dialética e na compreensão da mecânica das forças no pensamento de Nietzsche. Isto dito, percebemos que Deleuze afasta os “falsos pretendentes”, candidatos a se contrapor à potência mais íntima da tragédia, utilizando como medida a constatação de que a natureza dionisíaca é o verdadeiro *pathos* que governa a noção de trágico. Deleuze dirá, com base na interpretação nietzschiana, que o sofrimento de Dioniso, enraizado no conflito entre a potência de individuação e o prazer do ser original, é o que verdadeiramente mobiliza a articulação e resolução da fábula trágica.¹⁸⁵ No entanto, ainda que haja uma centralidade do aspecto dionisíaco na caracterização da tragédia, a unidade entre as duas forças primordiais de Apolo e Dioniso é o que permite que a contradição vivenciada por este último se desenvolva em narrativa trágica. Portanto, se Dioniso é a única personagem verdadeiramente trágica, Apolo não representa o seu oposto, muito pelo contrário. A força da tragédia e do trágico enquanto *pathos* fundamental da forma trágica, tal como Nietzsche a concebe, dependem de uma tensão entre os dois instintos artísticos fundamentais que a articulam e desenvolvem (Apolo e Dioniso). A aliança entre ambos possibilita que o impulso caótico e irrepresentável de Dioniso, vestido nas malhas entrelaçadas de Apolo, possa ser expresso esteticamente e artisticamente, o que confirma a verdadeira experiência trágica como estando ligada à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*¹⁸⁶. Nietzsche dirá: “O mito trágico só deve ser entendido como uma afiguração da sabedoria dionisíaca através de meios apolíneos”¹⁸⁷. O impulso apolíneo para a representação possibilita que a tragédia de Dioniso possa se exprimir dramaticamente: “objetivação de Dioniso sob uma forma e em um mundo apolíneo”¹⁸⁸. Deste modo, para Deleuze, não se estabelece na obra de Nietzsche uma oposição entre Apolo e Dioniso, mas a consonância necessária para a realização do trágico em si.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p.13

¹⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou o Helenismo e o Pessimismo*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.24.

¹⁸⁷ *Op. cit.*, p.129.

¹⁸⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.14.

2.2.3. Dialética socrática: Dioniso *versus* Sócrates

Ainda em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta o conceito de tragédia partindo de uma oposição entre a figura emblemática de Dioniso, deus grego da música e das metamorfoses e a figura de Sócrates, caricatura do homem teórico. Nesse sentido, Nietzsche localiza a primeira morte de Dioniso (e, portanto, da tragédia ela mesma) na figura de Sócrates, o filósofo sábio - aquele que inverte pela primeira vez a hierarquia do privilégio da ação sobre o exercício da especulação teórica.

No âmbito da filosofia de Nietzsche, Sócrates é um tema recorrente. Nietzsche coloca o filósofo grego no lugar alegórico daquele que inaugura uma oposição entre a vida e a “ideia”, do filósofo que pretende julgar a vida pela preeminência de uma esfera suprassensível, no interior da qual a potência criadora de uma existência ativa encontra-se subjugada à idealidade de uma existência “teórica”. Se, como vimos, a tensão original da tragédia indicava que a vida precisava ser resgatada do sofrimento, sendo justificada tanto pela representação onírica das forças plásticas de Apolo quanto pela reprodução da unidade primitiva através das metamorfoses de Dioniso, Sócrates pede que se justifique a existência pelo exercício da reflexão, que se oponha a ação à especulação, a racionalidade ao instinto¹⁸⁹. Na perspectiva socrática, a lógica dialética e a consciência, empregadas como um aparelho racional de esclarecimento do aspecto “mitológico” da existência, compõem o único método capaz de revelar a verdade suprassensível por trás do mundo das aparências. Em contraposição ao ideal trágico de afirmação da vida pela afirmação de sua complexidade antagônica, o socratismo criticado por Nietzsche considera, de modo unilateral, que apenas a atividade contemplativa do exercício teórico permite que a vida possa ser verdadeiramente compreendida e, por esta via, justificada. Em função da preponderância da vida teórica anunciada pelo socratismo, Sócrates será descrito por Nietzsche como o “instrumento da dissolução grega, como o típico *décadent*”¹⁹⁰. A dissolução em questão, trata da cisão de Apolo e Dioniso; descreve o rompimento da junção dos dois impulsos antagônicos, junção imprescindível para uma concepção verdadeiramente trágica da existência.

¹⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p.59-60.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p.60.

Na concepção de Deleuze, a figura de Sócrates mata a tragédia na medida em que retira a existência ativa de sua positividade, isto é, na medida em que se afasta da potência criadora de Dioniso e, conseqüentemente, do caráter afirmativo de sua relação com a vida, postura que sintetiza a típica *decadência* consagrada à Sócrates e passa à julgá-la com o ponteiro de uma idealidade transcendente. Tomando este movimento como o aspecto central do socratismo, Deleuze dirá, em outras palavras, que na perspectiva socrática, a vida torna-se indigna de ser desejada por ela mesma, sendo valorada apenas sob o peso de sua negação¹⁹¹.

2.2.4. Dialética cristã (ou cristianismo): Dioniso *versus* Cristo

Ao complexificar o problema da afirmação-negação dando prosseguimento à reflexão sobre a potência afirmativa de Dioniso, Deleuze observa que Nietzsche substitui, na continuidade de sua reflexão, a oposição inicial de “Dioniso *versus* Sócrates” em favor de uma oposição mais aguda que revelará o verdadeiro inimigo de Dioniso, seu antípoda legítimo. Assim, a oposição de “Dioniso *versus* Cristo, o crucificado”, figura-símbolo do cristianismo, ganha a cena da reflexão nietzschiana:

Sócrates não dá à negação da vida toda sua força; a negação da vida não encontra ainda nele sua essência. Será preciso então que o homem trágico, ao mesmo tempo que descobre seu próprio elemento na afirmação pura, descubra seu inimigo mais profundo como aquele que conduz verdadeiramente, definitivamente, essencialmente, a tarefa da negação [...] A oposição Dioniso-Sócrates é substituída pela verdadeira oposição: “Compreenderam-me? – Dioniso contra o crucificado”¹⁹².

Na concepção deleuziana, ao opor Dioniso à Cristo Nietzsche estaria opondo o niilismo, o pessimismo cristão, à visão de mundo trágica dos gregos. Os termos dessa oposição se esclarecem quando pousamos a problemática da doutrina cristã como reflexo do triunfo de uma visão dialética de mundo.

Segundo Deleuze, a co-existência da vida com o sofrimento torna-se uma contradição na doutrina cristã. O juízo que guia esta interpretação se baseia no raciocínio seguinte: precisamente porque o sofrimento existe, a vida deve ser julgada

¹⁹¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.15.

¹⁹² Ibidem, p.16.

essencialmente injusta. O cristianismo se desenvolve no entorno da perspectiva dialética que opõe a vida ao sofrimento criando uma antítese, de sorte que se torna inconcebível, para a doutrina cristã, que o sofrimento seja concebido como parte da criação divina. Devendo justificar a existência do sofrimento por uma outra via, o cristianismo dá continuidade ao raciocínio dialético certificando-se, de outro modo, que os seres humanos pagam com o sofrimento por terem sido os autores, ou a causa, de uma injustiça essencial. Nesse caso, recai sobre o ser humano a culpa do sofrimento já inteiramente submerso no *pathos* da negação. Logo, sob essas condições, a vida humana não é apenas considerada injusta por princípio, segundo a ideologia cristã, mas é também julgada originariamente culpada. Tendo compreendido as coisas nesses termos, o cristianismo buscará justificar (e salvar) a vida pelo mesmo sofrimento que a acusa e a faz culpada. Na reprodução do sofrimento como pagamento por uma eterna dívida original, transforma-se a experiência vital em uma infundável consagração e afirmação da dor como meio para a redenção, o que aparecerá simultaneamente conjugado à promessa da ausência de sofrimento em uma vida posterior e supra-terrena.

Para Deleuze, estes dois aspectos do cristianismo (a associação da vida à injustiça e à culpa, conjugadas à posterior reprodução do sofrimento como meio para sua salvação) formam isto que Nietzsche chamará de “má consciência”, ou “interiorização da dor”, mais propriamente compreendido como o “niilismo cristão”, isto é, a fórmula a partir da qual o cristianismo nega a vida¹⁹³.

Esta estrutura niilista, que inicialmente nega a vida pela negação do sofrimento que nela habita, e que, para resolver a “contradição” originalmente posta, precisará afirmar o sofrimento pela consciência de sua necessidade, isto é, pela interiorização da dor agora infligida a si mesmo, já está, segundo Deleuze, orientada dialeticamente:

A alegria cristã é a alegria de “resolver” a dor: a dor é interiorizada e, por este meio, oferecida a Deus, colocada em Deus. “Este paradoxo de um Deus crucificado, este mistério de uma inimaginável e última crueldade”, é a mania propriamente cristã, mania já totalmente dialética.¹⁹⁴

¹⁹³ Ibidem, p.17.

¹⁹⁴ Ibidem, p.17. *Apud*. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral – Uma polêmica*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.24.

Como vimos, na perspectiva trágico-dionisiaca apresentada em *O nascimento da tragédia* a vida ainda precisava ser justificada pela resolução do sofrimento através de um retorno à unidade primitiva. A alegria dionisiaca ainda consistia propriamente na resolução desta dor. Deleuze dirá, no entanto, que depois de *O nascimento da tragédia* Nietzsche reinterpreta a condição de Dioniso enquanto personagem trágica, identificando-o com aquele que transpõe a contradição original que opõe a vida ao sofrimento, fazendo de Dioniso o Deus para quem a vida não precisa ser justificada, para quem a vida já é *essencialmente justa*¹⁹⁵. Nesta nova perspectiva se inverte o jogo das oposições, pois a própria vida passa a justificar o sofrimento que nela reside e afirma-se o sofrimento na diferença que se lhe faz justapor à vida, isto é, no antagonismo que antes fora suprimido pela lógica dialética.

Assim, a verdadeira questão vem à tona: não trata-se de perguntar se a vida pode ou não ser justificada, redimida ou salva, pela reinserção do sofrimento na positividade de um ato consciente de “autopunição”, solução moral da dor, mas trata-se de afirmá-la na sua exterioridade, de compreendê-la, pelo viés dionisiaco, como um sintoma da “superabundância” da vida¹⁹⁶. A essência do trágico, dirá Deleuze comentando Nietzsche, é a alegria inerente à possibilidade da afirmação múltipla. E mais precisamente só poderia haver verdadeira afirmação na multiplicidade, isto é, na co-existência da diferença, na convivência e no conflito dos opostos. Assim sendo, “O trágico está somente na multiplicidade, na diversidade da afirmação *enquanto tal*, o que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural.”¹⁹⁷.

