Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Isabela Pimentel Peixoto

Do trágico ao ontológico, da repetição ao tempo trágico: uma teoria da tragédia em Deleuze

Rio de Janeiro
2023

Isabela Pimentel Peixoto

Do trágico ao ontológico, da repetição ao tempo trágico: uma teoria da tragédia em Deleuze



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ulysses Pinheiro

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

G123 Peixoto, Isabela Pimentel.
Do trágico ao ontológico, da repetição ao tempo trágico: uma teoria da tragédia em Deleuze / Isabela Pimentel Peixoto. – 2023.
77 f.

Orientador: Ulysses Pinheiro.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu to de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia francesa - Séc. XX - Teses. 2. Tragédia - Teses. 3. Diferença (Filosofia) - Teses. 4. Repetição (Filosofia) - Teses. I. Pinheiro, Ulysses. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

_____ _____
Assinatura Data

Isabela Pimentel Peixoto

Do trágico ao ontológico, da repetição ao tempo trágico: uma teoria da tragédia em Deleuze

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 08 de fevereiro de 2023.

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

_____

Profa. Dra. Mariana de Toledo Barbosa

Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, pelo apoio sem resguardos. Em memória de Vinícius Gil.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Andréa e Flávio por terem feito tudo isso possível, desde os primeiros e mais estruturantes incentivos.

Aos meus irmãos, Lucas, Mariana e Carolina, pelo amor, apoio e ajuda.

Ao meu orientador, Ulysses Pinheiro, pela oportunidade, pelo apoio, pela confiança e pela inspiração.

A Waldo, pelo amor, companheirismo e pelas trocas. Aos meus amigos, pelo apoio e estímulo constantes.

Agradeço à CAPES pelo apoio financeiro concedido. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Esta dissertação foi financiada pela FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI-260003/006597/2021, através da Bolsa Nota 10.

Vimos, então, coisas terríveis. De repente o rei tirou das roupas dela uns broches de ouro que as adornavam, segurou-os firmemente e sem vacilação furou os próprios olhos, gritando que eles não seriam testemunhas nem de seus infortúnios nem de seus pecados: “nas sombras em que viverei de agora em diante”, dizia ele, “já não reconhecereis aqueles que não quero mais reconhecer!”

Sófocles

RESUMO

PEIXOTO, Isabela. **Do trágico ao ontológico, da repetição ao tempo trágico**: uma teoria da tragédia em Deleuze. 2023. 77 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

O trágico surge na obra deleuziana primeiramente em seu estudo monográfico de Nietzsche, nosso objetivo será traçar o momento que esse que esse trágico surge, e sua relação com a interpretação deleuziana da ontologia nietzschiana. Depois, o objetivo será entender como essa ontologia nietzschiana é absorvida na própria ontologia deleuziana, elaborada em *Diferença e Repetição*, e entender como o trágico ressurge da noção de repetição.

Palavras-chave: trágico; filosofia do trágico; filosofia da diferença; repetição.

ABSTRACT

PEIXOTO, Isabela. **From the tragic to the ontological, from repetition to tragic time**: a theory of tragedy in Deleuze. 2023. 77 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The tragic appears in Deleuzian work first in his monographic study of Nietzsche. Our goal will be to trace the moment that this tragic emerges, and its relation to Deleuzian interpretation of Nietzsche's ontology. Then, the goal will be to understand how this Nietzschean ontology is absorbed into Deleuzian ontology itself, elaborated in Difference and Repetition, and to understand how the tragic resurfaces from the notion of repetition.

Keywords: tragic; philosophy of the tragic; philosophy of difference; repetition.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	**O TRÁGICO EM "NIETZSCHE E A FILOSOFIA"**	16
1.1	**Nietzsche e o trágico**	16
1.1.1	O Nascimento da Tragédia	16
1.1.2	Dioniso e o trágico depois de *O Nascimento da Tragédia*	19
1.2	**O trágico deleuziano em Nietzsche e a Filosofia**	25
1.2.1	Sentido e valor	25
1.2.2	A dialética e o trágico	28
1.2.3	Dioniso e o Crucificado: a inocência da existência	31
2	**TRÁGICO E O ONTOLÓGICO EM "NIETZSCHE E A FILOSOFIA"**	37
2.1	**As forças**	37
2.2	**A vontade de potência**	41
2.3	**O eterno retorno**	45
2.4	**O pensamento: uma nova imagem, ou pensamento trágico**	49
3	**A ONTOLOGIA DE DELEUZE E O TRÁGICO**	55
3.1	**Sobre a diferença e a repetição**	56
3.1.1	Nietzsche e a repetição	56
3.1.2	Univocidade do Ser: Nietzsche e a diferença	59
3.2	**As sínteses do tempo e o tempo trágico**	62
3.2.1	Primeira síntese	62
3.2.2	Segunda síntese	64
3.2.3	A terceira síntese	65
	CONCLUSÃO	70
	REFERÊNCIAS	75

INTRODUÇÃO

A relação da filosofia com a tragédia se desenrola pelo menos desde a *República* de Platão e a *Poética* de Aristóteles, esta última tendo papel indiscutível na forma como se entendeu o gênero ao longo de toda a história. Na *Poética,* lida-se com a tragédia de forma mais empírica e normativa, tanto na descrição do que o enredo trágico deve apresentar, quanto em quais devem ser seus efeitos no público. No século XIX, há um retorno da questão da tragédia para a filosofia, momento que, na história da filosofia, pode ser entendido como filosofia do trágico. Como diz Szondi, "desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico"(SZONDI, 2004, p.23). A distinção da recepção filosófica da tragédia entre os gregos e entre os alemães é um tópico vastamente debatido. Enquanto no século XVIII ainda se pensava na tragédia sobretudo pela atemporalidade de seu valor estético, no século XIX, o apreço pela tragédia se deu pela atualidade de suas questões existenciais (LEONARD, 2015, p.3), questões que se embrenham com as discussões sobre *a ideia* do trágico. Essas ideias do trágico ganham considerável independência em relação à tragédia como fenômeno histórico. Talvez o mais importante a se reter da filosofia do trágico não sejam as formulações de essências do trágico, mas entender que os significados que os alemães encontram na tragédia geraram possibilidades que permanecem relevantes para discussões históricas, literárias e filosóficas até os dias de hoje (BILLINGS, 2002, p.21).

A ideia de tragédia media e é mediada por diversos debates na modernidade, de forma que, em certa medida, participa do processo de subjetivação do sujeito moderno — por mais que "modernidade" seja um conceito muito difícil de se fixar. Deste modo, a tragédia passa a se conectar com a autodefinição mesma da modernidade, à medida que os pensadores passam a trabalhar a ideia de tragicidade da vida, do ser, da história. A recepção da tragédia ática no pensamento alemão do século é algo tão substancial para a história da filosofia quanto a história da própria tragédia, na Grécia do século V a.C.

Na época em que Nietzsche se inclina sobre o trágico, o cenário estava em grande medida dominado pela leitura hegeliana, e interpretações canonizadas por seus epígonos. Até hoje a interpretação hegeliana tem uma enorme importância, e é mesmo possível afirmar que nunca se escapou de seu "campo gravitacional", de forma que os termos, perguntas e relações estabelecidas pelo idealismo parecem incontornáveis para pensar a tragédia

(GOLDHILL, 2014, p.644). Logo, quando Nietzsche escreve *O Nascimento da Tragédia*, em 1872, a filosofia alemã já se debruçava sobre a tragédia há décadas, de tal forma que é possível atribuir a ele uma "segunda fase" do debate — dado também o deslocamento de eixo que ele executa na questão. Por vezes parece que Nietzsche escreve sobre a tragédia como se estivesse descobrindo a questão pela primeira vez, mas ao mesmo tempo de forma a se distinguir da tradição hegeliana que se sedimentava (SCHMIDT, 2001, p.62).

Não nos parece coincidência que a obra de Deleuze sobre Nietzsche, *Nietzsche e a Filosofia,* comece com um capítulo chamado "O trágico", e logo de início ponha Nietzsche como anti-hegeliano e anti-dialético (DELEUZE, 2018, p.18). O trágico de Nietzsche seria um índice de transvaloração, que carrega consigo uma crítica severa à dialética, ao cristianismo, ao socratismo, a tudo que há de comum entre os três. O trágico nietzschiano faria frente às formas essas três formas de decadência corromperam o pensamento e as formas de viver. As primeiras obras de Deleuze apresentam um incisivo anti-hegelianismo, comum à época e partilhado por outros pós- estruturalistas, resistentes em relação à difusão generalizada do pensamento hegeliano e "sua dominação do horizonte teórico como o inelutável centro da especulação filosófica, da teoria social e da prática política" (HARDT, 2000, p.1). Poder elaborar um pensamento não-hegeliano parecia exigir um anti-hegelianismo. Em *Nietzsche e a Filosofia*, aparece a ideia de um pensamento trágico, que é praticamente identificado por Deleuze com o pensamento nietzschiano em geral. O pensamento trágico seria capaz de fazer frente ao pensamento racional e seu niilismo, suas categorias advindas do ressentimento, seu espírito de vingança, seu *páthos* dialético (DELEUZE, 2018b, p.50).

Mais tarde, quando elabora sua própria ontologia, em *Diferença e Repetição,* Deleuze firma sua aliança com o pensamento nietzschiano de outra forma. A filosofia da diferença de Deleuze, elaborada no livro, é uma tentativa de "pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo" (DELEUZE, 2018a, p.8). Deleuze parece, então, criar um plano autônomo para o pensamento, "um plano que não é mais hegeliano, mas que, muito simplesmente, esqueceu a dialética"(HARDT, 1997, p.97). Na elaboração de sua ontologia, Deleuze queria escapar da imagem dogmática do pensamento, e elaborar um pensamento que não tem começo nem fim, e, como veremos, só ocorre no meio. As consequências da leitura deleuziana de Nietzsche se tornam evidentes na elaboração dessa ontologia, mas a questão do trágico parece ter um enfoque diferente do apresentado em *Nietzsche e a Filosofia.*

Elemento fundamental da leitura nietzschiana do trágico, o dionisíaco, "elemento que capta a potência do atordoamento, da embriaguez, da crueldade e mesmo da morte" (DELEUZE, 2018a, p.247), se torna parte importante no pensamento da diferença em si. Se considerarmos que Nietzsche, ao longo de sua obra, deixa de se firmar sobre sua concepção de trágico de *O Nascimento da Tragédia*, com seu dualismo ainda dialético entre Apolo e Dioniso, e passa a se direcionar a uma noção de dionisíaco que não se opõe ao apolíneo, não guarda a verdade profunda que subjaz, podemos ver também um percurso da concepção de trágico deleuziana. Enquanto o trágico aparece em *Nietzsche e a Filosofia* a em meio à querela com a dialética*,* mais tarde o trágico se torna um signo mais volátil na obra de Deleuze. Considerando que, principalmente com *O Anti-Édipo*, os esforços de Deleuze — agora com Guattari —, eventualmente se direcionam contra a psicanálise, parece se estabelecer um uso do termo "trágico" relacionado diretamente ao complexo de Édipo freudiano, o trágico é associado ao "triângulo papai-mamãe-eu" (DELEUZE; GUATARRI, 2010, p.73). No entanto, focaremos em uma noção de trágico presente em *Diferença e Repetição* que parece se firmar na ontologia deleuziana à medida que também a constitui, e que carrega em si também uma crítica ao trágico da psicanálise.

Em *Diálogos,* Deleuze diz que:

> Nós retivemos de Édipo o segredinho sujo, e não Édipo em Colono, em sua linha de fuga, tornado imperceptível, idêntico ao grande segredo vivo. O grande segredo é quando não há mais nada a esconder, e ninguém pode pegá-lo. Segredo em todo lugar, nada a dizer (DELEUZE, 1998, p.58).

A diferenciação do que a psicanálise resolveu reter da história de Édipo, e o que poderia ter retido — a errância de Édipo —, vai de encontro a sua elaboração da terceira síntese do tempo, em *Diferença e Repetição*, e suas aulas sobre Kant. Usando Hölderlin e sua interpretação da *Orestéia* e da trilogia tebana, Deleuze fala de duas formas do tempo: o tempo cíclico dos gregos, que vemos na *Oresteia* e o tempo como linha reta, que vemos ao longo da trajetória de Édipo (DELEUZE*,* 1978). Essa distinção será de suma importância para entender as possibilidades de um trágico deleuziano, como veremos no terceiro capítulo. A diferença entre o tempo cíclico e o tempo como linha reta são fundamentais para a ontologia deleuziana, mas também acaba implicando, talvez não intencionalmente, em uma teoria do trágico. Esse trágico, que como dissemos, não é como uma forma literária que Deleuze irá analisar, mas que aparece no meio de sua de sua filosofia da diferença.

Em seu texto *Deleuze e a Literatura* (RANCIÈRE, 1996, p.10), Rancière fala que,

para Deleuze, a obra literária se vincula a uma fórmula, fórmula esta que se opõe à história e ao símbolo, sendo acima de tudo uma performance. A tragédia, portanto, não seria um tipo de obra que "cava na língua uma espécie de língua estrangeira", ela obedeceria a princípios da poética, o princípio de normatividade do representado, ou seja, o assunto representado é que comanda as formas de sua representação e os gêneros adequados e os modos de expressão correspondente. O trágico deleuziano como o consideraremos, não será necessariamente analisado como gênero literário, mas como trágico filosófico, em sua relação com a temporalidade e a ontologia deleuziana.

A leitura deleuziana de Nietzsche é bastante particular, e diz respeito, em vários sentidos a seu próprio projeto. Não se trata de uma leitura exegética, e em muitos momentos há projeções anacrônicas da filosofia do Nietzsche tardio ao jovem Nietzsche, e induções que o próprio Deleuze faz a partir de sua leitura. Deleuze diz que *Nietzsche e a Filosofia* é um livro de história de filosofia, e o papel da história da filosofia não é redizer um filósofo, mas "dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz" (DELEUZE, 2008, p.170).

A famosa passagem em que Deleuze fala da história da filosofia como se chegasse "pelas costas de autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e, no entanto, seria monstruoso" (DELEUZE, 2008, p.14) também nos é útil para entender seu procedimento. Entretanto, é preciso ressaltar, Deleuze diz que Nietzsche não pode ser submetido ao mesmo tratamento: é ele quem faz filhos pelas costas, é ele que dá um gosto perverso para cada um de dizer "coisas simples em nome próprio, de falar por afetos, intensidades, experiências, experimentações" (DELEUZE, 2008, p.15).

À época que *Nietzsche e a Filosofia* foi escrito, em 1962, Deleuze ainda fazia uso de algumas compilações de fragmentos póstumos editadas por Elizabeth Förster-Nietzsche, irmã de Nietzsche conhecida por suas deturpações que contribuíram para a apropriação nazista do pensamento nietzschiano (CHAVES, 1997, p.67).

No entanto, mais tarde, Deleuze destaca inúmeras vezes o trabalho de Montinari e Colli, responsáveis pela edição crítica e completa das obras de Nietzsche, que reorganizaram os fragmentos póstumos e destruíram a possibilidade de uma obra chamada *Vontade de Potência*, como a irmã de Nietzsche editara. A obra é frequentemente citada por Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia.* Montinari e Colli vão ao Colóquio de Royaumont, organizado por Deleuze em 1964, em que a nova edição é mais amplamente divulgada na França, "como assinala David Lapoujade, essa será a única manifestação coletiva organizada por Deleuze. O fato de ele conseguir superar sua aversão por colóquios mostra a importância que atribui a

renovação em curso nos estudos nietzschianos" (DOSSE, 2010, p. 215). Deleuze e Foucault escrevem juntos a introdução para a edição francesa das obras completas de Nietzsche, publicada em 1967.

Em Royaumont, Deleuze ressalta que a irmã de Nietzsche "era de fato o parente abusivo que aparece na procissão de pensadores malditos"[122], mas seus abusos não estavam na ordem da falsificação, mas de uma organização, cortes e recolocações arbitrárias e frutos de uma má leitura. Esse não seria o único motivo pelo qual há "coisas escondidas" em Nietzsche, mas porque não há uma "coisa" em Nietzsche, somente intepretações, e pluralidade de sentidos. Nietzsche teria inventado uma nova concepção e novos métodos de interpretação.

O uso recorrente de uma edição mal-intencionada de *Vontade de Potência* é um dado importante se considerarmos que Deleuze escreve um livro sobre Nietzsche, como historiador da filosofia, e continua assumindo a influência que Nietzsche tem sobre seu próprio pensamento. Deleuze faz parte de uma recepção francesa que, à sua maneira, propôs novos rumos para a pesquisa sobre Nietzsche. Enquanto a imagem nietzschiana foi associada ao nacional-socialismo, era comum que visões marxistas, como a de Lukács, aparecessem para acusar Nietzsche de ser um pensador burguês. Nesse sentido, via-se Nietzsche como representante da luta da burguesia contra o socialismo, imagem que a recepção francesa a partir dos anos 1970 buscou reverter. Em contraposição ao que ocorria na Alemanha, onde a posição majoritária ainda era de que não se pode aliar Nietzsche a Freud, ou Marx, a recepção francesa, na esteira do que propôs Foucault, maquina a filosofia nietzschiana com os dois, agora como opositor ao emburguesamento (MÜLLER-LAUTER, 1993, p.23).

Além da pergunta "Nietzsche hoje?", tema do Colóquio, os franceses passam cada vez mais a pensar *através* de Nietzsche questões atuais da política, arte, psiquiatria, cultura (MARTON, 1985, p.9). A interpretação que Deleuze faz de Nietzsche causa uma impressão profunda nos estudos de Nietzsche dado que ao mesmo tempo valoriza certos aspectos, por vezes incompatíveis como uma leitura exegética, e dilui a força de argumentos contrários, que acusam Nietzsche por seu suposto individualismo e reacionarismo político (HARDT, 1997, p.67). Fazendo uso ou não das compilações da irmã de Nietzsche, interpretá-lo a partir de "deturpações ideológicas", como disse Montinari, é algo que se faz por conta própria, mesmo "sob o 'império' de Förster-Nietzsche em Weimar" (MONTINARI, 1999, p.74).

A apropriação nazista de Nietzsche, para alguns, como Lukács, fazia muito sentido,

[1] Tradução nossa.

dado que o irracionalismo seria, para ele, tendência central e decisiva da filosofia alemã dos séculos XIX e XX (LUKÁCS, 2020, p.16) e Nietzsche seria um importante representante dessa tendência. Lukács diz que "o que Nietzsche propõe para a libertação dos instintos da tirania da razão é – sugerindo Dionísio versus Sócrates – um folhetim espirituoso e reacionário" (LUKÁCS, 2020, posfácio). Essa afirmação, inclusive, nos orienta de certa forma dentro do tópico da filosofia do trágico, principalmente se entendermos que Nietzsche anuncia a morte da tragédia com as fórmulas filosóficas do socratismo "virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz" (NIETZSCHE, 2010, p.89), em *O Nascimento da Tragédia* (NIETZSCHE, 2010, p. 72)[2]. O pensamento trágico, como Deleuze o põe, também se opõe aos dogmatismos do pensamento racional e seu niilismo. Além de encontrar inimigos para Nietzsche, como Hegel, Deleuze encontra aliados, no espaço de uma filosofia da diferença, como Espinosa e Bergson (MACHADO, 2009, p.36), como forças que podem se alinhar.

Em 1972, no Colóquio de Cérisy, Deleuze diz que o mais importante na leitura de Nietzsche é encontrar a força que dá sentido ao que este diz, ou até mesmo encontrar um novo sentido para o que diz. É necessário conectar o texto a esta força. Desta forma, não há problemas de interpretação, mas de maquinação,

> A este respeito, todos nós encontramos o problema colocado por certos textos de Nietzsche que têm uma ressonância fascista ou antissemita ... E já que se trata de Nietzsche hoje, devemos reconhecer que Nietzsche inspirou e inspira ainda muitos jovens fascistas. Houve um momento em que era importante mostrar que Nietzsche era utilizado, desviado, completamente deformado pelos fascistas. Isto foi feito na revista Acéphale, com Jean Wahl, Bataille, Klossowski. Mas hoje talvez isto não seja mais um problema. Não é ao nível dos textos que é preciso lutar. Não porque não se possa lutar neste nível, mas porque esta luta não é mais útil. Trata-se antes de encontrar, de assinalar, de reunir as forças exteriores que dão a tal ou tal frase de Nietzsche seu sentido liberador, seu sentido de exterioridade. E ao nível do método que se coloca a questão do caráter revolucionário de Nietzsche: é o método nietzschiano que faz do texto de Nietzsche, não mais alguma coisa a respeito da qual seria preciso se perguntar "é fascista, é burguês, é revolucionário em si?" - mas um campo de exterioridade onde se defrontam forças fascistas, burguesas e revolucionárias. (DELEUZE, 1985, p.62).

O "irracionalismo" do qual Lukács acusa Nietzsche seria justamente o que, para Deleuze, abre a possibilidade de pensar o pensamento de outra maneira, e de fazer filosofia por outros meios. É justamente para elaborar uma imagem crítica do pensamento que Deleuze se deixa pervadir por Nietzsche, e o trágico não está fora disso. Deleuze diz

[2] A morte da tragédia não se dá somente com o advento da filosofia, mas também porque Eurípedes assimilou em suas tragédias o otimismo socrático, de forma que a tragédia, diz Nietzsche, "morreu por suicídio".

que o discurso filosófico sempre esteve em relação essencial com a lei, a instituição, o contrato, e se Nietzsche "não pertence à filosofia, é talvez porque ele é o primeiro a conceber um outro tipo de discurso como uma contrafilosofia" (DELEUZE, 1985, p.66). A partir da elaboração geral sobre o trágico na filosofia de Nietzsche, pensaremos, no primeiro capítulo, como Deleuze recebe esse trágico em *Nietzsche e a Filosofia.* No segundo capítulo, analisaremos a filosofia da natureza (ou ontologia) nietzschiana, e sua relação com o trágico. No terceiro capítulo, veremos de que forma essa interpretação da filosofia nietzschiana se torna parte da filosofia de Deleuze em *Diferença e Repetição*, e analisaremos a possibilidade de apontar uma nova percepção do trágico dentro da ontologia deleuziana.

1 O TRÁGICO EM "NIETZSCHE E A FILOSOFIA"

1.1 Nietzsche e o trágico

1.1.1 O Nascimento da Tragédia

O pensamento de Nietzsche à época do *Nascimento da Tragédia* ainda se encontrava truncado naquilo que mais tarde o filósofo quis transvalorar. Muitos comentadores separam a filosofia de Nietzsche em fases notavelmente distintas, outros pensam em uma passagem com nuances, e outros veem Nietzsche como o "filósofo do martelo" desde sempre. No entanto, é comum que se aponte que, pelo menos no *Nascimento da Tragédia,* a metafísica schopenhaueriana ainda está operante. Lacoue-Labarthe fala mesmo de "duas línguas" dentro do *Nascimento da Tragédia*, uma seria a língua em que "é confirmada boa parte da metafísica pós-hegeliana, e da própria metafísica pura e simplesmente" e uma outra língua em que a desconstrução já está a caminho (LACOUE-LABARTHE, 1993, p.10).

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche apresenta Apolo e Dioniso como impulsos artísticos que funcionam como uma dualidade. Existe a arte apolínea, a arte da forma, a escultura, a figuração plástica, e a arte dionisíaca, a música. A tragédia seria a síntese das duas tendências. Nietzsche associa o apolíneo aos sonhos, dado que eles nos dão uma apreensão imediata da forma, mesmo que essa forma seja ilusória (SILK, 1984, p.63). Algo similar ao sonho se passa na realidade vivida: há um mundo de aparências, de formas individuadas que sustentam uma realidade ordinária, mas que parece guardar uma outra, mais profunda realidade sobre ela. A esfera apolínea é da forma, da beleza, da ilusão.

O dionisíaco, por sua vez, é associado à embriaguez, à perda de si, ao colapso da individuação, ou a essa realidade mais profunda que existe para além das aparências. É quando são rompidas as barreiras da individuação, e não há mais barreiras entre os homens (é uma experiência a ser vivida em conjunto), e o homem se reconcilia com a natureza, que se redescobre o sentido de uma harmonia universal.

Quando tomados como impulsos artísticos, em sentido estético mais estrito, a antítese entre Dioniso e Apolo também remete ao problema da diferença entre uma energia artística

original e forma artística/verbalização artística. No entanto, para Nietzsche, os impulsos dionisíaco e apolíneo são impulsos artísticos *da natureza*, e disso conclui que só como fenômeno estético a vida se justificaria, e é nesse sentido que "o mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmônico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria" (NIETZSCHE, 2010, p.141).

A tragédia grega seria o paroxismo da obra de arte, a forma artística em que o conflito entre dois impulsos que, por natureza, são inconciliáveis, são mostrados como são, "se Dioniso é a raiz selvagem da tragédia grega, a arte grega permanece, não obstante, colocada sob a proteção de Apolo" (LEBRUN, 2006, p.361). Para Nietzsche, a questão da origem da tragédia não é somente uma questão histórica, de demarcar onde a tragédia aparece pela primeira vez, mas apontar que é ali na Grécia, naquele momento, que a tragédia surge não só como uma inovação no campo da arte, mas como algo que se aproxima dos impulsos naturais da vida (SCHMIDT, 2001, p.202). Os gregos, para Nietzsche, tinham uma cultura que encorajava os impulsos estéticos naturais.

A antítese de Nietzsche não é exatamente uma novidade: parece haver uma inspiração romântica tanto na concepção nietzschiana de Apolo e Dioniso, quanto na relação Apolo- Dioniso. Além da inspiração schopenhaueriana na dualidade, é possível traçar paralelos com a síntese harmônica elaborada por Hölderlin para representar a cultura grega, a síntese entre Apolo e Juno. Apolo era uma figura comum no helenismo alemão, representando desde Winckelmann o mais alto ideal da antiguidade, mesmo que a noção de Grécia variasse, o deus era comumente associado à essência da cultura grega (SILK, 1984, p.211).

Dioniso, por sua vez, já era um símbolo de sensualidade, criatividade, abundância e natureza quando Nietzsche escreve *O Nascimento da Tragédia*. Nesse sentido, Nietzsche estaria inserido em uma tradição filológica do século XIX, inaugurada pelos Schlegels. Schelling desenvolve a dualidade entre Dioniso e Apolo na esteira do que já era desenvolvido pelos Schlegels, de ressaltar o aspecto noturno, misterioso, místico, orgiástico da pré-história religiosa grega, face que era ocultada no pensamento clássico alemão (LACOUE-LABARTHE, 1988, p.10).

O sentido principal que Nietzsche dá à dualidade Apolo-Dioniso remete à antítese schopenhaueriana entre realidade e ilusão, unidade e individuação, uma antítese que depõe contra o mundo das aparências, a vida ordinária, em prol de uma realidade metafísica superior. Quanto a isso, há comentadores que veem a dualidade Apolo-Dioniso do jovem Nietzsche como tão "pessimista" e "negadora da vida" quanto a schopenhaueriana, além de

romântica (YOUNG, 1998, p. 28). Ao mesmo tempo é possível reconhecer uma certa inversão dessa antítese, porque, como diz Szondi:

> o dionisíaco se afirma justamente na medida em que, a despeito de seu prazer na aparência apolínea que constitui a sua objetivação, nega esse prazer e essa aparência, criando um prazer mais elevado a partir do aniquilamento do mundo visível da aparência (NIETZSCHE, 2010, p.20).

Desta forma, Szondi distingue a dialética trágica de Schopenhauer e a de Nietzsche, a primeira como negativa e a segunda como positiva. Enquanto, para Schopenhauer, o espectador se resigna no processo trágico, e a vontade suprime a si mesma, para Nietzsche o dionisíaco irrompe do despedaçamento como um poder indestrutível. De toda maneira, mesmo segundo o próprio Nietzsche no *Ensaio de Autocrítica* que ele adiciona ao *Nascimento da Tragédia* quatorze anos depois de sua primeira publicação, as fórmulas usadas eram demasiadamente kantianas e schopenhauerianas, quando as novas valorações elaboradas no livro iam justamente contra o espírito de Kant e Schopenhauer (NIETZSCHE, 2010, p.20). Como dissemos, Nietzsche escreve sobre a tragédia de forma que parece estar descobrindo a questão pela primeira vez, mas ao mesmo tempo de forma a se distinguir da tradição. Há um empenho que subjaz de liberar o trágico. Uma das formas de fazê-lo é reconhecendo uma Grécia mais sombria, menos sanitizada, menos harmônica. A ideia hegeliana de que encontramos na Grécia uma infância do espírito da cultura ocidental, o berço da democracia e do protoiluminismo, era contraposta a uma imagem mais sinistra e até mesmo monstruosa da antiguidade. No entanto, como o próprio Nietzsche diagnostica mais tarde, seus esforços não teriam sido suficientes.

O Nascimento da Tragédia, apesar de ser o livro em que Nietzsche parece endereçar a questão mais diretamente, não representa a última nem a única vez que o tópico será abordado.