A figura emblemática de Dioniso, a qual representa, no contexto da filosofia nietzschiana, o cerne da tragédia grega, exige portanto um deslocamento da questão inicial formulada e enunciada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*: “Na verdade, a questão não é: a existência culpada é responsável ou não? E sim, a

¹⁹⁵ Ibidem, p.18. (Grifo nosso)

¹⁹⁶ “Pois há duas espécies de sofrimentos e de sofredores. “Aqueles que sofrem de superabundância de vida” fazem do sofrimento uma afirmação, assim como fazem da embriaguez uma atividade; na laceração de Dioniso eles reconhecem a forma extrema da afirmação, assim como fazem da embriaguez uma atividade; na laceração de Dioniso eles reconhecem a forma extrema da afirmação, sem possibilidade de subtração, de exceção nem de escolha. “Aqueles que sofrem, ao contrário, de empobrecimento de vida” fazem da embriaguez uma convulsão ou torpor; fazem do sofrimento um meio de acusar a vida, de contradizê-la e também um meio de justificar a vida, de resolver a contradição.” DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.18. *Apud.* NW, 5.

¹⁹⁷ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.19.

existência é culpada... ou inocente? Então Dioniso encontrou sua verdade múltipla, a inocência, a inocência da pluralidade, a inocência do devir e de tudo que é¹⁹⁸”.

Até aqui analisamos as duas primeiras máscaras, ou, os dois primeiros “avatares” da dialética, partes fundamentais da trajetória genealógica proposta por Deleuze sob a inspiração da filosofia nietzschiana, foram elas: o socratismo e o cristianismo. Com a reflexão de Deleuze, o sentido da tragédia foi traduzido como uma das principais perspectivas vitais que aparecem na obra de Nietzsche, em clara contraposição à visão de mundo dialética. No entanto, a ideia de uma crítica à dialética em Nietzsche ainda não aparece em toda a sua completude na trajetória proposta por Deleuze enquanto não nos aprofundarmos nesta terceira máscara da dialética, denominada pelo autor como “dialética moderna”. Portanto, para finalizar este capítulo que visa compreender como o conceito de genealogia trabalhado por Deleuze é, na esteira da filosofia nietzschiana, um meio de acesso para a formulação da crítica genealógica, presente na filosofia deleuziana por meio da crítica à dialéticas. Passaremos a seguir ao exame da dialética moderna tendo como foco as filosofias de Kant e Hegel, exploradas com maior amplitude na sequência de *Nietzsche et la philosophie*.

¹⁹⁸ Ibidem, p.25.

2.3. As dialéticas modernas: Kant e Hegel

2.3.1. Kant e o nascimento da dialética moderna

Para Deleuze, a crítica genealógica desenvolvida por Nietzsche em *Genealogia da moral* contesta um modelo de crítica dialética amplamente desenvolvido no período moderno¹⁹⁹. Embora o leque das filosofias dialéticas surgidas na modernidade seja multifacetado e esteja disseminado em diferentes vertentes de pensamento, Deleuze compreende que a essência da dialética, problematizada por Nietzsche nesse contexto, nasce especificamente da crítica kantiana²⁰⁰. Kant teria formulado o modelo a partir do qual, todas as outras formas da dialética moderna teriam nascido assim como o modelo especulativo, em contraposição ao qual a própria *Genealogia da moral* teria sido escrita²⁰¹. Segundo Deleuze, a chave para se compreender, o que difere a crítica de cunho genealógico da crítica dialética moderna, é uma alteração cirúrgica no caráter da interrogação que sempre fora colocada em destaque pela tradição filosófica desde Platão.

Deleuze dirá que todos os filósofos da dialética evitaram a questão prévia - *quem?* - e instalaram em seu lugar diferentes personagens genéricos (o espírito, o homem, a consciência de si, etc.), ocultando o verdadeiro problema: “Não nos dizem *quem* é o homem, *quem* é o espírito”²⁰². Para esclarecer esta distinção, Deleuze relembra que a questão metafísica por excelência, desde Platão, sempre esteve vinculada à interrogação “o que é?”. “O que é?”, e não “quem?”, era a pergunta central à qual a filosofia platônica pretendia que se respondesse, revelando a essência de uma determinada coisa. Assim, segundo a reflexão de Deleuze, quando Sócrates faz a pergunta “o que é a justiça?” ou “o que é a virtude?” a diferença entre uma resposta verdadeira e uma falsa, provinha da maneira como os interlocutores compreendiam o que estava sendo perguntado. Com efeito, para decepção de Sócrates, a maioria dos interlocutores respondia à pergunta “o que é justo, ou virtuoso, etc.?” dando exemplos de *alguém* justo, ou virtuoso, etc. Os aspirantes à doutrina socrática especificavam os diferentes “sujeitos” capazes de receber o predicado da justiça ou da virtude, etc. ao invés de encontrar a verdadeira definição

¹⁹⁹ Ver DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.99.

²⁰⁰ Ibidem, p.101.

²⁰¹ Ibidem, p.100.

²⁰² Ibidem, p.101. (Grifo nosso)

que “assujeitaria” todos os pretendentes à Ideia ou qualidade universal. Sem compreender a abrangência metafísica da interrogação, os interlocutores respondiam à pergunta *quem?* ao invés de responderem à pergunta *o que é?*²⁰³. E deste modo, respondiam de forma inadequada de acordo com a doutrina socrática. Assim, com o privilégio da questão *o que é?* torna-se manifesto que, nos termos da metafísica platônica, a grande distinção entre verdade e falsidade, ou entre essência e aparência, depende fundamentalmente da forma da pergunta, e, conseqüentemente, de sua compreensão correta. Pretendia-se que a pergunta, se colocada corretamente, desse início à um método de investigação que excluiria os exemplos particulares, revelando uma definição universal.

Contrariamente, no contexto da filosofia nietzschiana, afirma-se que toda resposta à questão *o que é?* responde, implícita ou explicitamente, ao que é algo *para um alguém determinado*, resposta que sempre definirá *o que é* na perspectiva circunscrita daquele que responde:

Quando colocamos a pergunta: “O que é?”, além de cairmos na pior metafísica, de fato apenas colocamos a pergunta: *O que?* de um modo inábil, cego, inconsciente e confuso. “A pergunta: Que é isto? é um modo de colocar um sentido, visto de um outro ponto de vista. A essência, o ser, é uma realidade perspectiva e supõe uma pluralidade. No fundo está sempre a pergunta: Que é *para mim?* (para nós, para tudo o que vive, etc.).²⁰⁴

Na perspectiva de Nietzsche a pergunta *quem?* conduz à essência de algo. Evidentemente, são dados novos contornos à clássica noção de essência, que passa a ser compreendida no novo registro, a partir de uma pluralidade essencialmente perspectiva. A essência que se propusera inicialmente como resposta à pergunta “*o que é?*”, resultado de uma definição universal, nada mais é, na perspectiva nietzschiana, do que o sentido e o valor de algo: resposta à pergunta *quem?*, e portando, não mais uma qualidade universal, mas uma perspectiva valorativa. Para Deleuze, não há em Nietzsche uma negação da essência, mas sua ressignificação no interior de uma nova formulação do problema filosófico primordial: “A arte pluralista

²⁰³ Ver: DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.86.

²⁰⁴ Ibidem, p.87. *Apud*. VP, I, 204.

não nega a essência, ela a faz depender em cada caso de uma afinidade de fenômenos e de forças, de uma coordenação de força e de vontade”²⁰⁵.

Ora, se as manifestações modernas da dialética são consideradas por Deleuze como os novos “avatares da metafísica”²⁰⁶, é porque nelas permanece a pretensão às definições universais e à uma filosofia da verdade. Nesse sentido, para Deleuze, a fórmula “*o que é?*” está posta, indiretamente, pelos filósofos da dialética, ela sobreviveria no mecanismo dialético de “supressão dos antagonismos” (ou, das diferenças) como uma predisposição à fixação de universalidades. Nesse contexto, a crítica concebida nos termos da dialética moderna não compreende o filósofo como criador de valores, como o pressupõe Deleuze, mas o concebe como aquele que, tendo encontrado o método correto de acesso ao universal, poderá revelar a verdade. A descendência kantiana, com a qual Nietzsche rivaliza, modifica o método e portanto, os meios de acesso à verdade, mas sedimenta a investigação filosófica em torno de “novos” veículos de articulação do verdadeiro; assim é o caso da centralidade da faculdade legisladora da razão na filosofia kantiana. Ao invés de ser problematizada, a verdade é reafirmada em novos termos, sendo, no caso kantiano, hipotecada às condições de funcionamento da razão. Esta forma de reconciliação da filosofia moderna com a doutrina metafísica, isto é, com os valores metafísicos fundamentais, será considerada por Nietzsche como o sintoma de uma visão de mundo guiada pela lógica do ressentimento. “A crítica em Kant não soube descobrir a instância realmente ativa, capaz de conduzi-la. (...) nunca nos fez superar as forças reativas que se exprimem no homem, na consciência de si, na razão, na moral, na religião”²⁰⁷.

O problema da reconciliação, para Deleuze, está diretamente relacionado à instância crítica pressuposta pela filosofia moderna, pois quando se define o elemento mobilizador da crítica de maneira genérica (“o homem”, “o espírito”, “a razão”, “a consciência”, etc.) se obscurece o fato de que, por trás do vocabulário “moderno”, ainda se dissimulam forças capazes de se reconciliar com a Igreja ou o Estado²⁰⁸, ou seja, com sistemas reguladores que, mais do que nunca, servem à manutenção dos antigos valores, dando continuidade ao que Deleuze denomina de lógica do ressentimento. Em termos genealógicos, seria preciso perguntar *quem* é capaz de levar

²⁰⁵ Ibidem, p.87.

²⁰⁶ Ibidem, p.59.

²⁰⁷ Ibidem, p.101.

²⁰⁸ Ibidem, p.100.

à cabo a verdadeira crítica, ou seja, segundo a formulação deleuziana, *quem* é capaz de criar novos valores.

Segundo Deleuze, este deslocamento estrutural que impõe o deslocamento da questão metafisicamente orientada, mostra-se presente, por exemplo, na *Genealogia da moral*, pela convergência de dois objetivos: (1) mostrar a chave a partir da qual se faz o exercício da interpretação (com todas as particularidades que este procedimento tem para Nietzsche); e (2) realizar uma análise do tipo reativo em todas as suas formas (ressentimento, má consciência e ideal ascético). Para Deleuze, trata-se de contemplar o novo e duplo interesse da crítica: a criação de uma “nova arte da interpretação” e o procedimento genealógico que apreende a tipologia do tipo reativo que se lhe faz obstáculo. Uma vez somados, esses dois aspectos formam a crítica²⁰⁹, tal como Deleuze a compreende através de Nietzsche. O que está em questão nesse duplo interesse é a pergunta pela força e pela vontade (ativa ou reativa), que encontram-se na base dos fenômenos examinados geneallogicamente.