A tragédia não deixa de ser uma questão hora nenhuma para Nietzsche, e é possível entendê-la como gatilho inicial de suas elaborações sobre a decadência da cultura, e sobre as alternativas para a decadência através do conceito de Dioniso. A ideia de que teríamos perdido a sabedoria trágica depois da hegemonia do cristianismo, e estaríamos, desde então, em franca decadência e imersos no niilismo, indica uma certa sensibilidade ética e política para a questão da tragédia. O nascimento, vida e morte da tragédia só tomam algumas seções do *Nascimento da Tragédia,* frente a muito mais seções dedicadas à ideia e possibilidade do renascimento da tragédia. A morte da tragédia é uma morte via filosofia. Impressionado,

como muitos, com a curta vida da arte trágica na Grécia, o mais trágico de sua morte é ter morrido pelas mãos de um tragediógrafo (NIETZSCHE, 2010, p. 20). Nietzsche acredita que Eurípedes, ao tentar representar heróis que não são necessariamente nobres, mas com os quais os espectadores possam se identificar diretamente, começa a venerar a realidade. O espectador, então, ao invés de se assombrar com a estranheza da obra trágica, passara a julgar a precisão, a proximidade das personagens com pessoas comuns, a qualidade da representação da vida real.

O problema de Eurípedes estaria em deslocar a dualidade Apolo-Dioniso para a dualidade Sócrates-Dioniso. O impulso de beleza visual era então substituído pelo intelecto. É no vácuo deixado pela morte da tragédia que a filosofia prospera e "a força onírica da vida é substituída da vida consciente; as reivindicações da lógica dos sonhos são suplantadas pelas reivindicações da lógica do conceito" (SCHMIDT, 2001, p.209). Nietzsche diz que as aspirações da razão socráticas não tinham limite, e funcionavam sob a ilusão metafísica de que a razão poderia chegar a qualquer lugar e tudo conhecer (NIETZSCHE, 2010, p.94).. A ilusão da total perscrutabilidade do mundo através de uma dialética causal era o veneno que Sócrates teria instilado na cultura.

1.1.2 Dioniso e o trágico depois de *O Nascimento da Tragédia*

Há mudanças consideráveis que ocorrem ao longo da obra de Nietzsche sobre o conceito de Dioniso e a ideia de uma sabedoria trágica. Entendendo também que são tópicos densos e motivos de diversos debates, traçaremos brevemente algumas dessas diferenças à medida que sejam de importância para compreender a leitura que Deleuze fará de Nietzsche e o trágico.

Como dissemos, Nietzsche tece críticas sobre *O Nascimento da Tragédia*, como a que é adicionada ao próprio livro e a presente em *Ecce Homo* (NIETZSCHE, 2004, p.41).

Na sua fase madura há uma certa "vitória" de Dioniso em detrimento de Apolo, que desaparece de suas temáticas (LEBRUN, 2006, p.361). A oposição entre os dois remeteria diretamente à metafísica schopenhaueriana e à dualidade vontade/aparência, e à dualidade coisa-em-si/fenômeno, de Kant. Quando sua crítica se dirige à metafísica, a ideia de um mundo partido entre mundo verdadeiro e mundo aparente não pode mais se manter. Desta

forma, não há lugar para que Apolo sublime a verdade profunda de Dioniso, fazendo dele o drama. Não há mais lugar para que Apolo transfigure a monstruosidade dionisíaca. A aparência valorizada nas artes não é uma aparência que se opõe ao Ser.

A criação artística, então, não pode mais ser posta a partir da oposição Apolo/Dioniso, Dioniso é o que há. A criação de aparências que o artista realiza, é uma afirmação do ser, como ressalta Lebrun,

> ainda que a embriaguez tenha sido considerada, antes, como a disposição característica do dionisíaco (e devia, para se tornar artística, ser sublimada por Apolo), ela é apresentada, agora, como condição fisiológica indispensável à toda arte. Apolo e Dioniso nascem da mesma pulsão (LEBRUN, 2006, p.363).

A prevalência de Dioniso na obra não é uma ode à embriaguez, ao dilaceramento, à crueldade, ao monstruoso, ao transe. Parece que, ao longo de sua vida e obra, o lado orgíaco de Dioniso perde parte de seu efeito, enquanto Nietzsche reconhece que não seria tão simples assim fazer ressurgir o ditirambo na cultura alemã, e que algo como um dionisíaco moderno não era algo tão simples assim, uma vez que a embriaguez poderia ser um índice de negação da vida. Na autocrítica que faz sobre *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche crítica a música alemã, por exemplo, dizendo que é a "menos grega de todas as formas possíveis de arte", perigosa principalmente em meio a um povo que "gosta de bebida e honra a obscuridade como uma virtude, isto é, em sua dupla propriedade de narcótico inebriante e ao mesmo tempo *obnubilante"* (NIETZSCHE, 2010, p.21). Em sua crítica ao romantismo[3] em *Gaia Ciência*, Nietzsche fala da dupla necessidade dos românticos — que sofrem de *empobrecimento da vida*, e não de *abundância de vida* —, tanto de silêncio, quietude, redenção de si perante a arte quanto de entorpecimento, embriaguez, convulsão e loucura (NIETZSCHE, 2001, p.209). Era essa caricatura do dionisíaco que Nietzsche, quando mais velho, diz ter visto em Wagner e em Schopenhauer em sua juventude.

Em dado momento, Dioniso deixa de ser aquele que se apossa do corpo do artista, para ser aquele que *incita* o homem a ser artista, de forma que o artista não é mais aquele que se encontra absorvido e consumido pelo êxtase, mas o criador (LEBRUN, 2006, p.369). Moldar e deformar passa a ser o propriamente dionisíaco. Nietzsche diz:

---

[3] Em um levantamente feito por Julian Young (**Nietzsche's Philosophy of art**, p.140), os "românticos" citados ao longo da obra de Nietzsche são Wagner, Schopenhauer, Brahms, Goldmark, Delacroix, Berlioz, Baudelaire e Ingres. Nenhum nome do Círculo de Jena é mencionado.

> Uma coisa é necessária. — 'Dar estilo' a seu caráter — uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar (NIETZSCHE, 2001, p.147).

Dessa maneira, Nietzsche também se distancia da noção kantiana de gênio, em que o gênio é uma disposição por meio da qual a natureza dá regra à arte. A bela arte é arte "na medida em que, ao mesmo tempo, parece ser natureza" (KANT, 2016, p.205), feita por aquele com talento e disposição natural. Segundo a essa ideia, sentimos, diante de uma obra uma obra de arte, que a *tekhné* do artista é livre de coerção, como se se tratasse de uma produção da própria natureza. O gênio seria aquele que espera a inspiração o solape, aquele que se vê como "favorito dos deuses" (LEBRUN, 2006, p.371). Suas teses em *O Nascimento da Tragédia* ainda seriam devedoras dessa teoria quando fala, por exemplo do "artista dionisíaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica desse Uno-primordial em forma de música" (NIETZSCHE, 2010, p.44).

Chega um momento em que a oposição entre Apolo e Dioniso, *tekhné* ou inspiração, pode ser diluída, ao se entender a técnica e a medida não como uma imposição vinda de um fora absoluto, mas como uma possibilidade também de autodeterminar-se, e dar a si sua própria lei. Pensar em termos de regra *contra* a possessão divina seria um modo fraco de se pensar, que encobre a noção de artista criador. Dioniso passa a ser os dois ao mesmo tempo, técnica e inspiração. Lebrun argumenta que só é possível que Nietzsche faça a desmistificação e demolição da razão clássica ao abandonar o "irracionalismo" de seu primeiro Dioniso, em prol de um Dioniso que é "mestre das técnicas de ilusão" e nos convence de que "nossa condição é a mentira", não nos revela mais uma verdade oculta (LEBRUN, 2006, p.374).

Sobre *A Gaia Ciência*, Paulo César de Souza comenta que a gaia ciência é aquela que "alegremente se impõe limites no questionamento do mundo, para preservar e afirmar a existência" (NIETZSCHE, 2001, p.145). Quando se entende que não se pode viver o dionisíaco como os gregos viviam, e que o *páthos* do romantismo era uma caricatura ruim desse dionisíaco, se torna possível falar de uma estilização, de um artista dionisíaco que cria seus próprios valores, não almejando nem um retorno à natureza nem atingir a verdade. O criador é aquele que equilibra dureza e leveza. E isso diz respeito não só à criação de obras artísticas, mas à criação de um estilo para seu próprio caráter. O homem deve criar-se a si mesmo emulando as técnicas artísticas. Nietzsche ressalta que as "naturezas fortes, sequiosas de domínio" resistem a dar livre curso para a natureza e agem sob suas próprias leis, e que

são os "caracteres fracos" que "*odeiam* o constrangimento do estilo" (NIETZSCHE, 2001, p.147).

O artista deve, assim, estimular a vida com sua obra, entendendo o devir como a realidade primeira das coisas, a glorificando e embelezando. Retomando os impulsos estéticos apolíneo e dionisíaco, Nietzsche diz, em *O Crepúsculo do Ídolos*, que ambos são modos de embriaguez (NIETZSCHE, 2006, p.88). O primeiro é a excitação do olhar, e o segundo, dos afetos. Isso quer dizer que a embriaguez não diz respeito somente à contemplação, mas também à criação artística: é um poder dar forma. É contemplar o devir e poder comunicá-lo, moldá-lo. A transfiguração dionisíaca não diz respeito a fazer aparecer uma verdade, é uma afirmação do vir a ser, da destruição das aparências e da afirmação das próximas que emergirão, porque é só o que há.

A doutrina do eterno retorno — em seu sentido existencial — surge em meio a essa transfiguração de Dioniso na filosofia nietzschiana. A doutrina aparece, em *A Gaia Ciência,* como um cenário hipotético em que um demônio que anuncia:

> Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem (NIETZSCHE, 2001, p.174).

Nietzsche compara duas reações possíveis a essa proposição: a que amaldiçoa o demônio e a que responde que nunca ouviu coisa tão divina. "A questão em tudo e em cada coisa, "Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?", pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos" (NIETZSCHE, 2001, p.174). O ponto da doutrina seria amar, aceitar, querer o retorno de *toda a verdade sobre o mundo*, até seu mais ínfimo detalhe (YOUNG, 1992, p.101). Young fala de uma ligação íntima entre o "se tornar quem se é", ou a criação de si, a doutrina do eterno retorno e o *amor fati* (YOUNG, 1992, p.103), em meio aos quais há um dizer sim dionisíaco ao mundo tal como ele é, sem subtrações, exceções e seleções[66], o *amor fati* é dizer sim às coisas como elas foram e como elas são. Não apenas suportar as coisas como são, mas *amá-las* como são. A doutrina do eterno retorno, em sua dimensão ética e existencial, enquanto "filosofia de vida", por assim dizer, é o dizer sim resoluto.

Uma das formas de enfrentar os males e infortúnios passa por *escolher* quem se é, decidindo quais serão seus desejos dominantes, traços de caráter, emoções e valores. Isso é o criar artístico de si, "não posso ver uma fraqueza como algo que contribua para a

atratividade geral da minha natureza a menos que saiba qual é o 'plano artístico' dessa natureza como um todo" (YOUNG, 1992, p.101). A questão de dar estilo ao próprio caráter é também uma questão sobre atingir a satisfação consigo mesmo, "mediante esta ou aquela criação e arte", é importante estar satisfeito consigo, porque aqueles que não estão, estão sempre dispostos a se vingar por isso (NIETZSCHE, 2001, p.148) . Isso é o tornar-se o que se é.

Esta ideia de estilização da vida é interessante para Nietzsche em seus esforços de autocrítica, visto que se as fraquezas, como a admiração por Schopenhauer e Wagner, podem ser postas dentro de um panorama geral, vistas com certa distância, de certa maneira justificadas, como se criássemos a nós mesmos como um "personagem literário bem executado" (YOUNG, 1992, p.102). Quando passa a discordar de suas primeiras obras, cheias de "coragem juvenil e de melancolia juvenil" (NIETZSCHE, 2010, p.15), como diz na autocrítica a *O Nascimento da Tragédia*. O riso, a ironia aparecem como modo de formação de si, e de vida.

O riso na "Tentativa de Autocrítica"[471] aparece tanto como alternativa ao romantismo e ao consolo metafísico, quanto como a forma com que Nietzsche procede na sua autoavaliação.

Ao perguntar-se se é necessária uma "geração vindoura com esse destemor de olhar, com esse heróico pendor para o descomunal" e "educação para o sério e o horror" (NIETZSCHE, 2010, p.22), Nietzsche assegura que não, e que se deve aprender o consolo "*deste lado de cá"*, é necessário aprender a rir, aprender a rir como Zaratustra (NIETZSCHE, 2010, p.23). Perguntando-se o que era Dioniso, afinal, e se o teria alcançado em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche agora parece se remeter às potencialidades cômicas de Dioniso. A loucura dionisíaca da qual a arte trágica brota é também a loucura da qual a arte cômica brota (NIETZSCHE, 2010, p.17).

Em *O Nascimento da Tragédia* Eurípedes é quem incita a morte da tragédia através do "socratismo estético" (NIETZSCHE, 2010, p.81), banalizando a tragédia ao representar a vida ordinária do homem comum, o que possibilitaria a consolidação da nova comédia ática. Entendendo que a existência deve se justificar como fenômeno estético, as leituras que só

[4] Judith Norman (**Nietzsche and Early Romanticism** p.502) ressalta que são traços do Romantismo de Jena o ceticismo acerca da viabilidade de atitudes tradicionais sobre a verdade, uma teoria intelectualmente rigorosa da arte que dá um peso particular à ludicidade, a noção de ironia literária, a ideia de que o filósofo deve ser ou tornar- se um artista (embora não um gênio) — e, correlativamente, essa filosofia é ou deveria ser tornar-se artística. Todos esses traços, diz ela, parecem também muito nietzschianos. O ataque de Nietzsche aos "românticos" não parece se direcionar ao Romantismo de Jena, e mesmo se fosse o caso, as semelhanças podem ser traçadas.

depreendem da tragédia o deleite moral estão fadadas a jamais entendê-la, porque a sabedoria trágica verdadeira é se justificar a existência esteticamente, não moralmente (NIETZSCHE, 2010, p.141). A tragédia de Eurípedes retira da tragédia o elemento "dionisíaco originário e potente" e volta a construí-la sobre "uma moral e uma visão do mundo não-dionisíacas" (NIETZSCHE, 2010, p.78), as comédias fariam o mesmo.