2.3.2. O método trágico

Como vimos, Deleuze dirá que no contexto da filosofia de Nietzsche qualquer sentimento, crença, ou conceito dados, são, todavia, apenas *sintomas* de uma vontade que quer alguma coisa²¹⁰. Logo, o objetivo do genealogista com a pergunta *quem?*, não é indicar exemplos de indivíduos que pensam, sentem, etc. de maneira semelhante; mas interrogar-se “*o que quer* aquele que sente, que acredita, ou que pensa, determinada coisa?”²¹¹. Se o sentimento, o pensamento ou a crença, são os sintomas evidentes, a vontade é a enfermidade que os assalta. A pergunta *quem?* é uma pergunta acerca da vontade.

No entanto, a vontade possui uma orientação particular no interior da mecânica das forças em Nietzsche. Aquilo que quer uma vontade não é um objeto, mas “o que uma vontade quer, segundo sua qualidade, é afirmar sua diferença ou negar o que difere. (...) O que uma vontade quer é sempre sua própria qualidade e a qualidade das forças correspondentes”²¹². Como vimos no início deste capítulo, de

²⁰⁹ Ibidem, p.99.

²¹⁰ Ibidem, p.88.

²¹¹ Ibidem, p.88. (Grifo nosso)

²¹² Ibidem, p.89.

acordo com a qualidade de uma força atuante, a vontade pode ser dita reativa e querer negar aquilo que difere de si mesma; ou pode ser dita ativa e querer afirmar sua própria diferença. Aquilo que quer uma vontade, portanto, é afirmar seu próprio *tipo* (ativamente), ou, inversamente, negar o *tipo* outro (reativamente).

Deleuze dirá que da formulação da pergunta *quem?* se pode derivar um método na filosofia nietzschiana, que o autor chamará de “método trágico” ou “método de dramatização”. Tendo em vista que a pergunta *quem?* coloca o *querer* como um ato privilegiado entre outros - instância genética e crítica de todas as outras ações - o método trágico consiste em responder à pergunta *quem?* não com exemplos mas pela determinação de um *tipo*, o qual Deleuze dirá ser constituído precisamente pela qualidade da vontade de potência. O tipo é aquele que fala, que sente, que pensa, todo o resto é sintoma. Assim, dirá Deleuze, o “método trágico” ou “método de dramatização” pode ser dito um método diferencial, tipológico e genealógico.²¹³ Diferencial porque pergunta pela vontade e não pelo sintoma; tipológico porque ao determinar a vontade define o *tipo* (ativo ou reativo) em atuação; e genealógico porque apreende o *tipo* na atualidade de um jogo de forças e no interior de uma hierarquia dos valores e dos sentidos.

2.3.3. Genealogia e perspectivismo

Por que Deleuze elege a crítica kantiana como o modelo das críticas dialéticas que a sucedem na modernidade? Como vimos, Deleuze dirá que a crítica dialética ainda elege a pergunta *o que é?* como guia da investigação filosófica, ecoando uma pretensão à universalidade presente nas filosofias metafisicamente orientadas. Nesse sentido, a dialética funcionaria na “atualização” de antigos princípios, colocando-se do ponto de vista do tipo reativo, incapaz de criar novos valores, visto ser incapaz de destruir antigos valores. Deleuze dirá:

Kant nada mais fez do que levar até o fim uma concepção muito velha da crítica. Concebeu a crítica como uma força que devia ter por objeto todas as pretensões do conhecimento e à verdade mas não o próprio conhecimento, não à própria verdade.²¹⁴

²¹³ Ibidem, p.89.

²¹⁴ Ibidem, p.102.

Ao pretender criticar a moral, a religião ou a verdade, Kant o teria feito em prol da verdadeira moral, da verdadeira religião e de uma verdade ainda mais fundamental. A ideia de que a crítica deva se preocupar em discernir os falsos pretendentes (à verdade, à moral, etc.) ao invés de problematizar os princípios pelas quais é regida, consolida a filosofia de Kant na esteira de uma antiga crítica metafísica. Tal hereditariedade se torna ainda mais problemática à medida em que tais princípios prometem à análise kantiana, o critério a partir do qual a razão deva ser reavaliada, reordenada e, por fim, reinserida no seu Idealismo transcendental, proporcionando uma nova grade de inteligibilidade dos fenômenos agora submetidos às leis universais de acesso às representações.

Na concepção de Nietzsche e, conseqüentemente, na avaliação de Deleuze, a única forma de resistir a esse movimento conciliatório, que faz da crítica uma espécie de revisionismo dos princípios pré-estabelecidos, é compreender esta última sob o prisma disto que Nietzsche denomina por “perspectivismo”. Segundo Deleuze, Nietzsche “pensa ter encontrado no que chama seu “perspectivismo” o único princípio possível de uma crítica total. Não há fato nem fenômeno moral, mas sim uma interpretação moral dos fenômenos²¹⁵”.

Enquanto Kant mantém-se fiel à metafísica, propondo novas formas de correspondência entre os princípios fundamentais e seus “pretendentes” (ao verdadeiro conhecimento, à verdadeira moral, etc.), Nietzsche teria recusado toda crítica feita pelo apontamento de novas formas de adequação. Considerando que toda circunscrição inerente à estrutura do pensamento não seja um dado fenomenológico, enraizado nas leis de uma racionalidade universalmente compartilhada, mas sim um dado genealógico, que põe em questão toda universalidade pressuposta, Nietzsche funda o exercício da crítica na chave do perspectivismo. Ao rejeitar o princípio transcendental kantiano, Nietzsche concebe um princípio crítico que resulta no conceito de genealogia. Portanto, “os princípios em Nietzsche nunca são princípios transcendentais; estes últimos são precisamente substituídos pela genealogia²¹⁶”.

Se há uma oposição entre as duas esferas metafísicas: o transcendental e o imanente; o inteligível e o sensível; a essência e a aparência; a crítica de Nietzsche não se consolida em nenhuma das duas instâncias, não pretende acionar uma

²¹⁵ Ibidem, p.103. *Apud.* VP, II, 550.

²¹⁶ Ibidem, p.104.

revalorização da esfera das aparências em detrimento das essências, com o intuito “inverter” o princípio valorativo que regulava a disposição da dualidade, não seria este em absoluto o sentido de uma “inversão crítica” na compreensão de Deleuze, mas sim localizar a genealogia no deslocamento da questão pelo viés do perspectivismo.

2.3.4. A crítica imanente

De acordo com a leitura de Deleuze, o objetivo de Kant na sua *Crítica da razão pura* teria sido a realização de uma ampla crítica que não precisasse se reportar à nenhum elemento externo à razão ela mesma. Prevenindo-se contra a imprecisão intelectual que, segundo seu diagnóstico, operava na maior parte dos tratados filosóficos precedentes, Kant defendia a necessidade da análise inicialmente *isolada* das condições de funcionamento interno da razão, uma vez que esta não poderia ser acusada pelos erros provindos do corpo, dos sentidos, das paixões, etc. É deste modo que, visando salvaguardar a análise da racionalidade da interação com o corpo físico, Kant pensava a necessidade de uma crítica da razão feita pela razão ela mesma, o que será denominado, na concepção deleuziana, de “crítica imanente”. De acordo com Kant, os princípios transcendentais do seu “Idealismo transcendental” não seriam nada menos que os princípios inerentes, internos à razão ela mesma e, portanto, aqueles que revelariam o condicionamento e as limitações às quais ela estaria sujeita e de acordo com as quais ela atuaria.

A questão é que, para Deleuze, Kant jamais consegue realizar a crítica imanente, isto é, a análise *isolada* das condições de funcionamento da razão, isto porque, segundo Deleuze, “a filosofia transcendental descobre condições que permanecem ainda exteriores ao condicionado. Os princípios transcendentais são princípios de condicionamento e não de gênese interna”²¹⁷. Ou seja: na tentativa de fazer uma teoria sobre as condições imanentes do funcionamento interno da razão, Kant teria feito antes uma teoria dos princípios de *condicionamento* da razão, cujos fundamentos lhe seriam absolutamente externos. Longe de tecer uma reflexão sobre a razão pura, o trabalho de Kant, segundo Deleuze, se torna particularmente marcante na modernidade justamente por “*interiorizar* os valores em curso” (moral, verdade, religião), algo que, nas palavras de Nietzsche, se poderia chamar de triunfo da “má

²¹⁷ Ibidem, p.105.

consciência”²¹⁸. Portanto, Deleuze dirá que o bom uso das faculdades em Kant coincide com a apropriação de valores estabelecidos²¹⁹.

Quando paramos de obedecer a Deus, ao Estado, a nossos pais, sobrevém a razão que nos persuade a sermos ainda dóceis porque ela nos diz: és tu que comandas. A razão representa nossas escravidões e nossas submissões como outras tantas superioridades que fazem de nós seres pensantes.²²⁰

Na filosofia kantiana, afirma Deleuze, a razão se faz ao mesmo tempo objeto e sujeito da crítica. A razão não apenas se volta à si mesma para se compreender como o objeto da crítica, mas torna-se, simultaneamente, a faculdade legisladora à qual todas as outras faculdades devem obedecer. Deleuze dirá que a aptidão legisladora da razão, incorporada na filosofia transcendental de Kant, transforma-se em um “sucesso teológico” à medida que abdica da necessidade de um imperativo externo (o estado, a igreja, etc.) atuando no papel de legislador ou regulador da consciência, de sorte que a função da negação passa a ser exercida no próprio plano do pensamento racional, quer dizer: a razão torna-se ao mesmo tempo o “pai” e o “fiel”, o sujeito e o objeto²²¹.

Ora, se o problema da dialética cristã²²² jaz justamente na interiorização do sofrimento como meio para a salvação da vida, no âmbito da filosofia kantiana a questão é como a interiorização dos valores estabelecidos (moral, verdade, religião), agora incorporados como parte da razão pura, servem para a salvação dos próprios valores metafísicos. Todo o arcabouço de valores herdados pela cultura dialético-cristã jaz agora interiorizado, sob a forma dos novos condicionamentos racionais, na

²¹⁸ Nietzsche definirá a origem da “má-consciência” do seguinte modo: “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização* do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma.” O que Nietzsche denomina por “alma” neste trecho faz referência ao mundo interior que precisou crescer para dentro do “bicho homem” então impossibilitado de impulsionar seus instintos violentos naturalmente para fora, como uma descarga imediata. O nascimento desta dimensão interiorizada é algo que, segundo a sua descrição marca, simultaneamente, o contexto de surgimento do “homem moderno”, nas suas palavras: “a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania (...) Deste modo começa e existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”.” NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.67.