No entanto, para o Nietzsche maduro, uma metafísica da arte não faz mais sentido, dado que agora

> o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos (NIETZSCHE, 2001, p.67).

A diferenciação entre tragédia e comédia que se baseia nas qualidades estéticas puras da primeira, e nas preocupações morais e banais da segunda não se sustenta mais. O dionisíaco agora emula o devir da realidade, e não distingue mais o trágico e o cômico. Historicamente a separação estrita entre trágico e cômico também não se sustenta quando entendemos que ambos derivam dos cultos dionisíacos, sendo Dioniso o deus "do vinho, da embriaguez (...) acompanhado por um cortejo de sátiros hilários e desbragados", ao mesmo tempo "perigoso, ambíguo, ambivalente, perturbador, misterioso, inquietante" (MINOIS, 2003, p.24). Se faz necessário lembrar que os autores das tragédias, além de apresentar três tragédias, deveriam apresentar um drama satírico (MINOIS, 2003, p.24).

Na *Poética*, por exemplo, já se faz sentir a separação entre tragédia e comédia, em detrimento desta. Aristóteles diz que a tragédia imita as ações nobres dos nobres personagens, enquanto a comédia é a imitação de homens inferiores (ARISTÓTELES, 1986, p.109). A comédia e o riso arcaico dionisíaco passam por um longo processo de adoçamento (MINOIS, 2003, p.34), [82], que os submetem ao comedimento, domesticação, refinamento. É na longa tradição de desmerecimento da comédia que Nietzsche se encaixava em *O Nascimento da Tragédia*, mas reconhece, na "Tentativa de Autocrítica", que estava ainda trabalhando com as fórmulas schopenhauerianas e kantianas para tratar do problema grego, ainda não tinha tido coragem de "cantar essa 'nova alma'" (NIETZSCHE, 2010, p.18), como o fez em *Assim Falou Zaratustra*. Em seu estilo, em sua criação de si, e na criação de Zaratustra, Nietzsche dirige sua atenção a um riso dionisíaco arcaico, soterrado pela solenidade que o projeto de resgate da sabedoria trágica pessimista tinha em *O Nascimento da Tragédia.* A ideia de um tragicômico se faz possível.

Essa transição no pensamento nietzschiano será fundamental para entender de que trágico Deleuze fala em *Nietzsche e a Filosofia,* e de que trágico poderá falar depois dos desdobramentos de sua própria ontologia. Outros fatores essenciais da filosofia de Nietzsche serão elaborados nas próximas seções e capítulos conforme forem sendo articulados com as proposições de Deleuze, como por exemplo a dimensão cosmológica do eterno retorno em Zaratustra, e as noções de vontade de potência, força.

1.2 O trágico deleuziano em Nietzsche e a Filosofia

1.2.1 Sentido e valor

Logo no início de *Nietzsche e a Filosofia,* Deleuze diz que o projeto geral de Nietzsche é introduzir na filosofia as noções de sentido e valor para que se possa fazer uma verdadeira crítica, a crítica total (DELEUZE, 2018b, p.9). A partir da ideia de que um modo de viver implica um modo de pensar e vice-versa, não se pode esquecer a necessidade de traçar a gênese dos valores, o valor dos valores, caso contrário, estaríamos fadados a inventariar os valores já existentes ou a criticar as coisas sempre a partir de valores estabelecidos (DELEUZE, 2018b, p.9). É nesse sentido que, diz Deleuze, Nietzsche chama Kant e Hegel, e aqueles formados segundo seu modelo, de operários da filosofia (NIETZSCHE, 1992, p.118). Os operários da filosofia[5] são aqueles que

> têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do *lógico,* do *político* (moral) ou do *artístico*, algum vasto corpo de valorações — isto é, anteriores *determinações*, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas "verdades" (NIETZSCHE, 1992, p.118).

A genealogia dos valores é, então, uma tarefa fundamental do filósofo, que deve compreender a origem dos valores e o valor desta origem, de forma a não atribuir caráter absoluto aos valores. Os elementos diferenciais da genealogia, diz Deleuze, são "o nobre, o vil, o alto e o baixo" (DELEUZE, 2018b, p.11), o que dá à crítica seu também seu caráter

[5] Na tradução de Paulo de César de Souza de *Para além do bem e do mal*, optou-se por "trabalhadores da filosofia"

positivo: ela é também criadora se atrelada à nobreza de origem. A crítica é ação, não reação, é uma forma de ataque que não é vingança, é a "agressividade natural de uma maneira de ser", a maneira de ser do filósofo (DELEUZE, 2018b, p.11).

O procedimento genealógico que, para Deleuze, é deslanchado por Nietzsche na história da filosofia, é de suma importância para que, por exemplo, se possa entender a filosofia do trágico, e em que sentido a origem da ideia de trágico na Alemanha está atrelada aos filósofos que a concebem, ao contexto em que se viam, e às intenções de seus projetos filosóficos. É quando não se identifica mais com o projeto de sua metafísica da arte de juventude, e se afasta de um projeto de renascimento da tragédia como esperança para o ser alemão (NIETZSCHE, 2010, p.97), que Nietzsche pode pensar em outro sentido para o dionisíaco e o trágico.

Quando fala da importância da noção de sentido para Nietzsche, Deleuze diz que o filósofo substitui a dualidade aparência/essência por fenômeno e sentido (DELEUZE, 2018b, p. 11), apresentando sua teoria das forças. O fenômeno não é uma aparência, é a expressão das forças que o dominam em dado momento, e disso tira-se o seu sentido. Desta forma, a história de uma coisa é a "história das forças que lutam para dela se apoderar", é a história da variação de sentidos que um fenômeno pode ter (DELEUZE, 2018b, p. 12). Deleuze diz que só se pode avaliar um fenômeno entendendo que seu sentido é múltiplo, é uma expressão de uma força que domina e se apropria de um objeto em dado momento. A essência não deixaria de existir, mas seria estabelecida pelo sentido dado pela força que mais tem afinidade com a coisa. Há sempre uma disputa subjacente de forças:

> A partir daí, nomeia as forças dominantes de ativas e as forças dominadas de reativas. Embora Deleuze as designe como as qualidades originais das forças, deixa claro que essas qualidades se definem como expressão da relação da força com a força, pressupõem essa relação: à diferença quantitativa entre a força dominante e a força dominada, que estabelece uma relação hierárquica entre elas, corresponde uma qualidade própria a cada uma (ativa e reativa). A força é inseparável de sua quantidade tanto quanto das outras forças com as quais se relaciona. Logo, há sempre uma diferença de quantidade (de potência) que serve às forças em relação como determinação de sua diferença qualitativa (FORNAZARI, 2006, p.22).

Deleuze é acusado de interpretar toda a filosofia nietzschiana a partir da noção de força, e dar enfoque excessivo na ideia de forças ativas e reativas (MARTON, 2000). Em termos exegéticos, sem dúvida seria uma imprecisão metodológica pensar toda a obra de Nietzsche a partir da noção de forças — divididas entre ativas e reativas —, no entanto, consideremos que a interpretação que Deleuze faz de Nietzsche serve principalmente à sua

própria filosofia. Ao falar da filosofia da natureza nietzschiana, Deleuze fala que forças estão sempre em relação com forças, "uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce", trata-se de uma pluralidade de forças agindo e padecendo "à distância", e essa distância é o "elemento diferencial compreendido em cada força, e pelo qual cada uma se relaciona com as outras" (DELEUZE, 2018b, p.15). A Vontade de Potência, Deleuze dirá, é o elemento diferencial da força. A vontade é sempre vontade de dominar, e a vontade é múltipla. Deleuze diz ser essa a ruptura que Nietzsche estabelece com a noção de vontade de Schopenhauer, por exemplo, que vê a vontade como una. A unidade da vontade, diz Deleuze, teria levado Nietzsche à conclusão de que a identidade da vontade necessariamente a leva a negar-se.

Deleuze ressalta que a hierarquia é o problema dos "espíritos livres" dos quais Nietzsche fala no prólogo de *Humano, demasiado humano.* Espíritos que, diz Nietzsche, não existiam, mas poderiam vir a existir (DELEUZE, 2018b, p.15). Um espírito que diz:

> "Melhor morrer do que viver aqui" — é o que diz a voz e sedução imperiosa: e esse "aqui", esse "em casa" é tudo o que ela amara até então! Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava "dever", um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador para trás, para onde até então amava e adorava, talvez um rubor de vergonha pelo que acabava de fazer, e ao mesmo tempo uma alegria por fazê-lo, um ébrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória — uma vitória? sobre o quê? sobre quem? enigmática, plena de questões, questionável, mas a primeira vitória: — tais coisas ruins e penosas pertencem à história da grande liberação (NIETZSCHE, 2008, p. 7).

Enquanto seus pensamentos culminam com a sua liberação, e o levam a uma inevitável solidão, o espírito livre ainda tem um longo caminho até "a *madura* liberdade do espírito", "autodomínio e disciplina do coração". A *grande* saúde seria o momento em que esse espírito se refina, por conta da abundância, do excesso de forças plásticas "curativas, reconstrutoras e restauradoras" (NIETZSCHE, 2008, p.8). O espírito livre então se pergunta o porquê dessa liberação, e responde:

> Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram elas os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração — o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve apreender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável

> da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça. Você deve sobretudo ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinhamente, incessantemente — você deve olhar com seus olhos o problema da hierarquia, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas. Você deve.(NIETZSCHE, 2008, p.10).

Deleuze diz que quando percebemos que uma força se relaciona com outras, comandando ou obedecendo, se caminha na direção de sua origem. A origem é diferença na origem, a diferença na origem é a *hierarquia* (DELEUZE, 2018b, p.8). O problema da hierarquia é, então, o "nosso problema", o problema dos espíritos livres. A hierarquia é inseparável da genealogia. Neste sentido, já demarca um progressão: do sentido ao valor, e da interpretação à avaliação. A diferença entre sentido e valor, para Deleuze, é que o sentido de uma coisa é a relação desta coisa com a força que dela se apodera, e o valor da coisa é a hierarquia das forças que se expressam na coisa "enquanto fenômeno complexo" (DELEUZE, 2018b, p.17).

1.2.2 A dialética e o trágico

Deleuze ressalta que, apesar dessa filosofia da natureza nietzschiana falar da relação de forças, uma que domina, outra que é dominada, isso não implica que a relação seja dialética. Confrontando a teoria das forças com a relação entre senhor e escravo hegeliana, Deleuze diz que a força que se afirma não nega a outra e tira dessa negação seu próprio conteúdo, ela "afirma sua própria diferença e se regozija com essa diferença" (DELEUZE, 2018b, p.18). O movimento da moral do escravo seria justamente o de negar o não-eu, e qualificar assim sua existência, não através da afirmação de sua própria, mas partindo da baixeza enquanto seu elemento diferencial de valores. Enquanto para Hegel esse seria o proceder do senhor, que, apesar de precisar do escravo para ter sua própria identidade, ainda está em posição de vantagem, para Nietzsche e Deleuze essa é a moral do escravo, que não tem força para afirmar a própria diferença. A moral nobre vem de uma força porque afirma a si mesma, não porque nega outra. O negativo no senhor é "sempre produto secundário e derivado de sua existência" (DELEUZE, 2018b, p.19).

Endereçando o problema da tragédia, Deleuze analisa de que forma Nietzsche estava

englobado pela tradição da filosofia do trágico alemã em *O Nascimento da Tragédia*, e de que maneiras se distancia. A "visão trágica" que Nietzsche ratificava se opunha, então, à dialética, ao cristianismo[6] e ao primeiro golpe histórico que a tragédia levou, o advento da filosofia[7] com Sócrates, (e o "proto-socratismo" das tragédias de Eurípedes) (DELEUZE, 2018b p.20). Para Nietzsche, as visões dialética e cristã se mesclavam na filosofia alemã, o que a fazia incapaz de apreender o trágico[8].

A dualidade proposta por Nietzsche não seria propriamente dialética, mas faria o movimento de princípios essenciais em contradição. A análise de Deleuze é que no *Nascimento da Tragédia* existe uma contradição entre "unidade primitiva e individuação, do querer e da aparência, da vida e do sofrimento" (DELEUZE, 2018b, p.21), o que faria com que o livro ainda estivesse sob as categorias dialéticas e cristãs de justificação, redenção e reconciliação por conta da dualidade Apolo e Dioniso.

A tragédia é o *locus* onde o fundo dionisíaco da unidade primitiva, do querer universal, no ser original, irrompe com a ordem da bela aparência apolínea e a rompe, mas há uma resolução, uma espécie de conciliação em um prazer superior de participar do ser único. A tragédia surge do dionisíaco, o apolíneo vem para dar a forma de drama. Deleuze diz que não se trata de uma contradição como as outras contradições da filosofia do trágico, porque quem domina o trágico é a figura dionisíaca da superabundância, diferente de outras contradições da tradição, como a hegeliana, cuja reconciliação seria o restabelecimento da eticidade.

Na acepção hegeliana da tragédia, a tragicidade é marcada pelo conflito entre "dois certos", ou conflito de liberdades diferentes, conflito entre instituições que não se excluem *a priori*, mas que existem em um equilíbrio frágil (WILLIAMS, 2012, p.292). O conflito vem quando as partes envolvidas se identificam com somente uma instituição dentro do todo que é eticidade (Sittlichkeit). O caso de *Antígona* seria o caso exemplar, visto que, na peça, Antígona sustenta seu dever para com a família e os deuses, de enterrar seu irmão com as devidas liturgias, e entra em conflito com Creonte, representante das leis humanas, do bem

---

[6] Steiner defende o argumento de que a possibilidade da tragédia morre com a popularização do cristianismo. O sofrimento cristão não pode ser trágico, se entendemos que as ações de deus nunca são irracionais e absurdas, e dadas as promessas escatológicas da vida após a morte. A tragédia, para Steiner, é composta por uma necessidade cega, e por um sofrimento sem redenção (STEINER, George, **The Death of Tragedy**, New Haven: Yale University Press, 1996.)

[7] Vernant e Naquet falam da morte do homem trágico quando a filosofia platônica triunfa. A lógica da verdade filosófica prepondera sobre o "disso logoi", discurso duplo, do homem trágico. (VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL- NAQUET, Pierre, **Tragedy and Myth in Ancient Greece**, Brighton: Harvester Press, 1981. pp. 7-8).

[8] Sobre a cristianização do fim trágico em Hegel e Schelling ver GOLDHILL, **The Ends of Tragedy**. p.638.

comum. Antígona vive sob o poder do Estado, devendo então cumprir suas leis, ao mesmo tempo, Creonte deveria, para Hegel, respeitar o caráter sagrado dos laços familiares e não impedir Antígona de enterrar seu irmão. Antígona acaba morrendo, mas Creonte também perde sua esposa e filho, que se suicidam. Neste sentido, Hegel ressalta "Tão legítimos como a finalidade e o caráter trágicos, tão necessária como a colisão trágica é, por conseguinte, em terceiro lugar, também a solução trágica desta discórdia" (HEGEL, 2014, p.257). A tragédia proporciona uma reconciliação que, para Hegel, é necessária e conduz logicamente em direção à ordenação racional filosófica dos indivíduos e do mundo social. Essa reconciliação passa pela eliminação e destruição dos fatores que causaram o conflito, o que gera a inevitável eliminação e destruição *dos indivíduos,* em prol do restabelecimento da tensão equilibrada da eticidade (WILLIANS, 2012, p.292).

O trágico e a tragédia aparecem em diversos momentos da obra de Hegel, desde a presença velada à dissecação de peças específicas. No movimento do Espírito de conhecer a si mesmo, que Hegel descreve em *A Fenomenologia do Espírito,* o conflito trágico acontece porque só se leva a cabo um lado de uma verdade dupla, então existe uma certa noção de destino, de que um crime será cometido, e deverá ser punido (SCHMIDT, 2001, p.100). Existe algum grau de culpa em qualquer ação do indivíduo que cause qualquer ruptura com a comunidade. A aceitação de uma culpa "não culpada", ideia semelhante com a que aparece nas *Cartas Filosóficas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo* de Schelling (SCHELLING, 1973, p.208), tem forte inspiração cristã, o que não deve ser ignorado dado que o projeto hegeliano sempre incluiu, assumidamente, a conciliação do cristianismo. Essa sujeição ao destino trágico, que visa teleologicamente a restauração da eticidade, é um dos marcos da teoria da tragédia hegeliana.

Mesmo que Nietzsche disponha de uma dialética positiva e Schopenhauer, de uma negativa, e que se veja em um a afirmação e no outro, resignação, ainda há em *O Nascimento da Tragédia* uma espécie de justificação da vida através do trabalho do negativo. Por conta da ideia de uma "contradição originária", entre Apolo e Dioniso, diz Deleuze, "a vida precisa ser justificada, isto é, redimida do sofrimento e da contradição" (DELEUZE, 2018b, p.21). A tragédia é índice da reconciliação entre o apolíneo e o dionisíaco, mesmo que vença Dioniso.

Deleuze ressalta os avanços que Nietzsche teria realizado na filosofia do trágico, mesmo em *O Nascimento da Tragédia,* e que dariam sentido para a autopercepção do filósofo como "o primeiro filósofo trágico" (NIETZSCHE, 2004, p.55).

> Inicialmente, Dioniso é apresentado com insistência como o deus *afirmativo* e *afirmador*. Ele não se contenta em "resolver" no ser original ou reabsorver o múltiplo num fundo primitivo, Dioniso *se metamorfoseia* em múltiplas afirmações. Mais do que reproduzir os sofrimentos *da individuação,* ele afirma as dores *do crescimento.* É o deus que afirma a vida, para quem a vida tem que ser afirmada *mas não* justificada, nem redimida (DELEUZE, 2018b, p.23).

Deleuze ressalta que, ao longo de sua obra, Nietzsche percebe a insuficiência da dualidade, e a oposição se desloca pra onde o trágico morre verdadeiramente, com Sócrates, o "gênio da decadência", que "opõe a ideia à vida, julga a vida pela ideia, põe a vida como devendo ser justificada, julgada, redimida pela ideia" (DELEUZE, 2018b, p.24). Nesse sentido, a vida seria aplainada pelo negativo da dialética. No entanto, essa oposição entre Dioniso e Sócrates também vem a parecer insuficiente, uma vez que Sócrates seria "muito grego, um pouco apolíneo no início, por sua clareza, um pouco dionisíaco no fim", não encarnando toda a essência da negação à vida (DELEUZE, 2018b, p.25). É então que Nietzsche reconheceria o inimigo principal em Cristo, inimigo que, à época de *O Nascimento da Tragédia* ainda não havia reconhecido. Na oposição entre Dioniso e Cristo não temos, no entanto, uma relação dialética, mas uma oposição à própria dialética, a negação é uma negação não-dialética.

1.2.3 Dioniso e o Crucificado: a inocência da existência

Nietzsche mais tarde em sua obra diz sobre a dualidade Dioniso e o Crucificado que a diferença não é o martírio, mas o sentido do martírio. No caso do primeiro, "a vida condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento", no caso de Cristo, o sofrimento serve como objeção à vida (NIETZSCHE, 2008, p.505). Na visão cristã, se sofremos, é porque somos culpados. Se o sofrimento é trágico, "*o ser* vale *como bem-aventurado o bastante* para justificar ainda uma imensidão de sofrimento", Dioniso despedaçado é uma "promessa para a vida", "saindo da destruição, ele voltará sempre ao lar, renascido" (NIETZSCHE, 2008, p.505). Na visão cristão, a vida "é culpada, visto que sofre" (DELEUZE, 2018b, p.25).

A má-consciência definiria o niilismo propriamente cristão: a culpa, a equação dor-castigo, e a justificação da dor. Se levarmos em conta a teoria da tragédia hegeliana,

poderíamos ver as marcas dessa dinâmica: a culpa por perturbar a eticidade na defesa de um interesse unilateral, a aniquilação, e a justificação, o restabelecimento da eticidade. Para Deleuze esse niilismo estaria presente em tudo que é dialetizado. O primeiro trágico nietzschiano também "resolvia" a dor, à sua maneira (DELEUZE, 2018b, p.26). No entanto, conforme o conceito de Dioniso se desenrola na filosofia nietzschiana, a ideia de justificar a dor não faz mais sentido, a vida torna-se essencialmente justa e a laceração dionisíaca é a dor da superabundância.

Quando Nietzsche se entende como o primeiro filósofo trágico, é porque, à altura que faz essa afirmação em *Ecce Homo,* a existência não precisa mais se justificar como fenômeno estético à forma de sua metafísica da arte de juventude, e ela permanece sem necessidade de justificação moral. Trágico é o jogo inocente de forças. Deleuze diz que, pela forma como Nietzsche se adequava à metafísica schopenhaueriana em *O Nascimento da Tragédia*, a existência é entendida ainda como algo de criminoso, portanto culpável, mas não ainda algo de faltoso e responsável (DELEUZE, 2018b, p.32). Parece que Nietzsche pretendia inocentar a existência, mas não teria atingido de todo esse objetivo em *O Nascimento da Tragédia*. Os gregos, neste sentido, ainda não sofriam com a má consciência semítica e cristã: se a existência é culpada, marcada pela *hybris*, a responsabilidade ainda é dos deuses, não do indivíduo (DELEUZE, 2018b, p.34). A crítica de Deleuze é que o problema ainda permanece mal colocado, porque a questão não seria se a existência é responsável ou não, mas se é culpada ou inocente (DELEUZE, 2018b, p.35). Para ele, é inocente, e é o Nietzsche tardio que abandona a tese de uma existência ainda criminosa.

Versando sobre a essência do trágico, Deleuze diz que ela é "a afirmação múltipla ou pluralista" (DELEUZE, 2018b, p.28), a forma estética da alegria. Nietzsche sustenta ainda que essa alegria não é uma solução dialética de nenhum tipo, como os outros filósofos e teóricos do trágico, segundo ele, tentaram afirmar. O ouvinte moral tentava adequar a tragédia a suas pretensões vindas da má consciência, de forma a submeter a vida a um trabalho negativo que a expurgue de suas culpas. Estavam avaliando o trágico segundo seus valores baixos, tentando reduzi-lo ao ressentimento dialético. A alegria trágica verdadeira, essa afirmação irrestrita, encontra modos particulares de afirmar cada coisa, não com a forma de uma sublimação moral: o sentido da existência no pensamento trágico não é o mesmo do da dialética, que entende que a vida deve ser justificada por suas faltas, mas, justamente, a existência trágica justifica tudo que afirma (DELEUZE, 2018b, p.31).

A concepção dialética do sentido da existência é expressa já por Anaximandro, que alega que tudo deriva de um elemento primordial, então tudo que passa a ser instanciado e cai

em um devir, passa a ser injusto. Tudo o que existe é uma soma de injustiças, que lutam e assim se expiam entre si, através da destruição, que as redime. Essa existência é culpada, mas ainda não traz consigo a falta que a concepção cristã postula para a vida, junto à responsabilidade sobre essa falta.

> No ressentimento (é tua culpa), na má consciência (é minha culpa), e em seu fruto comum (a responsabilidade), Nietzsche não vê simples acontecimentos psicológicos, mais as categorias fundamentais do pensamento semita e cristão (DELEUZE, 2018b, p.33-34).

Mesmo quando em *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche ainda recai em uma concepção análoga à de Anaximandro, já apresentava, segundo Deleuze, oposição à existência e culpa cristãs. Quando Nietzsche diz que a responsabilidade sobre as injustiças para o grego eram culpa dos deuses, que fizeram os homens da forma como fizeram, a introdução da falta já agrava o perigo de tornar a existência responsável. O julgamento não deve ser de quem é a responsabilidade pelas culpas da existência, mas sim chegar à conclusão de que a existência é inocente, e assim poder afirmá-la.

A inocência da existência se relaciona diretamente com os conceitos de força e vontade: entendendo que, como já abordado, cada coisa tem afinidade com a força que a domina no momento, e a essência da coisa é a força que mais tem afinidade com ela. Quando não é o caso de uma força ser a essência da coisa, ela exige outra força e outra vontade. Esse jogo é inocente, esse é o jogo da existência, e deve ser afirmado, segundo Deleuze. “No entanto, preferimos salvar a interpretação que corresponde a nossas forças, e negar a coisa que não corresponde à nossa interpretação” (DELEUZE, 2018b, p.35). Assim, se nega a existência, separamos a força do que ela pode, para interpretá-la de forma única e cristalizada, que quando rui, leva todo o sentido consigo.

O pensamento de Heráclito, segundo Deleuze, é trágico, afirma a inocência da existência. Ele entende que só há devir, só há o múltiplo em manifestação, e não há nada além da manifestação do múltiplo, não há ser que não o ser do devir. Não há Uno primordial por trás, não há ideal, não há Deus ou deuses. A única característica comum a tudo, e que é a única possibilidade de afirmação do um, é o múltiplo.

Há um jogo do devir com o ser do devir. É o movimento do jogador de separar-se um pouco da vida para contemplá-la. E a ela retornar. O eterno retorno, na leitura deleuziana de Nietzsche, seria ao mesmo tempo o segundo tempo do jogo, mas também equivalente de todo o jogo, uma vez que é ao mesmo tempo momento e ciclo do tempo, como veremos também nos próximos capítulos sobre a ontologia deleuziana e seu trágico. O eterno retorno é

o múltiplo do devir *e* a repetição desse múltiplo.

Pensando nesse jogo como um lance de dados (DELEUZE, 2018b, p.38), é um lance de dois momentos: os dados que são lançados e os dados que caem. Esses dois momentos, diz Hardt, seriam os elementos básicos de uma alternativa nietzschiana para a dialética do Uno e do Múltiplo (HARDT, 2000, p.90). O primeiro momento é o lance, que corresponde à afirmação do acaso e da multiplicidade, é a recusa ao controle, não há nada previamente organizado ou ordenado, trata-se da indeterminação. A queda dos dados, por sua vez, afirma uma necessidade, a combinação formada afirma a necessidade do acaso, mas não de maneira a meramente afirmar a necessidade de uma realidade múltipla dada. A queda dos dados é o momento de organização da unidade, é a criação ativa do ser.

O eterno retorno seria esse segundo momento, resultado do lance de dados, a afirmação da necessidade, mas também a repetição do lance de dados (DELEUZE, 2018b, p.41), é o momento em que se organiza, que constitui o ser na união de todas as partes do acaso.

> Não apenas o primeiro momento (da multiplicidade e do devir) implica o segundo momento (da unidade do ser), mas esse segundo momento é também o retorno do primeiro: os dois momentos implicam um ao outro como uma série perpétua de destruição e reconstituição (HARDT, 2000, p.91).

O dionisíaco, essa pura afirmação, mesmo daquilo que se teve por muito tempo como negativo, é o propriamente trágico para Deleuze. Há uma lógica de "pura afirmação, e uma ética da alegria que lhe corresponde" (DELEUZE, 2018b, p.29), em que se encontra para cada coisa os meios pelos quais elas deixam de ser negativas. Falando do instinto de morte deleuzeano, Lapoujade diz:

> O 'negativo' do sofrimento, do luto, do desprendimento não é nem negado nem denegado, mas pensado a partir da positividade daquilo que ele torna possível e, até, necessário. Perda, luta, sofrimento são as autodestruições através das quais a vida passa para liberar novas potências (…) A morte impessoal, como instinto e instância transcendental que libera novas potências de vida em mim (Morre-se) (DAVID, 2015, p.87-88).

Esse instinto de morte seria o próprio eterno retorno nietzschiano (ou, com efeito, deleuziano) em que mesmo a morte se torna criadora. A questão toda para Deleuze no eterno retorno é demonstrar como não se trata de um ciclo mecanicista em que tudo que aconteceu vai se repetir eternamente, imposto por alguma força transcendente. Não pode ser traduzido em uma máxima do tipo "viva como se sua vida fosse se repetir inúmeras vezes,

eternamente": o eterno retorno se trata, para Deleuze, de um retorno do próprio retornar, indicando que se repete a única coisa que de fato pode se repetir, a diferença. Desta forma ele afirma o ser do devir, sendo o eterno retorno uma lei própria dele, não imposta de fora, uma vez que não se trata do devir caótico de Platão, que, para ser colocado em ciclo, deve seguir o modelo da ideia. Neste devir nietzschiano, segundo Deleuze, se afirmam a necessidade do acaso e um do múltiplo (DELEUZE, 2018b, p.42).

Fornazari diz que, para Deleuze, afirmar o eterno retorno do mesmo como o eterno retorno de todas as alegrias e sofrimentos que já se viveu, como condições mútuas, (como polos positivo e negativo de um movimento dialético), e amaldiçoar ou se regojizar diante desse imperativo "equivaleria ao sim do asno ou do camelo" (FORNAZARI, 2006, p.20), personagens de *Assim falou Zaratrusta*, símbolos de um niilismo passivo. Dessa forma bastaria aceitar a realidade, porque seria a identidade, uma vida simplesmente idêntica, que retornaria incessantemente. Deleuze não aceita essa leitura, e como diz Lapoujade, "Com efeito, nada garante que o eterno retorno tenha tido em Nietzsche a função seletiva que Deleuze lhe confere (...) há uma razão mais profunda *que se atém ao próprio projeto deleuzeano*" (DAVID, 2015, p.91). Sobre a função seletiva do eterno retorno, elaboraremos mais no segundo capítulo, dada a importância do assunto para a ontologia deleuziana.