²¹⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.106.

²²⁰ *Ibidem*, p.106.

²²¹ *Ibidem*, p.106.

²²² Lembramos o que significa, neste contexto, a dialética: ela é uma das variadas formas de filosofias da conciliação da metafísica com sua negação da vida (iniciada com Sócrates/Platão), dentre as quais se enumera a dialética cristã.

consciência do sujeito. De modo que, na filosofia kantiana, o sujeito racional passa a assegurar *a unidade do pessoal* nos dois mundos (sensível e supra-sensível), e se torna o eixo fundamental da atividade crítica:

O sonho de Kant: não é suprimir a distinção dos dois mundos, sensível e supra-sensível, mas sim assegurar a *unidade* do pessoal nos dois mundos. A mesma pessoa como legislador e súdito, como sujeito e objeto, como númeno e fenômeno, como padre e fiel.²²³

Kant não teria desejado suprimir a distinção entre mundos (signo registrado da metafísica desde Platão) tanto quanto garantir um novo tipo de unidade em seu lugar: aquela da inter-subjetividade, de uma universalidade à nível “intra-racional”.

Resumindo as principais distinções entre as concepções críticas de Nietzsche e Kant, isto é, entre genealogia e Idealismo transcendental, Deleuze dirá que “A instância crítica [para Nietzsche] não é o homem realizado, nem qualquer forma sublimada do homem, espírito, razão, consciência de si. Nem Deus, nem homem, pois entre homem e Deus não há ainda bastante diferença”²²⁴. Na concepção deleuziana, a instância crítica para Nietzsche é a vontade de potência, o que significa: o homem enquanto aquele que quer ser superado. Pensada sob esses contornos, a finalidade da crítica nietzschiana não se emprega de acordo com os valores estabelecidos, não se trata tampouco da fabricação de uma nova forma de pensar, mais adequada à um novo paradigma de verdade, não se trata de uma crítica qualquer à noção de verdade. À menos que uma crítica da noção de verdade implique em uma crítica do homem enquanto aquele que quer a verdade, a crítica ainda será, na concepção de Nietzsche e Deleuze, uma última forma de conciliação da metafísica com o *pathos* da reatividade. Portanto, não se trata de ocupar ou re-ocupar o lugar da antiga metafísica preenchendo-o repetidamente. Mas trata-se de um deslocamento, de uma inversão crítica, Deleuze dirá: trata-se de uma nova forma de sentir, de uma nova sensibilidade²²⁵: dupla superação de Deus e do homem.

²²³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010,, p.106.

²²⁴ *Ibidem*, p.107.

²²⁵ *Ibidem*, p.108.

2.3.5. Deus está morto: a dialética hegeliana na perspectiva do niilismo

Deus está morto, Deus tornou-se Homem, o Homem tornou-se Deus: diferentemente de seus predecessores, Nietzsche não acredita nessa morte. Não aposta nessa cruz. Isto é, não faz dessa morte um acontecimento que teria seu sentido em si. A morte de Deus tem tantos sentidos quantas são as forças capazes de se apoderarem de Cristo e fazê-lo morrer.²²⁶

O tema da morte de Deus aparece na obra de Nietzsche no parágrafo 125 de *A gaia ciência* sob o título de “O homem louco”²²⁷. Curiosamente, neste trecho, não será Nietzsche, o filósofo, quem anunciará a morte de Deus, mas aquele que dá nome ao parágrafo: o “homem louco”, sujeito cuja sanidade seria por consenso questionável, alguém cujo bom uso da razão está posto sob suspeita. Enunciada pela voz do próprio louco sempre podemos questionar se a morte de Deus é algo que se possa vislumbrar ou perceber fazendo um bom uso razão. Para Deleuze, Nietzsche é aquele que desconfia da morte de Deus, aquele que “não tem fé nos grandes acontecimentos ruidosos”²²⁸. Desconfiar da morte de Deus significa, em termos nietzschianos, desconfiar da convicção que crê nesta ausência sem rastros, no crime sem os vestígios. Para Nietzsche, se Deus está morto seu fantasma ainda paira sobre os homens²²⁹. O homem louco diz:

Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos.²³⁰

Para aqueles que ouvem e veem para além do homem, o acontecimento da morte de Deus ainda está porvir, encontra-se em estágio de fabricação. Se atentarmos para a apreensão deste mesmo fenômeno na esteira da filosofia hegeliana depararemos, contrariamente, com a convicção de que a antítese que ecoa na história da filosofia em diferentes pares opostos (“Homem-Deus”, “transcendência-

²²⁶ Ibidem, p.180. *Apud.* Z, II, “Des grands événements”.

²²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.138.

²²⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.180.

²²⁹ "Deus está morto: mas, considerando o estado em que se encontra a espécie humana, talvez ainda por um milênio existirão grutas em que se mostrará a sua sombra". NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.126.

²³⁰ NIETZSCHE, *Op. cit.*, p.138.

imanência”, “Mundo das Ideias-Mundo dos sensíveis”, etc.) termina sempre sendo superada pela síntese final capaz de fazer coincidir ambos os pólos da equação: a crença na transubstanciação total. Para Deleuze, nos termos da filosofia hegeliana, se Deus “morre”, é porque o homem tornou-se Deus, ou, ao contrário, porque Deus tornou-se humano (demasiado humano). Deleuze dirá: “A morte de Cristo interpretada por Hegel significa a oposição superada, a reconciliação do finito com o infinito, a unidade de Deus e do indivíduo”²³¹. Para Deleuze, esta morte nada mais é do que a superação da oposição primeira por meio da volta à aliança pré-originária. Na sua compreensão, a reconciliação final é mesmo a chave que possibilita a fabricação da oposição inicial. “A dialética nos anuncia a reconciliação do Homem com Deus. Mas o que é essa reconciliação senão a velha cumplicidade”²³². Enquanto a cumplicidade se torna o tema central da nova equação, a pergunta (genealógica) sobre *quem* são propriamente os termos pareados neste novo circuito dos complementares é deixada de lado em favor da aprovação de um consórcio prévio entre semelhantes.

Por outro lado, a convicção de Hegel sobre a morte Deus é sintomática. Deleuze insere a dialética hegeliana nesse longo aglomerado de pensamentos da dialética que ignoram a pergunta “*quem?*”, colocando em seu lugar diferentes conceitos abstratos que jamais poderão ultrapassar o domínio dos sintomas. “A dialética nem mesmo aflora a interpretação, ela nunca ultrapassa o domínio dos sintomas”²³³. Sem fazer a pergunta “*quem?*”, a dialética hegeliana pensa o desenvolvimento, ou a transformação, de um estado à outro (do universal ao singular, do infinito ao finito, do um ao sujeito), como um eterno retorno do mesmo, isto é, como o desaguar de permutações neutras, abstratas, incapazes de chegar à real agitação dos mecanismos diferenciais subterrâneos. Mesmo o tempo pensado por Hegel seria abstrato: a repetição, a volta ao mesmo, o ser que se confunde com o não ser. “Sabemos o que significam as famosas transformações hegelianas: elas não esquecem de conservar piedosamente. A transcendência permanece transcendente no seio do imanente”²³⁴. Segundo Deleuze, as transformações próprias ao movimento dialético em Hegel serviriam não à capacidade de mutação, mas à um princípio de conservação intrincado na própria contradição. Nesse sentido, o jogo de oposições, tão

²³¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.180.

²³² Ibidem, p.183.

²³³ Ibidem, p.181.

²³⁴ Ibidem, p.185.

caro à filosofia dialética, encontra-se essencialmente destituído da pretensão de dar conta das diferenças constitutivas, das rachaduras cardinais, para tornar-se torvelinho de oposições abstratas, aparentes: o sintoma sem a interpretação.

[a dialética] não concebe nada mais profundo do que uma permutação abstrata na qual o sujeito se torna predicado e o predicado, sujeito. Mas aquele que é sujeito e aquilo que é o predicado não mudaram, permanecem no fim tão pouco determinados quanto no início, tão pouco interpretados quanto possível.²³⁵

Para Deleuze, a dialética não poderá exercer um olhar crítico sobre a realidade porque se contenta com as oposições abstratas, com os termos complementares de uma síntese espontânea: “toda a dialética opera e se move no elemento da *ficção*. Como suas soluções não seriam fictícias se seus próprios problemas são fictícios?”²³⁶. A ficção a qual Deleuze se refere diz respeito tanto à consideração abstrata dos fenômenos (fazer da aparência a lei constitutiva de todas as coisas), quanto ao niilismo que, todavia, está expresso na ficção:

A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida. A vida inteira torna-se então irreal, é representada como aparência, assume em seu conjunto um valor de nada. A ideia de um outro mundo, de um mundo supra-sensível com todas as suas formas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), a ideia de valores superiores à vida não é um exemplo entre outros, mas o elemento constitutivo de qualquer ficção.²³⁷

Na perspectiva de Deleuze torna-se claro, nesse estágio, que a interpretação de Hegel sobre o acontecimento da morte de Deus evidencia, sobretudo, como a dialética chega ao ápice de sua expressão (na modernidade), com o triunfo de sua vocação para o niilismo. Se, para Nietzsche, o acontecimento da morte de Deus não é uma ficção dialética, é evidente, por outro lado, que nós ainda esperamos a fabricação das forças capazes de interpretar a dimensão deste acontecimento, *para além da ficção dialética*. Em todo caso, ao anunciar a morte de Deus, o homem louco aponta para os

²³⁵ Ibidem, p.181.

²³⁶ Ibidem, p.182

²³⁷ Ibidem, p.169.

assassinos: foram os homens que o mataram. Quem é esse homem-assassino? Quem é esse Deus?

Ao que nos parece, Deleuze chama a atenção para a interpretação hegeliana porque aí transparece de maneira exemplar *quem* é este que Nietzsche denomina “o homem moderno”. Em última instância, se Deus ainda figura como “ser supremo”, isto é, como instância superior, esfera transcendente da realidade, Deus ainda é o representante e, portanto, a represa de conservação dos antigos valores metafísicos. Independente da troca de papéis, se um “Deus-homem” ainda serve como meio para a depreciação da vida, este Deus ainda não morreu, este Deus ainda é “predicado do niilismo”. Seu lugar está vago para a conservação dos “novos” valores:

O Homem-Deus, o homem moral, o homem verídico, o homem social. São esses os valores novos que nos são propostos em lugar dos valores superiores, são esses os personagens novos que nos são propostos em lugar de Deus.²³⁸

Entretanto, a afinidade entre homem e Deus vai mais longe: não se trata apenas, na compreensão de Deleuze, de uma reconciliação do homem com a supremacia associada ao divino, mas de uma reconciliação de Deus com o tipo do homem reativo, com o tipo escravo, sujeito de vida fraca e depreciada. Portanto, a velha cumplicidade entre os dois pólos à qual Deleuze faz menção²³⁹, é sobretudo aquela que se dá entre a vontade de nada (depreciação da vida pelos valores superiores: niilismo) e a vida reativa (depreciação da existência pela vontade de negação)²⁴⁰. “São as forças reativas que se exprimem na oposição, é a vontade de nada que se exprime no trabalho do negativo”²⁴¹. Para Deleuze, embora a dialética moderna se oriente pela crença na morte de Deus, simbolizada na consciência do ateísmo, a verdadeira crença no Deus cristão ainda permanece engendrada no movimento dialético da negação.

Deus foi assassinado pelos homens, mas o crime não foi considerado a-moral. O assassino tornou-se herói, o assassinado será lembrado para sempre, eternamente glorificado. O “homem moderno” e sua predisposição para o ateísmo são, para Nietzsche e Deleuze, as duas faces da mesma moeda: a morte de Deus, tal qual

²³⁸ Ibidem, p.174.

²³⁹ Ibidem, p.183.

²⁴⁰ Ibidem, p.183.

²⁴¹ Ibidem, p.183.

interpretada pela dialética hegeliana, ainda é suficientemente cristã, suficientemente incapaz de criar novos valores, ou novas maneiras de pensar e sentir²⁴².

O ressentimento torna-se ateu, mas esse ateísmo é ainda ressentimento, sempre ressentimento, sempre má consciência. O assassino de Deus é o homem reativo [...] *O último dos homens* é o descendente do assassino de Deus²⁴³.

Mas a história do último dos homens não começa com o homem moderno e tampouco terminará com ele. Para Deleuze, a interpretação de Hegel acerca da morte de Deus é capaz de indicar, não só como a dialética chega ao ápice de sua expressão na modernidade com o triunfo do niilismo reativo, mas também como a história do homem ocidental tem sido escrita, camada por camada, em excêntrica sintonia com um niilismo estrutural. Na crítica genealógica, levantada pelo autor sob a inspiração da filosofia nietzschiana, há três pontos centrais que apuram o teor da crítica à filosofia dialética e ao homem reativo, para além de uma circunscrição temporal ou de uma demarcação restrita à um período histórico, são eles: inicialmente, o fato de que o niilismo, para Nietzsche, não é um evento na história, mas o próprio motor da história do homem ocidental. “Os valores podem mudar [...] O que não muda nem desaparece é a perspectiva niilista que preside esta história do início ao fim e da qual derivam todos esses valores”²⁴⁴. Em segundo lugar, o fato de que, para Deleuze, a história da filosofia dialética, enquanto história do tipo escravo, da ideologia do ressentimento, da conservação dos antigos valores, da ideologia da decadência e da depreciação da vida, se confunde com a própria história do niilismo; a tal ponto que, para Deleuze, a história do niilismo se traduz na própria história dos avatares da dialética: socratismo, judaísmo, cristianismo, ateísmo, socialismo etc.:

A dialética gosta da história e a controla, mas ela própria tem uma história da qual sofre e a qual não controla. O sentido da história e da dialética reunidas não é a realização da razão, da liberdade, nem do homem enquanto espécie, mas o niilismo, nada além do niilismo.²⁴⁵

Mas Nietzsche não se detém na caracterização da história da dialética pelo niilismo, para ele a tarefa crítica precisaria alcançar um aspecto ainda mais obscuro da

²⁴² Ibidem, p.183.

²⁴³ Ibidem, p.173.

²⁴⁴ Ibidem, p.174.

²⁴⁵ Ibidem, p.186.

história da dialética. Deleuze dirá que a história do homem moderno é contada por Nietzsche como a história do último dos homens: aquele que tem a convicção de que Deus está morto, aquele que crê no progresso, na adaptação e conservação do homem, na sua evolução criadora e em todos valores niilistas:

De Deus ao assassino de Deus, do assassino de Deus ao último dos homens. Mas esse resultado é o saber do adivinho. Antes de chegar lá, quantos avatares, quantas variações sobre o tema niilista. Por muito tempo a vida reativa se esforça por secretar seus próprios valores, o homem reativo toma o lugar de Deus: a adaptação, evolução, o progresso, a felicidade para todos, o bem da comunidade²⁴⁶.

Prolongando sua crítica do homem moderno ao último dos homens, Nietzsche formula a ideia positiva de um “além do homem”, de um pensamento que possa pensar para além do antropomorfismo que se dissipa de maneira penetrante sobre a cultura ocidental e que encontra-se sumamente representado na síntese, na reconciliação, deste homem civilizado com os predicados divinos, com as qualidades transcendentais. A crítica de Nietzsche ao homem moderno vai de encontro à pretensão do “eu”, à pretensão deste homem moderno que se acredita fundador da própria realidade, arquiteto de paisagens humanas. Deleuze dirá: “este homem incapaz de criar outras perspectivas para além do humano”²⁴⁷. Este homem precisa ser superado, dirá Nietzsche, é preciso superar a pulsão de conservação, de repetição, de re-apropriação, é preciso inventar novas formas de pensar, novas formas de sentir, novas formas de avaliar. Em terceiro lugar, por fim, é preciso compreender que, na perspectiva deleuziana, todas as tarefas críticas de Nietzsche, passando pelo cristianismo, pelo niilismo, pelas teorias da história e mesmo pela dialética, se fundam e se formam em consonância com o que Deleuze chama de “teoria do homem superior”: o objeto fundamental da crítica nietzschiana. Segundo Deleuze, o que permite que Nietzsche exercite a dupla crítica como crítica dos valores metafísicos – e de seu prolongamento na modernidade – e criação de novos valores, chega ao seu mais alto grau com a afirmação de que o conjunto dos ideais “humanos, demasiado humanos” precisam ser excedidos por um pensamento que supere o humano. Para Deleuze, esta superação, que configura o gesto afirmativo por excelência, consiste

²⁴⁶ Ibidem, p.173-174.

²⁴⁷ Ibidem, p. 187.

também na unidade da crítica capaz de abarcar a contestação de todas as feições da dialética: ressentimento, niilismo, reatividade, etc.:

Do ponto de vista dessa tarefa positiva, todas as intenções críticas de Nietzsche encontram sua unidade. O amálgama, procedimento caro aos hegelianos, é voltado contra os próprios hegelianos. Uma mesma polêmica, Nietzsche engloba o cristianismo, o humanismo, o egoísmo, o socialismo, o niilismo, as teorias da história e da cultura, a dialética em pessoa. O combate a tudo isso forma a teoria do *homem superior*: objeto da crítica nietzschiana²⁴⁸.

Portanto, se a teoria do homem superior é, para Deleuze, o cerne da crítica nietzschiana, o que significa, nesse contexto, uma “superação do humano”? A resposta se desenvolve em duas vertentes: (1) Primeiramente, a proposição nietzschiana de uma superação do humano concerne diretamente a crítica à centralidade da perspectiva humana na avaliação dos acontecimentos e, nesse sentido, a teoria das forças em Nietzsche teria a pretensão de desestabilizar esta concepção demasiado antropomórfica, ou, em outras palavras, humanista. (2) Em consequência, uma superação do humano significa, no âmbito da filosofia nietzschiana, problematizar o sentido do humano ligando-o à racionalidade dialética, tendo em vista que o valor atribuído à vida, pelo viés da perspectiva dialética, é sempre negativo. É neste sentido que, para Deleuze, “uma nova maneira de pensar” significa, primeiramente, uma maneira “não-humanista”, isto é, um afastamento da dialética enquanto modo de ser que pressupõe a centralidade do “humano”, mas também, e sobretudo, uma superação da negação: “um pensamento afirmativo, um pensamento que afirma a vida e a vontade da vida, um pensamento que expulsa enfim todo o negativo”²⁴⁹.

²⁴⁸ Ibidem, p.188.

²⁴⁹ Ibidem, p.41.

3. Foucault, Deleuze e uma “genealogia do acontecimento”

Converter o platonismo (um trabalho sério) é fazê-lo inclinar-se com mais piedade para o real, para o mundo e para o tempo. Subverter o platonismo é tomá-lo do alto (distância vertical da ironia) e apreendê-lo novamente em sua origem. Perverter o platonismo é espreitá-lo até em seu mínimo detalhe, é descer (conforme a gravitação característica do humor) até esse cabelo, até essa sujeira debaixo da unha que não merecem de forma alguma a honra de uma ideia; é descobrir através disso o descentramento que ele operou para se recentrar em torno do Modelo, do Idêntico e do Mesmo; é se descentrar em relação a ele para fazer agir (como em qualquer perversão) as superfícies próximas.²⁵⁰

O problema que nos guiará neste capítulo será dividido em três partes complementares. (1) Recapitular como a noção de acontecimento aparece nas análises de Foucault, trabalhadas no primeiro capítulo deste trabalho, interligada à realização de uma genealogia que se opõe à análise histórica amparada por princípios metafísicos de inspiração platônica; (2) compreender como a crítica do platonismo em seu sentido estrutural, empreendida por Deleuze, tem em vista a crítica genealógica voltada para noção de “acontecimento”; (3) explicitar uma conexão entre as genealogias de Foucault e Deleuze, apontando como, para Foucault, o uso da noção de acontecimento em Deleuze, mais precisamente em *Lógica do sentido*, se associa diretamente à uma postura anti-platonista não convencional. Nesse sentido, trata-se de evidenciar como Foucault e Deleuze ampliam os horizontes de uma crítica ao platonismo ao apostarem, com abordagens similares, em uma “genealogia do acontecimento”²⁵¹.

²⁵⁰ FOUCAULT, Michel. “*Theatrum Philosophicum*”. In: MOTTA, Manuel da (Org.). *Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p.242-243.

²⁵¹ Embora a expressão “genealogia do acontecimento” não exista literalmente no vocabulário de Foucault ou Deleuze, procuraremos indicar neste último capítulo as articulações que nos permitem utilizá-la como uma caracterização possível e pertinente das genealogias traçadas pelos autores franceses uma vez que ambos buscam se apropriar da noção de acontecimento afim de ampliar o escopo de compreensão da genealogia.