Nesta fase de sua obra, Deleuze ainda vai conceber o trágico como afirmação da existência e de sua inocência, como "forma estética da alegria" (DELEUZE, 2018b, p.29), afirmação do pluralismo como uma emancipação da lógica dialética-cristã de submeter o crime (de existir) à punição, para então redimi-lo. Livrar-se da má consciência, de pensar a existência como faltosa e culposa, parecia uma missão que Nietzsche teria conquistado, não na primeira dualidade entre Apolo e Dioniso, mas na dualidade Dioniso e Cristo (sendo esta devedora da primeira). Nessa interpretação de Nietzsche vemos o que será elaborado mais tarde na ontologia deleuziana, a ideia de que o Uno se diz do múltiplo, que é necessário um pensamento do devir, que afirme o devir, sem submetê-lo à identidade, o que também implicará sua noção de univocidade do ser. Quando Nietzsche tece sua crítica da metafísica, diz Deleuze, ele está colocando o niilismo como pressuposto de toda metafísica, porque toda e qualquer metafísica julga a existência em função do suprassensível (DELEUZE, 2018b, p.50). As categorias do pensamento racional, como identidade, causalidade e finalidade adviriam do ressentimento.

Para pensar uma nova forma de pensar, livre do campo gravitacional da vingança, é preciso livrar-se da caricatura dialética- cristã do trágico, e pensá-lo como alegre, como positividade pura e múltipla. "Trágico é a afirmação, porque afirma o acaso, e, do acaso, a

necessidade; porque afirma o devir e, do devir, o ser" (DELEUZE, 2018b, p.51).

2 TRÁGICO E ONTOLÓGICO EM NIETZSCHE E A FILOSOFIA

Ainda em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze elabora sua interpretação da filosofia da natureza nietzschiana que, como veremos, será fundamental para a estruturação de sua própria ontologia em *Diferença e Repetição*. Ainda no capítulo sobre "o trágico", já aparecem as forças, a vontade de potência, o eterno retorno. O trágico, no contexto da leitura deleuziana, parece estar intimamente conectado com a filosofia da natureza de Nietzsche. Se considerarmos que Heráclito, por exemplo — que na obra nietzschiana não aparece da forma consistentemente afirmativa que Deleuze coloca — seria um "pensador trágico", que "afirma a vida como inocente e justa", que afirma que "tudo é devir, e que o ser é ser do devir", que afirma o eterno retorno como "justiça e como ser" (DELEUZE, 2018b, p.36), vemos que há ainda uma relação direta entre o trágico e o ontológico no Deleuze leitor de Nietzsche. Se Deleuze constrói um horizonte ético no interior do pensamento de Nietzsche (HARDT, 2000, p.61), a questão do trágico não parece estar distante desse projeto.

Neste capítulo veremos como a interpretação de Deleuze do que é a filosofia da natureza nietzschiana é, ao mesmo tempo, ensaio para suas próprias elaborações ontológicas em *Diferença e Repetição.* Entenderemos a filosofia da natureza de Nietzsche lida por Deleuze também como ontologia, apesar de Nietzsche se opor à ideia do ser como "conceito mais elevado", como incondicionado, colocado no começo "como começo" (NIETZSCHE, 2006, p.21). A ontologia deleuziana, como veremos no próximo capítulo, não coloca o Ser neste lugar do qual tudo deriva, então sua leitura de Nietzsche abre espaço para que falemos de uma "ontologia nietzschiana", sem, no entanto, postular um Ser primevo dentro de sua filosofia. Nos interessa ver como o estudo de Deleuze sobre a teoria das forças, a vontade de potência e o eterno retorno, é ou não preservado quando elabora sua filosofia da diferença, e de que maneira isso aparece em sua nova leitura do trágico.

2.1 As forças

> Na tentativa de resolver como se dá a passagem da matéria inerte à vida — um dos problemas candentes da ciência da época —, Nietzsche elabora então sua teoria das

> forças. A força só existe no plural; não é em si, mas em relação a; não é algo, mas um agir sobre. Não se pode dizer, pois, que ela produz efeitos nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona; isso implicaria distingui-la de suas manifestações e enquadrá-la nos parâmetros da causalidade. Tampouco se pode dizer que a ela seria facultado não se exercer; isso importaria atribuir-lhe intencionalidade e enredá-la nas malhas do antropomorfismo. A força simplesmente se efetiva, melhor ainda, é um efetivar-se. (MARTON, 1985, p.237).

Ao falar do que define um corpo para Nietzsche, Deleuze diz que é a relação entre forças dominantes e dominadas, e que toda relação de forças constitui um corpo, corpo "químico, biológico, social, político" (DELEUZE, 2018b, p.56). O corpo vivo é, então, o produto dessas relações. As forças dominantes são as forças ativas, e as dominadas, reativas. Ativo e reativo são as qualidades das forças, expressas nas relações, e "as forças que entram em relação não têm uma quantidade sem que, ao mesmo tempo, cada uma tenha a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á de hierarquia a diferença das forças qualificadas conforme sua quantidade" (DELEUZE, 2018b, p.56).

A força por si mesma é uma quantidade, que só se define como dominada ou dominante a partir da sua relação com outras forças. O que define que uma força seja ativa ou reativa é sua relação, sua essência. A diferença entre uma força e outra é o que constitui sua essência. Nietzsche, diz Deleuze, teria sentido as limitações das avaliações puramente quantitativas das forças. O conhecimento só teria se tornado científico à medida que pôde usar escalas numéricas de medida de força. A partir de então, o pensamento científico tentaria englobar tudo dentro dessas escalas (NIETZSCHE, 2008, p.359). Nietzsche teria sentido, então, a necessidade de uma avaliação das qualidades para interpretar as forças, já que a interpretação mecanicista só teria a capacidade de descrever fenômenos, mas "não de esclarecê-los" (NIETZSCHE, 2008, p.334).

Deleuze diz que o que interessa a Nietzsche não é a irredutibilidade da quantidade à qualidade, mas a irredutibilidade da diferença de quantidade à igualdade, "a diferença de quantidade é, pois, num sentido, o elemento irredutível *da* quantidade e, num outro sentido, o elemento irredutível à própria quantidade" (DELEUZE, 2018b, p.60). Vê-se aí clara inspiração para o que mais tarde será a ontologia deleuziana.

Deleuze ressalta, aparentemente para afirmar o caráter não-dialético da teoria de forças nietzschiana, que as forças inferiores não deixam de ser forças. Mesmo que obedeçam — e obedecer é uma qualidade da força —, elas não perdem sua potência, afinal

sua potência é obedecer, elas não perdem quantidade de força. A reatividade em Nietzsche [9], diz Deleuze, cumpriria "as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade". As forças reativas são "acomodações mecânicas e utilitárias, as *regulações* que expressam todo o poder das forças inferiores e dominadas" (DELEUZE, 2018b, p.57).

O pensamento moderno seria especialmente afim ao aspecto reativo das forças, ao tentar sempre as compreender como mecanismos ou finalidades, deixando, então, de compreendê-las enquanto o que são: forças. Para entender forças reativas enquanto forças, seria necessário referi-las às ativas, desprezadas por essa forma de pensar. As forças ativas seriam mais difíceis de caracterizar, porque suas ações precederiam a adaptação, escapando à consciência, já que a consciência seria essencialmente reativa. A consciência vê o corpo a partir de seus limites, a partir de suas reações, porque esse é seu ponto de vista. A ciência, em vez de concentrar-se apenas na reatividade, deveria também ser uma ciência da atividade, como ciência do inconsciente. O "poder dionisíaco" seria a primeira definição da atividade, a potência da transformação (DELEUZE, 2018b, p.59).

Deleuze diz que é com o acaso que afirmamos a relação de todas as forças e, "sem dúvida, afirmamos todo o acaso numa única vez no pensamento do eterno retorno" (DELEUZE, 2018b, p.61). As forças não estão todas em relação a todo tempo, os encontros de forças de tal e qual quantidade são as "partes concretas do acaso, as partes afirmativas do acaso", são como os membro de Dioniso. E é nesses encontros efetivos que as forças recebem as qualidades referentes às suas quantidades, "a afecção que preenche efetivamente sua potência" (DELEUZE, 2018b, p.61). Há uma gênese das qualidades arbitrárias que, por sua vez, supõe uma gênese das quantidades, são duas gêneses inseparáveis. É preciso avaliar caso a caso a qualidade da força. Não é possível calcular as forças de forma abstrata.

2.2 A vontade de potência

"A vontade de potência é, portanto, atribuída à força, mas de um modo muito

[9] Cabe lembrar que, como diz Scarlet Marton (*In:* **Deleuze, uma vida filosófica**, p.241) "Deleuze atribui peso desmedido às ideias de forças ativas e reativas. Ora, é apenas muito raramente que Nietzsche utiliza os termos *ativo* e *reativo*".

particular: ela é, ao mesmo tempo, um complemento da força *e* algo interno" (DELEUZE, 2018b, p.67).

A vontade de potência é "quem" quer na força. A força tem sua qualidade expressa a partir da diferença de quantidade de forças em relação. A diferença de quantidade, diz Deleuze, remete a um elemento diferencial das forças, que é também elemento genético das forças — a vontade de potência, elemento genealógico das forças. Enquanto elemento diferencial, a vontade de potência é o elemento de produção de diferença de quantidade entre forças em relação. Enquanto elemento genético, a vontade de potência é o elemento de produção de qualidade de cada força na relação (DELEUZE, 2018b, p.71).

Deleuze diz que não se pode pensar força sem a vontade de potência, e não se pode também as identificar uma com a outra, "a força é o que pode, a vontade de potência é o que quer" (DELEUZE, 2018b, p.69). A vontade de potência é princípio para a síntese das forças, síntese na qual as forças passam de novo pelas mesmas diferenças ou que o diverso se reproduz, síntese que marca o ser do devir. A vontade de potência funciona como um princípio, mas não da forma como princípios foram comumente instituídos na história da filosofia — de forma muito geral em relação àquilo que condicionam. A vontade de potência reconcilia o empirismo com os princípios, constituindo um empirismo superior, justamente por ser um "princípio *plástico*, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona" (DELEUZE, 2018b, p.68), o que quer dizer que a vontade de potência não é separável das forças, de suas quantidades, qualidades e direções, e que a vontade de potência não suprime o acaso, mas o afirma. Sem o acaso ela não teria sua plasticidade e poder de metamorfosear-se (DELEUZE, 2018b, p.71). Essa interpretação deleuziana de que "a força é o que pode e a vontade é o que quer", diz Müller-Lauter, instaura uma diferenciação "onde Nietzsche não 'diferencia', e não está autorizado a diferenciar, sem renunciar à coesão interna de seu pensamento" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.110-111). A ideia da vontade de potência como "complementação" da força teria sido exagerada por Deleuze, que interpreta como exigência a existência de uma vontade interna para a força, quando Nietzsche, para Müller-Lauter, pensa a força em dupla significação: como força mecanicista e como vontade de potência. A força em sentido mecanicista deveria derivar genealogicamente da força como vontade de potência, mas Nietzsche não traçaria diferença entre força e vontade de potência da forma como Deleuze faz. Esse parece ser um importante passo que Deleuze dá na direção de sua própria ontologia.

A força, para Deleuze, precisa deste querer interno, que, mais uma vez cabe ressaltar, é um querer impessoal. A vontade nada tem de antropomórfico em sua natureza (DELEUZE,

2018b, p.69). A leitura deleuziana da vontade como “quem quer” faz frente ao longo histórico da pergunta “o que é?” na filosofia: a crítica à formulação metafísica da essência em torno da questão “o que é” é comparada com a formulação nietzschiana “quem?” (ou qual) em que, considerando uma determinada coisa, é preciso entender quais forças dela se apoderam, e qual vontade a possui. Quando se pergunta “o que é?”, como Sócrates, a tendência é que se responda com exemplos, como à pergunta “o que é o belo?”, para a qual a resposta seriam exemplos de coisas belas. Em vez de descobrir alguma essência transcendente, alguma Ideia distante do que é o belo, parece mais interessante para Deleuze deslocar a própria questão. Enquanto a pergunta “o que é?” permanece abstrata, o “quem quer?” “não é mais concreto porque localiza sujeitos ou agente específicos, mas porque opera no terreno materialista de uma causalidade eficiente” (HARDT, p.67, p.2000).

É a vontade de potência que faz com que uma força domine ou obedeça, pois se acrescenta à força como princípio interno da determinação de sua qualidade numa relação. É sempre através da vontade de potência que uma força prevalece sobre as demais, ou obedece. Então existe vontade de potência na força reativa e dominada e na força ativa e dominante. O problema da interpretação é justamente, dado um fenômeno, “estimar a qualidade da força que lhe dá sentido” (DELEUZE, 2018b, p.72).

A vontade de potência também tem suas próprias qualidades, que funcionam como princípio da qualidade das forças. Deleuze diz então, que Nietzsche distingue bem as qualidades das forças (como ativas e reativas) das da vontade de potência, afirmativa ou negativa. Assim como a força reativa não deixa de ser uma força, a vontade negativa também não deixa de ser uma vontade. A vontade de nada é vontade na mesma medida que a vontade de viver.

Afirmação e negação enquanto qualidades da vontade de potência são necessárias para que as qualidades das forças se expressem, no entanto “transbordam a ação e a reação, porque são qualidades imediatas do próprio devir: a afirmação não é ação, mas a potência de se tornar ativo, o *devir ativo* em pessoa; a negação não é a simples reação, mas um *devir reativo*” (DELEUZE, 2018b, p.73). A vontade de potência é, então, imanente e transcendente à relação de forças.

Desta forma, a vontade de potência interpreta, porque determina a força que dá sentido à coisa, e avalia, porque determina a vontade de potência que dá um valor à coisa. A significação do sentido de uma coisa é determinada pela força e sua qualidade expressadas na coisa, já o valor de um valor está na qualidade da vontade de potência que se expressa. É isso que, para Deleuze, tornaria o trabalho da filosofia ainda mais complicado: os problemas

de interpretação e de avaliação "remetem um ao outro, prolongam-se um no outro" (DELEUZE, 2018b, p.73). Partindo ainda da sua interpretação de distinção estrita entre força e vontade de potência, Deleuze diz que Nietzsche às vezes chama de baixo, vil, ou escravo, às vezes a força reativa, às vezes a vontade negativa. Assim como chamaria de nobre, alto, senhor, às vezes a força ativa, às vezes a vontade afirmativa. O trabalho do genealogista seria essa análise do elemento diferencial, diagnosticar nos valores a nobreza ou a baixeza. Essa distinção se torna especialmente importante, dado que seu objetivo é opor Nietzsche à dialética (também ao utilitarismo, mas sobretudo à dialética).