3.1. Foucault: o corpo como superfície de inscrição dos acontecimentos

No primeiro capítulo deste trabalho, focamos na relação crítica entre genealogia e história segundo as reflexões desenvolvidas por Foucault sobre a vertente histórico-crítica do pensamento de Nietzsche. Nos pautamos, para dar sequência às análises pretendidas, nos textos: a *Genealogia da moral* e *II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*, de autoria de Nietzsche, e *Nietzsche, a genealogia e a história*, de autoria de Foucault. Sustentamos, com Foucault, que a crítica de Nietzsche ao conceito de história formulado pelos historiadores nesta conjuntura se fundamenta em dois elementos: em primeiro lugar, na demonstração da inconsistência filosófica de todo projeto teleológico sustentado por um ponto de vista idealista; e paralelamente, na demonstração da incoerência de toda historiografia que se ampara no pressuposto tácito do objetivismo.

A crítica de Nietzsche à historiografia tradicional, tal como Foucault a entende, questiona precisamente o caráter “a-histórico” do pensamento dos historiadores modernos²⁵², produto de suas reivindicações de objetividade e causalidade em nome de uma suposta legitimidade epistêmica do conhecimento histórico. No entanto, se o ponto de partida da teoria do conhecimento moderna é a “pressuposição de que, no fundo das coisas, tudo se passa de tal modo *moralmente*”²⁵³, Foucault também ressalta que a crítica de Nietzsche aos historiadores modernos sempre apontará para o *elemento moral*²⁵⁴ constantemente dissimulado no projeto de revelação daquela verdade primeira que se supõe inerente aos fatos históricos. O pressuposto de que o conhecimento deva ser “sem consideração da questão do útil e do prejudicial”²⁵⁵, isto é, a convicção de que a investigação histórica

²⁵² No início de sua *Genealogia da moral* Nietzsche faz menção a obra de Paul Reé: “*A origem das impressões morais*”, no intuito de descartar a interpretação genealógica aí desenvolvida, observando que em suas análises parte-se de um “modo de valorar altruísta”, que conformaria o tipo de perspectiva que se auto-intitula “desinteressada”, que na sequência se tornará o alvo primeiro da crítica genealógica. Mas não apenas Reé é criticado: de maneira equivalente, Nietzsche também desclassifica todos os “genealogistas da moral ingleses”. Ver: NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*, p.09.

²⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p.256. (Grifo nosso).

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 218.

²⁵⁵ *Ibidem*, p.273.

deva estar sobretudo amparada pela neutralidade das análises factuais, ou pela idealidade de um “princípio de determinação” original, consiste, portanto, e segundo Nietzsche, no grande equívoco dos historiadores modernos. Assim, nas análises de Foucault, o projeto genealógico nietzschiano constitui a crítica radical ao que será denominado pelo autor francês de “história dos historiadores”, projeto que rompe com a compreensão de que a investigação da origem tem por princípio a revelação de uma verdade originária: objetivamente dada, imutável e a-temporal. A noção de origem (*Ursprung*) que será continuamente contestada por Foucault na interlocução com os textos de Nietzsche será, portanto, aquela que a localiza fora do sentido histórico e que, deste modo, a estabelece como verdade metafísica, ou fundamento moral, no centro da reflexão historiográfica.

Com base na interpretação de Foucault, entendemos que as noções de proveniência (*Herkunft*²⁵⁶) e emergência (*Entstehung*²⁵⁷) são pensadas pelo autor a partir do seu sentido genealógico em oposição à pesquisa de origem (*Ursprung*²⁵⁸) que mostra-se, para Foucault, conduzida pelos princípios da antiga filosofia metafísica de inspiração platônica. Nesse contexto, reconhecemos que uma parte significativa da reflexão de Foucault associava os pressupostos inseridos na historiografia tradicional à uma influência radical do platonismo, considerado pelo autor, em seu aspecto essencialmente moral.

Acerca desta consideração central na interpretação foucaultiana da genealogia de Nietzsche, Foucault propõe, na etapa final de seu texto, a destruição de todas as modalidades platônicas da história, as quais teriam como finalidade última a legitimação das identidades, a construção de idealidades e a revelação de uma verdade histórica atemporal²⁵⁹. Neste estágio tornou-se claro que, para Foucault, uma crítica da “pesquisa de origem (*Ursprung*)” implicava diretamente uma crítica do platonismo.

No entanto, seria preciso ir mais longe nas reflexões de Foucault e lembrar que o cerne deste alinhamento crítico entre a influência do platonismo e a “pesquisa de origem (*Ursprung*)” prevê, antes e sobretudo, a ruptura com uma concepção

²⁵⁶ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história, parte II”. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012, p.61.

²⁵⁷ *Ibidem*, p.65.

²⁵⁸ *Ibidem*, p.48.

²⁵⁹ “Essa história dos historiadores constrói para si um ponto de apoio fora do tempo; ela pretende tudo julgar de acordo com uma objetividade apocalíptica; isso porque ela supôs uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica à si mesma.” *Op. cit.*, p.71.

metafísica acerca do tempo histórico, a qual Foucault irá se contrapor formulando a noção positiva de *acontecimento* (“*événement*”). Assim, tendo em vista as elucidações propostas pelo autor acerca da genealogia nietzschiana e de sua crítica à história tradicional, procuramos identificar na parte inicial deste trabalho as primeiras suposições que permitiram ao autor pensar a *genealogia de Nietzsche atrelada à uma investigação do tempo histórico pensado como acontecimento*.

Nesta reflexão foucautiana, o tema do acontecimento expõe as nuances afirmativas de um pensamento crítico sobre a história, de uma genealogia que se contrapõe diretamente à “pesquisa de origem (*Ursprung*)”, pensada como perspectiva a-histórica ou meta-histórica. Portanto, se cabe à Foucault pensar a genealogia de Nietzsche em oposição ao viés platônico e moralizante de uma “história transcendente” ou dos historiadores, isto certamente não poderá realizar-se sem que Foucault venha a problematizar o tempo histórico pensado teleologicamente na chave de uma perspectiva metafísica. Para Foucault, é evidente que o problema da historiografia moderna se constrói em torno da demanda por uma idealidade da origem, gênese transcendente que exige um ponto de vista imune às torções interpretativas, uma perspectiva externa aos próprios acontecimentos históricos: grade intelectual capaz de organizar, alinhar, articular, a totalidade do devir em uma continuidade ideal.

Diríamos, por fim, que Foucault contrapõe uma origem mundana, pensada pela genealogia, à uma origem ideal, transcendente, pensada na esteira da filosofia platônica, e, para tanto, reconhece que na investigação guiada pela genealogia nietzschiana o corpo deve ser compreendido como superfície de inscrição dos acontecimentos²⁶⁰. Na sua concepção, se a genealogia pretende encontrar na origem não uma verdade ideal unificada “*a priori*”, mas as discordâncias do embate entre forças intrínsecas à fabricação da origem (*Entstehung*)²⁶¹, o corpo será, para Foucault, o lugar onde estes conflitos se realizam e se organizam fora dos alicerces de uma idealidade supra-sensível. Pensar o corpo como superfície de inscrição dos acontecimentos, e pensar um tempo histórico a partir do acidente ou dos desvios da origem, é, na reflexão foucautiana, pensar a história a partir de uma “relação de forças” imanente.

²⁶⁰ Ibidem, p.65.

²⁶¹ “A emergência (*Entstehung*) sempre se produz em determinado estado de forças. A análise da *Entstehung* deve mostrar seu jogo, o modo pelo qual elas lutam umas com as outras” *Op. cit.*, p.66.

Portanto, para Foucault, pensar uma genealogia do acontecimento significa pensar o tempo histórico por meio da superfície do corpo como manifestação das heterogeneidades históricas: proliferação dos acontecimentos, proximidade com as singularidades dispersas, externalidade do acidente²⁶².

3.2. Deleuze e as genealogias da diferença

Dando sequência à reflexão proposta por este trabalho, nos voltamos, em um segundo momento, para as análises de Deleuze, cujo interesse seria estabelecer inicialmente uma correlação entre três ideias fundamentais presentes na filosofia nietzschiana, são elas: o conceito de genealogia, a ideia de uma “inversão crítica”, e a introdução das noções de sentido e valor em filosofia. Com vistas ao longo processo de contestação dos valores metafísicos ainda pressupostos no leque das chamadas filosofias dialéticas, mas também procurando pensar a genealogia na grade de inteligibilidade de um “jogo de forças” (ativa e reativa), Deleuze afirmará que a genealogia é a *diferença na origem*.

O pensamento da diferença é uma chave de apreensão bastante presente na filosofia de Deleuze. Na sua leitura da genealogia nietzschiana podemos supor que o mais importante para Deleuze sejam as consequências de uma genealogia que pensa e realiza a diferença empiricamente²⁶³. Para Deleuze, pensar a diferença significa pensar o surgimento dos valores como fruto e desenvolvimento de um embate; significa pensar o sentido de algo na sua relação com as forças que o apropriam, um sentido *entre* forças, sentido duplo, paradoxal, plural, indo nos dois lados ao mesmo tempo: uma verdadeira “constelação dos sentidos”. Tendo em vista estas consequências, a diferença não é um dado puramente ontológico de compreensão da realidade, mas é a realização empírica de uma certa ontologia da imanência. Uma diferença que só pode existir porque está sendo fabricada constantemente por diferentes genealogias. De certo modo poderíamos supor a existência de uma dupla

²⁶² Ibidem, p.63. *Apud*. Friedrich Nietzsche, Genealogia da moral, III, 17.

²⁶³ “É este o segredo do empirismo. De modo algum é o empirismo uma reação contra os conceitos, nem um simples apelo à experiência vivida. Ao contrário, ele empreende a mais louca criação de conceitos, uma criação jamais vista e maior que todas aquelas de que se ouviu falar. O empirismo é o misticismo do conceito e seu matematismo. Mas, precisamente, ele trata o conceito como o objeto de um encontro, como um aqui-agora [...] Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, para além dos “predicados antropológicos”. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981, p.03.

implicação na concepção genealógica de Deleuze: se por um lado a realização das diferenças produz diferentes genealogias, por outro lado, são as genealogias que produzem as diferenças empiricamente.

Deste modo, pensar a diferença aparece nas análises de Deleuze não só discursivamente, quer dizer, nos contornos de uma fabricação teórica, mas empiricamente na realização de uma genealogia diferencial. Na sequência inicial de seu texto, após ter exposto em linhas gerais o sentido da genealogia nietzschiana, Deleuze realiza uma espécie de genealogia do pensamento da dialética com base nos recortes pré-anunciados pela filosofia nietzschiana. Nesse sentido, Deleuze não apenas formula teoricamente as implicações de um procedimento genealógico, mas realiza a genealogia enquanto movimento crítico inseparável da filosofia. Este tipo de atravessamento entre registros tradicionalmente distintos, nos quais se borra gradativamente os limites entre filosofia, história e genealogia, descreve o caráter da abordagem que Deleuze pretende reivindicar e nomear como “filosofia do sentido e dos valores”²⁶⁴. A crítica genealógica, tal qual compreendida por Deleuze, procura inverter o sentido tradicional atribuído à origem: não mais um princípio de semelhança, uma origem fundamental e determinante, mas uma origem fabricada, princípios produzidos, um jogo de forças²⁶⁵.