Para um pensamento que se compreende e se orienta apenas através das forças reativas, como o hegeliano, o pensamento genealógico aparece invertido. Na origem, as forças ativas e reativas coexistem, as primeiras afirmando sua diferença, as segundas, determinadas pela negação. Para Deleuze, mesmo quando obedece, a força reativa impõe limitações à ativa, de forma que existe uma imagem invertida da origem: é possível analisar as relações de forças do ponto de vista das forças reativas. É uma inversão do olhar que estabelece valores, vendo na afirmação de si a negação do outro, e assim se forma uma genealogia também invertida, como "evolução" (DELEUZE, 2018b, p.75). Do ponto de vista da dialética hegeliana, uma evolução como desenvolvimento da contradição.

Há sempre a possibilidade de que as forças reativas neutralizem as ativas. Para além de uma mera imagem invertida do processo, as forças reativas podem se efetivar de fato e terem um triunfo não mais imaginário, de forma que se invertem também os valores: o vil e baixo está no topo. As forças reativas, mesmo que vençam, são sempre caracterizadas por *separar* a força do que ela pode, ela não se torna ativa pelo fato de ter se efetivado. Desta forma, as forças reativas têm o poder de tornar forças ativas também reativas, por separá-las do que podem. Para Deleuze, é essa inversão que Nietzsche analisa em *A Genealogia da Moral*, diagnosticando o triunfo da má consciência, do ressentimento e do ideal ascético, sem de forma alguma associar esse triunfo com a qualidade ativa ou afirmativa das forças e da vontade.

O positivismo, o humanismo e a dialética incorreriam no mesmo erro de se propor a uma avaliação das forças que, no entanto, só confirma o que está dado — se algo aparece como força humana, os três aplaudem. O primeiro por conta do "gosto pelo fato", o segundo pela "exaltação do fato humano", o terceiro pela "mania de recuperar os conteúdos humanos" (DELEUZE, 2018b, p.80). Assim, Deleuze diz que Nietzsche elabora dois sentidos para a *hierarquia,* a hierarquia das forças, a forma como forças ativas são superiores, e hierarquia no sentido das relações dadas, de diagnosticar quais forças

triunfaram, mesmo que sejam as reativas e que estejam a separar as ativas de seu potencial.

A tarefa última da filosofia seria fazer uma sintomatologia, no sentido de interpretar o sentido dos fenômenos nas forças que os produzem, uma tipologia, no sentido de interpretar as forças a partir do ponto de vista de suas qualidades, e uma genealogia, no sentido de avaliar em suas qualidades a vontade de potência que determina as forças[10171]. A tarefa da genealogia só pode ser feita a partir da pergunta "quem quer?" se não quiser incorrer na genealogia invertida, na afirmação do triunfo das forças reativas. Se o que se quer é encontrar a essência da coisa, a essência é "*somente o sentido e o valor da coisa"* (DELEUZE, 2018b, p.101). Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze ainda dirá que está é a "questão trágica", porque

> de forma mais profunda, ela tende inteiramente para Dioniso, pois Dioniso é o deus que se esconde e que se manifesta, Dioniso é o querer, Dioniso é quem... A questão "Quem?" encontra sua instância suprema em Dioniso ou na vontade de potência; Dioniso, a vontade de potência, é quem aparece todas as vezes em que a questão é colocada. Não se perguntará "quem quer?", "quem interpreta?" "quem avalia?", pois sempre e em toda parte a vontade de potência é *quem* (DELEUZE, 2018b, p.101-102).

Dessa forma de pôr a questão, deriva um método, que consiste em sempre referir um conceito à vontade de potência, pensá-lo como sintoma da vontade sem a qual ele não teria nem como ser pensado em primeiro lugar. É demonstrar que um conceito não teria como ser pensado se não fosse condicionado por aquela vontade, aquela força, aquele modo de ser. O método consiste não em perguntar "o que a vontade quer?", porque a vontade sempre quer suas próprias qualidades e as qualidades das forças que condiciona. Deleuze diz que é este o método trágico que corresponde à questão trágica[11], "ou, mais precisamente, se tirarmos do termo "drama" todo o *páthos* dialético e cristão que compromete seu sentido, é o método de *dramatização"* (DELEUZE, 2018b, p.103). Deleuze ressalta que a vontade de potência não significa que a potência é o que a vontade quer, nem que a potência é o objetivo final da vontade. Se "a vontade quer a potência ou deseja a dominação", interpreta-se a potência como representação, como objeto de recognição (DELEUZE, 2018b, p.105). A filosofia hegeliana seria um desses casos, em que a consciência quer ser reconhecida por outra para se

[10] Deleuze diz que um "filósofo do futuro" é médico (porque interpreta os sintomas), artista (porque modela os tipos), e legislador (porque determina a posição, a genealogia).

[11] Por vezes em *Nietzsche e a Filosofia* o *trágico* parece corresponder ao *dionisíaco* do Nietzsche tardio, no entanto, por vezes Deleuze parece reticente em utilizar o termo, como, por exemplo, faz nessa delimitação do método de dramatização. Como se, da mesma forma que quer desprender o trágico e dizer dele a afirmação que o condiciona, não pudesse expurgar totalmente o *páthos* que se apoderou dele no discurso filosófico.

representar como consciência de si. A relação entre senhor e escravo hegeliana, diz Taylor,

> deve ser entendida com a ajuda de um terceiro termo, a realidade material (Dingheit). O mestre está relacionado ao escravo mediatamente através desta realidade: o mestre sujeita o escravo através deste comando sobre as coisas, no limite através do uso de uma corrente. Mas, ao mesmo tempo, o mestre é relacionado à realidade material *através* do escravo. A relação do mestre com o que o cerca é a de um puro consumidor; a dura tarefa de transformar as coisas e prepará-las para o consumo é a de um escravo. A experiência do mestre é a da falta de uma realidade sólida (Unselbständigkeit) das coisas; o escravo é aquele que experimenta sua independência e resistência enquanto os trabalha (TAYLOR, 2005, p.54)[12].

Deleuze diz aquele que quer *representar* sua superioridade através do escravo não pode ser senhor, é também escravo. Para Deleuze, está certo que o senhor hegeliano é o escravo nietzschiano, "o que nos é apresentado como o senhor é a ideia que dele tem o escravo, é a ideia que o escravo tem de si mesmo quando se imagina no lugar do senhor"(DELEUZE, 2018b, p.106). No movimento de enxergar o senhor no escravo, a filosofia teria confirmado que o jogo da representação se passou apenas entre escravos. A recognição, para Deleuze, pressupõe um assentimento dos valores em curso. Se a vontade de potência é vontade de ser reconhecido, ela vai procurar fazer com que esses valores sejam atribuídos a elas.

A vontade de potência é essencialmente criadora, porque não *quer* a potência, ela *dá* a potência, que é o que quer na vontade. "A potência, na vontade, é algo inominável (móvel, variável, plástico)". A vontade, pela potência, é o que "doa sentido e valor" (DELEUZE, 2018b, p.111). Quanto à pergunta "é a vontade una ou múltipla?", Deleuze diz que a resposta "daria um contrassenso geral sobre a filosofia de Nietzsche", e que o "monismo de Nietzsche é inseparável de uma tipologia pluralista" (DELEUZE, 2018b, p.111-112). Dado que a vontade de potência é plástica, ela estaria sempre conectada a tudo que determina enquanto princípio, ela é o uno que se afirma do múltiplo. No entanto, ainda há o problema das qualidades da vontade de potência, divididas entre afirmativa e negativa, o que leva à pergunta "por que o nobre vale mais?", ou "por que a afirmação vale mais do que a negação?". A solução só será dada pela prova do eterno retorno, diz Deleuze, porque o que retorna, o que suporta retornar, é a afirmação[181]. O eterno retorno transmuta o negativo, como veremos, faz o negativo passar para o lado da afirmação. A crítica nietzschiana só pode ser alegre e construtiva enquanto crítica total, ou seja, à medida que destrói:

[12] Tradução nossa.

> é por meio de uma crítica total e consumada que se impelem as forças da negação até o seu limite. A afirmação está intimamente ligada ao antagonismo. A forma da crítica deleuziana reatualiza o método filosófico escolástico: *pars destruens, pars construens*. A chave para essa concepção alternativa é o caráter absoluto e não-dialético do momento negativo (HARDT, 2000, p.177).

A vontade de potência tem uma relação direta com o eterno retorno na leitura deleuziana. Como vimos, a vontade de potência é elemento genético da força e princípio da síntese das forças, e esta síntese forma o eterno retorno. A vontade de potência é, então, o princípio da síntese que marca o ser do devir, dando uma fundação para o ser, funciona como causa primária (HARDT, 2000, p.91). A vontade de potência determina a necessidade e a substancialidade do ser. A forma como Deleuze descreve a relação da vontade de potência e eterno retorno é uma interpretação bastante particular, uma vez que, assim como sua interpretação da vontade de potência (como algo estritamente separado da força), sua leitura do eterno retorno (com seu aspecto seletivo da afirmação) também carrega peculiaridades.

2.3 O eterno retorno

Como dissemos, o eterno retorno, para Deleuze, é eterno retorno da diferença, não do mesmo, e tem dois aspectos: o cosmológico e físico, e como pensamento ontológico e ético. Do ponto de vista cosmológico e físico, Deleuze alega que o eterno retorno não poderia simplesmente repetir o mesmo porque o devir não começa em ponto algum, pois não pode vir a ser, desta forma, há uma infinidade do tempo passado. O devir é "aquilo que não pôde começar e o que não pode terminar de tornar-se" (DELEUZE, 2018b, p.65), o ser e o devir não são coisas distintas. Nesse sentido, não se pode apontar um começo e um fim para o devir, para que se possa afirmar um tempo cíclico e um eterno retorno do mesmo. O pensamento do puro devir funda o eterno retorno, que faz com o que retorne seja o diverso. O eterno retorno também realiza a síntese do tempo em suas dimensões, então Deleuze coloca a pergunta "como o presente pode passar?" (DELEUZE, 2018b, p.65).

> O instante que jamais passa poderia passar se já não fosse passado ao mesmo tempo que presente. Se o presente não passasse por si mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em

> geral se constituiria no tempo, nem esse presente passaria; não podemos esperar, é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e porvir para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes). É preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como porvir. É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e por vir que funda sua relação com outros instantes (DELEUZE, 2018b, p.65-66).

A identidade no eterno retorno "não designa a natureza do que retorna, mas, ao contrário, o fato de retornar para o que difere" (DELEUZE, 2018b, p.66). [187]. O eterno retorno é a expressão da vontade de potência, que é a razão do diverso e da sua reprodução, "da diferença e da sua repetição" (DELEUZE, 2018b, p.67).

O eterno retorno, em sua dimensão ontológica e ética, apresenta sua seletividade: o devir-reativo das forças não retorna. Se do ponto de vista do eterno retorno em sua dimensão cosmológica o que retorna é o devir, ainda seria possível diagnosticar uma certa equivocidade no devir, que se dividiria entre devir-ativo e devir-reativo. A força reativa separa a força ativa do que esta pode, a entregando à vontade de nada, e por toda parte vemos o triunfo das forças reativas, o triunfo das formas do niilismo, o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético. "Existe um outro devir? Talvez tudo nos convide a 'pensá-lo'" (DELEUZE, 2018b, p.85), porque, em certo sentido, parece que só conhecemos e sentimos o devir-reativo, o que faria do eterno retorno uma ideia insuportável.

Deleuze apresenta o "devir-ativo das forças reativas", partindo da ideia de que a força ativa é aquela que vai "às últimas consequências" (DELEUZE, 2018b, p.86). As forças ativas por vezes são separadas do que podem pelas reativas, tornando-se também reativas, mas essa própria força, tornada reativa, também pode ir, a seu modo, ao limite do que pode. "Se a força ativa, estando separada, torna-se reativa, a força reativa, que separa, não se tornará, inversamente, ativa?" (DELEUZE, 2018b, p.86).

Entendendo, por exemplo, a doença como uma força reativa, ela, ao mesmo tempo que separa a força do que pode, revela uma nova potência, dota o doente de uma nova vontade que pode ser apropriada, "indo ao limite de um estranho poder" (DELEUZE, 2018b, p.87). A doença não é fonte de inspiração, mas pode ser um *ponto de vista* sobre a saúde (DELEUZE, p. 2007, p.10), a doença "não é um móbil para o sujeito pensante, mas também não é um objeto para o pensamento: constitui de preferência uma intersubjetividade secreta no seio de um mesmo indivíduo" (DELEUZE, p. 2007, p.11). Apesar de separar da potência, as forças reativas dão "ao mesmo tempo, um outro poder, quão 'perigoso', quão interessante'. Trazem novas afecções, ensinam novas maneiras de ser afetado" (DELEUZE, 2018b, p.87).

Se considerarmos que Nietzsche passa parte considerável de sua vida adoecendo, convalescendo, buscando um clima favorável para se curar, Deleuze fala que a *grande saúde*[13]é

> esse *deslocamento das perspectivas*, em que Nietzsche vê o essencial do seu método, e da sua vocação (...). Da saúde à doença, da doença à saúde, mesmo que fosse apenas na ideia, esta mesma mobilidade é uma saúde superior, este deslocamento, esta ligeireza no deslocamento é o sinal da 'grande saúde'. É por isso que Nietzsche pode dizer até o fim (quer dizer, em 1888): sou o contrário de um doente, no entanto estou bem no fundo. (...) Porque quando Nietzsche se tornou demente, foi precisamente quando perdeu essa mobilidade, esta arte do deslocamento, ao não poder mais *pela sua saúde*, fazer da doença um ponto de vista sobre a saúde.(DELEUZE, 2007, p. 11).

Logo, não é toda força reativa que é capaz de dar uma nova potência, há muitos tipos diferentes de forças reativas, com suas nuanças, que devem ser reconhecidas pelo genealogista. É preciso avaliar em que grau uma força se conecta com a vontade de nada. Até mesmo nas forças ativas há que se avaliar a relação entre ação e afirmação, porque existem forças ativas que são derrubadas por não saberem seguir as potências da afirmação. Então não basta que uma força ativa, tornada reativa, vá até seu limite para tornar-se novamente ativa, porque ir às últimas consequências, diz Deleuze, tem dois sentidos, "conforme se afirme sua própria diferença ou se negue o que difere" (DELEUZE, 2018b, p. 89). Para que a força reativa se torne ativa, é preciso que ela faça daquilo que ela pode um objeto de afirmação.