Embora Deleuze procure abordar a crítica de Nietzsche à tradição metafísica suspeitando da “ausência” de uma filosofia dos valores, e denunciando o contrato da filosofia tradicional com uma espécie de *indiferença valorativa* no que concerne a investigação filosófica na abordagem da origem, seu texto dá margem para que possamos avistar ainda outras implicações e consequências de uma genealogia diferencial.

Sem dúvida, a questão mais premente para este trabalho, no que consta a leitura de Deleuze sobre a genealogia, foi pensar o significado (e as implicações) de uma “inversão crítica” proposta pelo autor nos contornos da genealogia nietzschiana. Em linhas gerais, a inversão crítica pensada por Deleuze sob a inspiração da filosofia nietzschiana caracteriza uma ruptura entre o modelo tradicional de crítica, inspirado nos moldes da antiga filosofia socrática (encarnado no *corpus* das filosofias dialéticas na modernidade), e a filosofia de crítica genealógica de Nietzsche. As implicações desta oposição foram caracterizadas no segundo capítulo deste trabalho visando

²⁶⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p.01.

²⁶⁵ Ibidem, p.45.

demonstrar, por fim, que uma distinção entre ambos os procedimentos críticos recai na consideração do perspectivismo como concepção filosófica que se opõe às tradicionais “reconciliações” críticas que marcam as filosofias dialéticas de inspiração metafísica.

Pensada por este viés, a problemática de uma “inversão crítica”, em Deleuze, consiste em evidenciar uma aliança gradativamente apurada entre as diferentes filosofias da metafísica e o *pathos* da reatividade, da idealidade, da especulação teórica, nas quais a crítica se propaga na inércia – incapaz de produzir novos valores ela apenas se adequa aos novos condicionamentos exigidos pela “metafísica da vez” na atualidade, perpetuando antigos valores e dando passagem à “velha cumplicidade”²⁶⁶. Focando no cerne da crítica deleuziana, podemos dizer que “inverter a crítica” consiste também em compreender com rigor o que significa a dialética: ela significa, para Deleuze, as variadas formas de filosofias da conciliação da metafísica com a sua negação da vida (iniciada com Sócrates/Platão). Neste sentido, diríamos que o platonismo, ou socratismo, referido por Deleuze, encontram-se ambos no escopo desta filosofia dialética que opera a crítica por meio da negação. Assim, partindo das articulações presentes em *Nietzsche et la philosophie*, elaboramos uma abordagem disto que foi denominado, por Deleuze, de “inversão crítica”, tendo em vista a *dupla* função da crítica de inspiração nietzschiana, que, segundo pontuamos inicialmente, visa problematizar tanto os princípios metafísicos incorporados pela filosofia desde Platão, quanto questionar o movimento dialético presente nas filosofias surgidas na modernidade. Mas um outro tipo de entendimento veio à tona quando reunimos as reflexões de Foucault e Deleuze.

3.3. Acontecimento e inversão do platonismo

Com a intensão de apurar cada vez mais o diálogo entre as concepções genealógicas de Deleuze e Foucault, que convergem ao expressarem inevitavelmente uma crítica à filosofia platônica²⁶⁷, observamos ser possível pensar a apropriação da genealogia por ambos os autores como o resultado de um “anti-platonismo

²⁶⁶ Ibidem, p.183.

²⁶⁷ Uma vez que a menção ao platonismo em *Nietzsche et la philosophie*, não ocorre diretamente, mas por meio de uma crítica generalizada às diferentes manifestações da filosofia dialética e de sua conciliação com o *pathos* da negação, torna-se necessário irmos à outros textos de Deleuze em que a crítica ao platonismo aparece diretamente.

generalizado”²⁶⁸ – ou, como diria Foucault, como filosofias do tipo “anti-platoniáceas”²⁶⁹.

Talvez uma saída para pensarmos a genealogia definitivamente fora dos alicerces de sua oposição à historiografia moderna, ou, ao platonismo etc., seja reconhecer a presença da crítica genealógica não como questão puramente temática, mas parte estruturante das filosofias de Deleuze e Foucault. Esforçando-nos nesse caminho, surge aqui uma outra forma de abordar a confrontação explícita das genealogias de Foucault e Deleuze com a problemática das oposições. Deixemo-nos ouvir na expressão “inversão crítica” o eco de uma denominação similar, a qual Deleuze utiliza para denominar um outro texto cujo questionamento parte de pressupostos semelhantes àqueles empregados na contestação dos dualismos platônicos, a saber: “Inversão do platonismo”²⁷⁰. A coincidência entre os termos parece não ser meramente casual, já que a “inversão”, neste segundo caso, também é acionada por Deleuze visando os contrastes desenhados pela filosofia nietzschiana.

Em “Inversão do platonismo”, Deleuze procurará reposicionar a crítica à ontologia platônica pensando a existência de uma segunda dualidade, subterrânea, latente, que se precipita fantasmagoricamente na dualidade platônica tradicional do modelo e da cópia. Trata-se especificamente de pensar o platonismo, considerado um dos alvos centrais da crítica de Nietzsche, não mais a partir da dicotomia essência/aparência, mas de reposicionar a crítica à filosofia platônica na problemática de uma distinção fundamental entre “as boas cópias e os simulacros”²⁷¹. Identificamos que, neste contexto, a noção de verdade (referida por Deleuze) traduz muito mais *o lugar e o critério da semelhança* na seleção das boas cópias e, conseqüentemente, o

²⁶⁸ No prólogo de “Diferença em repetição” Deleuze se refere à um “anti-helianismo generalizado” no intuito de caracterizar de modo geral os traços fundamentais de seu próprio projeto filosófico: “Todos estes sinais podem ser atribuídos a um anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico.” DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981, p.01.

²⁶⁹ “Derrubar o platonismo: qual filosofia ainda não o tentou? E se, no limite, se definisse como filosofia qualquer empreitada, seja ela qual for, para subverter o platonismo? [...] Todas as filosofias, espécies do gênero “antiplatoniáceas”?” FOUCAULT, Michel. “*Theatrum Philosophicum*”. In: MOTTA, Manuel da (Org.). *Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p.241.

²⁷⁰ DELEUZE, Gilles. “Inversão do platonismo”. In: *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

²⁷¹ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015, p.262.

afastamento dos simulacros, do que um mecanismo de diferenciação entre o sensível e o inteligível, cuja contestação efetiva não acarretaria ainda, segundo Deleuze, uma crítica radical do platonismo e, por consequência, das “filosofias da representação”.

Deleuze observa que a leitura de que a crítica de Nietzsche ao platonismo incide especificamente sobre a oposição “essência *versus* aparência” seria uma leitura imprecisa: “a dupla recusa das essências e das aparências remonta a Hegel e, melhor ainda, a Kant. É duvidoso que Nietzsche pretenda dizer a mesma coisa.”²⁷². Na sua concepção, entender a “subversão do platonismo” como uma espécie de reivindicação de legitimidade para a esfera das aparências em detrimento da esfera das essências, reposicionando os elementos na hierarquia formal do modelo platônico mas mantendo-os ainda na dualidade manifesta organizada por Platão, seria ainda “operar no mundo da representação”²⁷³. Deleuze reconhece a dualidade platônica dos inteligíveis e dos sensíveis, da Ideia e da matéria, mas não seria esta em absoluto a dualidade “mais profunda, mais secreta”, a “dualidade subterrânea”²⁷⁴ do platonismo. Tal como Deleuze a compreende, a verdadeira oposição que Nietzsche ataca seria outra: não a distinção do Modelo e da Cópia, mas a das *cópias e dos simulacros*²⁷⁵. Tendo como ponto de partida esta “inversão”, a crítica de Nietzsche não teria como enfoque principal questionar uma suposta deslegitimação das aparências em oposição às essências, mas problematizar a *exclusão do simulacro* na seleção das boas cópias. Portanto, se “o projeto platônico só aparece verdadeiramente quando nos reportamos ao método da divisão”²⁷⁶, “subverter” o platonismo não significa quebrar o dualismo da “essência *versus* aparência”, restituindo à aparência o “valor essencial” dela subtraído. Mas significa, segundo Deleuze, entender que a intensão mais profunda do platonismo não seria exatamente construir uma ontologia geral dos seres em um sistema de seleção, ou produzir a determinação das espécies de um gênero²⁷⁷, mas estabelecer um conceito de “originalidade” capaz de excluir todo simulacro. Ao entender o platonismo a partir da “vontade de distinção” entre a boa cópia e o simulacro, e não segundo a dualidade manifesta entre Ideia e Imagem, se entrevê também como Deleuze traça o caminho de Nietzsche para a sua “inversão”.

²⁷² Ibidem, p.259.

²⁷³ Ibidem, p.267.

²⁷⁴ Ibidem, p.02.

²⁷⁵ Ibidem, p.262.

²⁷⁶ Ibidem, p.259.

²⁷⁷ Ibidem, p.260.

Assim, embora o apontamento da distinção “clandestina” (cópia *versus* simulacro) seja o ponto de partida para a inversão proposta por Deleuze, a dualidade subterrânea do platonismo não aparece em sua obra apenas como subversão da ontologia platônica. Ela aparecerá também, e sobretudo, como uma “nova maneira de pensar”, como uma filosofia do paradoxo que desloca o uso da linguagem (tradicionalmente definida como ferramenta para a tradução de Ideias) e a faz criadora de irrealidades capazes de exprimir a dimensão do “acontecimento puro”.

Em outro texto de *Lógica do sentido*, chamado: “Primeira série de paradoxos: Do puro Devir”, o primeiro de uma série de 34 paradoxos que compõem a totalidade do livro, os “acontecimentos puros” são evocados por Deleuze na proposição de uma genealogia não convencional do platonismo, que teria sido esquecida, ou, suprimida, da ontologia platônica tradicional. Como bem ressalta Foucault, Deleuze “não se dirige (...) para o grande Recalcado da filosofia ocidental: ele sublinha, de passagem, as omissões. Assinala (...) as pequenas coisas não tão importantes que são negligenciadas pelo discurso filosófico”²⁷⁸. Portanto, nesta primeira série de paradoxos, Deleuze pretende demonstrar não apenas a existência de uma distinção para além da distinção entre o Modelo e a cópia, mas sobretudo que esta outra distinção já estava prevista na filosofia platônica.

Os chamados “acontecimentos puros”, assim nomeados pelo autor, denominam, nesse contexto, esta categoria de coisas “muito especiais”²⁷⁹ que se referem à dimensão do “puro devir” e que se opõem não só às cópias e ao Modelo, mas à dimensão “Ideal” que abarca ambos. Vejamos, nas palavras de Deleuze, como se caracteriza esta distinção:

Platão convidava-nos a distinguir duas dimensões: 1) a das coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas, (...) sempre freadas assim como repousos, estabelecimentos de presentes, designação de sujeitos (...); 2) e, ainda, um puro devir sem medida, verdadeiro devir-louco que não se detém nunca, nos sentidos ao mesmo tempo, sempre furtando-se ao presente, fazendo coincidir o futuro e o passado, o mais e o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma matéria indócil²⁸⁰

²⁷⁸ FOUCAULT, Michel. “*Theatrum Philosophicum*”. In: MOTTA, Manuel da (Org.). *Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p.245.

²⁷⁹ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015, p.01.

²⁸⁰ *Ibidem*, p.01-02.

Nesta passagem, a distinção entre as duas dimensões citadas se faz em referência à duas classes de coisas e o tempo em que subsistem: uma dimensão de coisas que se limitam nos contornos do presente, que se fabricam enquanto designação de sujeitos sempre atuais; e uma segunda dimensão de coisas que se furtam ao presente, que sendo “puro devir” não podem constituir uma identidade fixa. Distinguem-se, aqui, duas dimensões atuantes na realidade, uma furtando-se ao presente e a outra limitando-se à ele.

Mas a distinção platônica à qual Deleuze descreve não se limita a uma distinção das coisas segundo a temporalidade, ela diz respeito também a uma diferenciação ontológica entre “o que recebe a ação da Ideia e o que se subtrai à esta ação”²⁸¹. Diríamos: por debaixo destas coisas que existem como sujeitos, passíveis de serem medidas, determinadas, qualificadas e quantificadas, existiria esta outra dimensão de coisas que atuam como verbo puro, movimento louco sem possibilidade de parada²⁸², coisas que (re)existem sem a condição de serem representadas. Por manterem uma relação particular com o *tempo*, essas coisas, denominadas por Deleuze como “acontecimentos puros” ou simulacros, sustentam também um tipo de relação particular com a linguagem, em que se fixam os limites entre as coisas, mas também, se lhe permitem ultrapassá-los. “É a linguagem que fixa os limites, mas é ela também que ultrapassa os limites”²⁸³. Nesta “genealogia” deleuziana do platonismo, a existência de uma dimensão de coisas que mantém uma relação disjuntiva com o tempo, furtando-se à todo o presente, implica em uma dimensão de coisas que, na âmbito da linguagem, se furta à toda fixação de identidades e estabelecimento de representações.

Mas se é a atuação ou subtração da Ideia que torna discernível duas dimensões de coisas, logo, a linguagem à qual Deleuze se refere, no âmbito da filosofia platônica, não diz respeito apenas aos designios da Ideia. Deleuze dirá que a linguagem, como sustentáculo desta dupla dimensão pensada por Platão, comunica não apenas a permanência de um saber “encarnado em nomes gerais que designam paradas e repousos”, mas a própria irrealidade de que desfrutam os acontecimentos²⁸⁴. Em outras palavras, Deleuze faz do *paradoxo*, isto é, deste devir ilimitado que destrói

²⁸¹ Ibidem, p.02.

²⁸² Ibidem, p.01-02.

²⁸³ Ibidem, p.02.

²⁸⁴ Ibidem, p.03.

as identidades fixas indo nas duas direções ao mesmo tempo²⁸⁵ (“acontecimento puro”), não uma contradição externa à estrutura da linguagem compreendida em estado “Ideal”, mas o elemento em que a linguagem como tal se estrutura. Esta genealogia platônica que vislumbra a incorporação do *paradoxo* como parte estruturante da linguagem, já na ontologia platônica, garante à Deleuze não só reconhecer a importância desta dimensão de coisas chamadas de “acontecimentos puros”, mas indicar em que sentido devemos formular a crítica ao platonismo.

Diríamos que, nesta formulação deleuziana, a crítica do platonismo só pode ser concebida como “inversão” ou “subversão” de Platão porque a genealogia deleuziana não utiliza elementos externos à filosofia platônica para a realização da crítica. Ao utilizar Platão para criticar, subverter, e perverter o próprio platonismo, Deleuze realiza a “crítica genealógica” como “crítica imanente”. Portanto, a realização de uma genealogia da noção de acontecimento em *Lógica do sentido*, e uma genealogia das filosofias da dialética em *Nietzsche et la philosophie*, permitem à Deleuze uma inversão crítica do platonismo pensado em seu sentido estrutural.

Por outro lado, a noção de “acontecimento” transborda o escopo da crítica direcionada ao platonismo, se tornando um conceito primordial para Deleuze na subversão de diversos outros mecanismos de submissão do pensamento à grade dos dualismos metafísicos. Nesse sentido, pensar o acontecimento por meio da genealogia realiza isto que Deleuze caracteriza como “crítica total”, isto é, aquela que não se detém no questionamento do platonismo ou da dialética, mas realiza, por meio desta descida aos meandros da origem, a criação de novos valores.

3.4. *Theatrum Philosophicum*

Em “*Theatrum Philosophicum*”, texto de 1970, Foucault toca em quase todos os temas presentes nas reflexões de Deleuze que concernem à possibilidade de uma genealogia pensada a partir da noção de acontecimento. Neste texto, a crítica ao platonismo, à dialética e à filosofia da história aparecem diretamente ligadas ao que

²⁸⁵ Deleuze dirá, tomando como exemplo *As aventuras de Alice* de Lewis Carrol: “Quando digo “Alice cresce”, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela também se torna menor do que é agora. Sem dúvida não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ela se *torna* um e outro.” DELEUZE, Gilles. *Op. cit.*, p.01.

Foucault irá descrever, inspirado pela filosofia deleuziana, como uma metafísica dos acontecimentos incorpóreos²⁸⁶.

Se Deleuze transporta a crítica no caminho paradoxal de sua inversão passando pelo “recôndito” da própria filosofia platônica, vejamos que, para Foucault, trata-se de descrever o mecanismo de crítica do platonismo presente em Deleuze ressaltando as superfícies do corpo e suas funções fantasmáticas na concepção de uma “metafísica do acontecimento”:

Pensar o acontecimento puro é dar-lhe de saída sua metafísica. (...) Imaginemos uma causalidade enlaçada; os corpos, ao se chocarem, ao se misturarem, ao sofrerem, provocam em sua superfície acontecimentos, que são sem densidade, mistura ou paixão e que, portanto, não podem mais ser causa: eles formam entre si uma outra trama, na qual as ligações provêm de uma quase-física dos incorpóreos, da metafísica.²⁸⁷

Na interpretação de Foucault, a crítica ao platonismo empreendida por Deleuze na esteira da crítica genealógica se constrói por meio de uma re-inserção do corpo na problemática filosófica. Corpo que, neste estágio, não é uma Imagem suficientemente contraposta aos desígnios transcendentais das Ideias platônicas, mas a superfície onde devem se deixar agir os fantasmas²⁸⁸, os simulacros ou “acontecimentos puros”, que, resistindo em superfícies corpóreas, não apenas projetam, tocam e cortam, mas multiplicam as superfícies corporais²⁸⁹. Foucault dirá: “os fantasmas não prolongam os organismos no imaginário; eles topologizam a materialidade do corpo”²⁹⁰. Assim, se “subverter o platonismo”, para Foucault, “é se deslocar nele insidiosamente”²⁹¹, então seria inútil tentar restituir ao fantasma uma verdade mais fundamental, mais verdadeira, do que aquela atribuída à Ideia no invólucro de uma esfera transcendente. Vejamos, que a temática referente ao corpo e

²⁸⁶ “Imaginemos uma causalidade enlaçada; os corpos, ao se chocarem, ao se misturarem, ao sofrerem, provocam em sua superfície acontecimentos, que são sem densidade, mistura ou paixão e que, portanto, não podem mais ser causa: eles formam entre si uma outra trama, na qual as ligações provêm de uma quase-física dos incorpóreos, da metafísica.” FOUCAULT, Michel. “*Theatrum Philosophicum*”. In: MOTTA, Manuel da (Org.). *Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p.246.

²⁸⁷ Ibidem, p.246. *Apud*. LS, p.13-12.

²⁸⁸ Ibidem, p.243.

²⁸⁹ Ibidem, p.244.

²⁹⁰ Ibidem, p.244.

²⁹¹ Ibidem, p.242.

ao acontecimento se mesclam, na concepção de Foucault, determinando um deslocamento da linguagem e do tempo metafisicamente orientados, ambos implicados na crítica genealógica. Foucault dirá, portanto, que o erro da filosofia da história, que também pode ser chamada de “história dos historiadores”, está diretamente ligado às formulações temporais que a linguagem da pesquisa de origem utiliza, e na qual se aprisiona o acontecimento: “Quanto à filosofia da história, ela volta a confinar o acontecimento no ciclo do tempo. Seu erro é gramatical; ela faz do presente uma figura enquadrada pelo futuro e pelo passado”²⁹².

Deste modo, notamos o quanto os caminhos da genealogia de Deleuze e Foucault convergem em pontos centrais. Não só no que concerne ao movimento ou estilo da crítica filosófica desenvolvida na contemporaneidade, mas também, no alargamento de questões que se tornaram estruturantes de seus próprios itinerários filosóficos. Talvez o mais notável neste tipo de comparação seja a constatação de que, para ambos os autores, a genealogia de inspiração nietzschiana não é uma mera ferramenta da crítica filosófica, mas é a própria crítica e realização da filosofia. Genealogia que força a filósofo nos dois sentidos ao mesmo tempo, que o empurra nos direcionamentos desviantes da “origem”, alargando, simultaneamente, os confrontos entre ele e uma atualidade inesgotável.

²⁹² FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012, p.248-249.

Referências Bibliográficas:

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

_____. *La philosophie critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

_____. *L'île deserte*. Paris: Les éditions de Minuit, 2002.

_____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1910/Michel Foucault*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.

_____. “*Theatrum Philosophicum*”. In: MOTTA, Manuel da (Org.). *Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

_____. Escritos sobre História. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio ; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. A Gaia ciência. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Genealogia da Moral – *Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letra, 2000.

_____. O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os pensadores, 1978.

_____. A vontade de poder. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *II Consideração extemporânea sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*. In: Escritos sobre história. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

VATTIMO, Gianni. Diálogos com Nietzsche. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

STAGMAIER, Werner. As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.