Se não sentimos nem conhecemos o devir-ativo, ele só pode ser pensado como produto de uma seleção, que é o eterno retorno como pensamento ético e seletivo (DELEUZE, 2018b, p. 89). Esse opera uma dupla seleção: da atividade da força e da afirmação da vontade (DELEUZE, 2018b, p. 89). O eterno retorno deleuziano tem suas peculiaridades — a noção de que o eterno retorno seleciona e que só retorna a diferença é uma leitura incomum, que marca a absorção do eterno retorno nietzschiano em sua filosofia. O eterno retorno "nietzschiano segundo Deleuze", como vemos nesse momento de sua obra, vem de uma "leitura dramática e inventiva" (WILLIANS, 2011, p.118) que Deleuze faz de *Assim Falou Zaratustra*.

Como pensamento, o eterno retorno dá uma regra prática à vontade: "*o que quer que queira, queira de tal maneira que queira também o seu eterno retorno*" (DELEUZE, 2018b,

[13] O tema da *grande saúde* se torna cada vez mais íntimo a Deleuze, que também passa décadas de sua vida tendo que lidar com as recorrências de uma tuberculose que o levou a sofrer com uma insuficiência respiratória até sua morte.

p.89), que funciona como versão do imperativo kantiano[14], mas com uma modificação fundamental, já que no caso de Nietzsche, o querer não se aplica à universalidade do querer, mas ao eterno retorno deste querer. A negação vem, mas vem somente uma vez, somente a afirmação é capaz de retornar: uma preguiça, uma besteira, uma baixeza, uma covardia, uma maldade que desejasse seu eterno retorno não seria mais a mesma ao retornar (DELEUZE, 2018b, p.90). O pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo o que "cai fora" do eterno retorno, "faz do querer uma criação, efetua a equação querer=criar" (DELEUZE, 2018b, p.90). Neste primeiro momento, o eterno retorno parece selecionar as forças que estão em ascensão, forças triunfantes, mesmo as reativas. Uma vontade selecionada, que quer plenamente, pode ser ainda vontade de nada, vontade de negação. O eterno retorno faz do niilismo incompleto um niilismo completo (DELEUZE, 2018b, p.91), porque seleciona a vontade de nada que tiver um querer pleno de nada, eliminando forças mais baixas, obedientes, meia-vontades. Nesse sentido, o niilismo se completa no eterno retorno, porque elimina forças reativas também. Por tê-las tornado fracas, acaba por destruí-las.

Essa seleção do eterno retorno pode eliminar forças reativas obedientes, meia-vontades e forças reativas que já foram ativas, porém, já separadas do que podem, corrompidas pelo niilismo. No entanto, as forças reativas que estão no máximo de seu poder, que corrompem as forças ativas e as levam a negar-se, ainda são selecionadas. Então, ao mesmo tempo em que seleciona a afirmação completa, o eterno retorno seleciona as forças reativas que estão em seu ápice. O niilismo só poderá ser de fato eliminado a partir de uma seleção ontológica. Neste segundo momento do eterno retorno, estamos lidando com a vontade plena, a afirmativa (vontade de ser) e a negativa (vontade de nada), como Hardt ressalta, "o ser não é dado em Nietzsche, o ser precisa ser querido" (HARDT, 2000, p. 92).

Há, então, uma segunda seleção, que faz com que o niilismo seja negado e venha a destruir a si mesmo. No processo de autodestruição, "as próprias forças são negadas e conduzidas ao nada", constituindo um processo de destruição ativa, já que as forças se tornam ativas à medida que as reativas se negam "em nome do princípio que ainda há pouco assegurava sua conservação e seu triunfo" (DELEUZE, 2018b, p.92). A vontade de nada enquanto princípio da força reativa negava a força ativa, a forçava a negar a si mesma e a voltar contra si própria, esse era o "devir-reativo universal", o niilismo era princípio de preservação da vida em sua fraqueza, em sua baixeza. Esse é processo dialético que Deleuze precisava evitar, no qual também não poderia enquadrar Nietzsche. É nesse sentido que

[14] "Aja como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal".

apresenta sua negação ativa, que destrói a reatividade e faz dela atividade. Quando a negação nega a reatividade, ela "expressa a afirmação, e o devir-ativo como potência de afirmar" (DELEUZE, 2018b, p.92). A transvaloração é não só a afirmação no lugar da negação, mas a negação transformada em potência da afirmação (DELEUZE, 2018b, p.93). A filosofia dionisíaca tem prazer em destruir, em transmutar. É nesse sentido que Nietzsche diria em *Ecce Homo* ser o primeiro filósofo trágico, porque diz transportar o dionisíaco para um *páthos* filosófico (NIETZSCHE, 2004, p.42). O trágico transposto para a filosofia parece então se dizer de uma negação absoluta, de destruição sem conservação, de uma destruição criativa. Veremos no próximo capítulo em que sentido essa noção de trágico se altera em *Diferença e Repetição*.

Sobre a diferença entre os dois momentos seletivos do eterno retorno, Deleuze diz sobre a segunda que

> Não se trata mais de eliminar do querer, pelo simples pensamento do eterno retorno, o que cai fora desse pensamento; trata-se de fazer, pelo eterno retorno, entrar no ser o que nele não pode entrar sem mudar de natureza. Não se trata mais de um pensamento seletivo, mas sim do ser seletivo, pois o eterno retorno é o ser, e o ser é seleção (seleção=hierarquia) (DELEUZE, 2018b, p.92-93).

2.4 O pensamento: uma nova imagem, ou pensamento trágico

Deleuze diz que não devemos encarar os conceitos de Nietzsche com significação exclusivamente psicológica. Nietzsche desenvolve através de sua tipologia uma filosofia que deve substituir "a velha metafísica, e a crítica transcendental", uma filosofia genealógica, uma filosofia da vontade de potência. Todos os valores conhecidos e conhecíveis até hoje se fundaram na vontade de nada, dado que a própria consciência é figura da reatividade no homem. O niilismo nos possibilita também conhecer a vontade de potência:

> O niilismo é a negação como qualidade da vontade de potência. Entretanto, essa definição permanece insuficiente se não se leva em conta o papel e a função do niilismo: a vontade de potência aparece no homem e nele se faz conhecer como uma vontade de nada. E, para dizer a verdade, pouco saberíamos sobre a vontade de potência se não apreendêssemos sua manifestação no ressentimento, na má consciência, no ideal ascético, no niilismo que nos força a conhecê-la. A vontade de potência é que nos revela estranhos poderes? A vontade de potência é corpo, mas o que saberíamos do corpo sem a doença que faz com que o conheçamos? Assim também o niilismo, a vontade de nada, não é apenas uma vontade de potência, *mas a ratio cognoscendi da vontade de potência em geral.* Todos os

> valores conhecidos e conhecíveis são, por natureza, valores que derivam dessa razão (DELEUZE, 2018b, p.186).

Se até agora só pudemos conhecer através do niilismo, a vontade de potência, no entanto, nos mostra que sua face negativa é apenas uma das suas faces, uma de suas qualidades possíveis. O pensamento do eterno retorno ultrapassa as leis do nosso conhecimento, é uma alegria ainda desconhecida. A afirmação é a *ratio essendi* da potência em geral (DELEUZE, 2018b, p.220), razão que expulsa o negativo da vontade, é dela que derivam novos valores, a transvaloração. A transmutação é o niilismo completo, destruindo a si mesmo. Nesse sentido, o homem pode fazer proceder uma destruição ativa contra si mesmo, na direção da superação do "humano demasiado, humano", em direção ao além-do-homem: "Zaratustra quer dizer: amo aquele que se se serve do niilismo como da *ratio cognoscendi* da vontade de potência, mas que encontra na vontade de potência uma *ratio essendi* na qual o homem é superado, e o niilismo, portanto, vencido" (DELEUZE, 2018b, p.221). O niilismo, neste caso, nos transporta além da interioridade, da reatividade da consciência. Hardt diz que a potência do negativo nesta crítica não opera como a "negação fixa hegeliana", esse niilismo completado é uma vontade ativa em direção ao nada, em direção à destruição, faz-se uma crítica total como fundação do ser (HARDT, 2000, p.94).

Jean Wahl, um dos responsáveis pela recuperação de Nietzsche na França durante a Segunda Guerra Mundial, faz uma extensa resenha sobre *Nietzsche e a Filosofia*. Reconhecendo o valor da vontade de nada como *ratio cognoscendi* em geral, e o eterno retorno como sua *ratio essendi*, no entanto, ressalta que talvez seja uma apreensão muito escolástica do pensamento de Nietzsche, introduzindo um pensamento externo a ele (WAHL, 1963, p. 378). Em consonância, Hardt comenta: "Uma lógica escolástica percorre essas séries como um fio condutor, fornecendo-lhe uma fundação materialista e metafísica: a natureza interna da causa em relação ao seu efeito e que sustenta a necessidade, a substancialidade, a singularidade e a univocidade do ser." (HARDT, 2000, p.92).

Quando Nietzsche se opõe ao conhecimento, diz Deleuze, é por conta da pretensão do conhecimento de se opor à vida, mas o conhecimento só se opõe à vida "porque expressa uma vida que contradiz a vida, uma vida reativa que encontra no próprio conhecimento um meio de conservar e de levar ao triunfo o seu tipo" (DELEUZE, 2018b, p.129). Enquanto em *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche critica Sócrates por dedicar a vida ao conhecimento, em seus textos tardios a acusação será de que Sócrates dedica o pensamento à vida, um pensamento que quer preservar a reatividade da vida. O conhecimento racional estabelece

limites para a vida, e esta vida sob os limites do conhecimento racional impõe ao pensamento. Deleuze diz que a razão "ora nos dissuade, ora nos proíbe de ultrapassar certos limites", seja porque é inútil, porque é mau, ou porque é impossível.

A crítica total entra para fazer a crítica do próprio pensamento, que deve ser levado até o limite do que a vida pode, e que também leve a vida até o limite do que pode. A crítica kantiana não teria sido capaz disso, Deleuze diz que a crítica kantiana "confundiu a positividade da crítica com um humilde reconhecimento dos direitos do criticado" (DELEUZE, 2018b, p.116). A crítica de Kant pretendia incidir sobre as pretensões do conhecimento e à verdade, mas não incide diretamente sobre o conhecimento e a verdade, pelo contrário, preserva e estabelece o "verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião" (DELEUZE, 2018b, p117). Dessa forma, a crítica kantiana não tem outro objeto a não ser justificar aquilo que, em tese, deveria criticar, por já desde o início acredita naquilo que deveria contestar.

O conhecer, para Deleuze, deve ser igual ao criar, a vontade de verdade do filósofo deve ser vontade de potência. O conhecimento deve ser um pensamento que afirma a vida, pensar deve ser igual a "*descobrir, inventar novas possibilidades de vida*" (DELEUZE, 2018b, p.130). Essa também é a essência da arte. Deleuze diz que a concepção nietzscheana da arte é uma "concepção trágica" (DELEUZE, 2018b, p.131), não é desinteressada, pelo contrário, ela não cura, não acalma, não sublima, não aplaca.

> São os espíritos heroicos que dizem sim a si mesmos na crueldade trágica: são fortes o suficiente para sentir o sofrimento como prazer... Posto, por outro lado, que os fracos desejem prazer de uma arte que não foi concebida para eles, o que farão para tornar a tragédia aprazível? Introduzirão nela, interpretando, o seu próprio sentimento de valor: por exemplo, o "triunfo da ordem moral do mundo" ou a doutrina da "falta de valor da existência" ou a exortação à resignação (– ou também descargas de afetos meio médicas e meio morais, à la Aristóteles) (NIETZSCHE, 2008, p.425).

Se a *Poética* postula algum interesse, é um interesse das forças reativas, é a purgação, sublimação moral. E quando se postula o desinteresse, como o faz Schopenhauer, é para apelar que o sofrimento implique a vontade de resignação. A arte é *estimulante* da vontade de potência, e esta precisa de estímulo à medida que a afirmação precisa de uma vida ativa para colocar-se como afirmativa. O segundo princípio da arte consiste em que a arte é a "mais alta potência do falso", magnifica o mundo como erro. Esse segundo princípio entra em relação com o primeiro à medida que "o que é ativo na vida só pode ser efetuado na relação com uma afirmação mais profunda. A atividade da vida é como uma potência do falso: enganar,

dissimular, ofuscar, seduzir" (DELEUZE, 2018b, p.132). Essa potência do falso tem de ser selecionada, elevada à potência mais alta, até a vontade de enganar, vontade artista. A arte é capaz de inventar mentiras que elevam o falso à mais alta afirmação. Nesse sentido, como vimos no primeiro capítulo a mudança de rumo na dualidade Apolo/Dioniso, vemos aqui também que a aparência moldada pelo artista não é mais aquilo que nega o real: é a seleção, a afirmação. A verdade é a efetuação da potência.

A nova imagem do pensamento é a que advém da crítica de três teses essenciais que Deleuze atribui à imagem dogmática do pensamento: 1) O pensador quer e ama o verdadeiro, o pensamento contém em si o verdadeiro, pensar é o exercício natural de uma faculdade, então basta pensar verdadeiramente para pensar a verdade 2) O erro é o efeito no pensamento causado por forças estranhas ao pensamento, forças advindas do corpo, paixões, interesses sensíveis, etc. 3) Bastaria um método para pensar verdadeiramente. Método pelo qual se reencontra a natureza do pensamento, e se expurga as forças estranhas ao pensamento (NIETZSCHE, 2008, p.133).

O que Deleuze alega é que esta forma de pensar o pensamento o reduz a um universal abstrato, nunca se considera as forças que criam o pensamento. A verdade de um pensamento tem que ser interpretada e avaliada segundo as forças e a vontade que determinam o pensar. Deleuze ressalta "o verdadeiro concebido como universal abstrato, o pensamento concebido como *ciência pura* nunca fizeram mal a ninguém" (DELEUZE, 2018b, p.134), a questão é que os valores em curso, a ordem estabelecida, encontram suporte nesse dogmatismo. Uma nova imagem do pensamento parte do sentido e valor como elementos do pensamento, não do verdadeiro. É possível que um pensamento verdadeiro seja baixo, seja posto a serviço dos valores baixos. Um grande pensamento pode ser elevado pelo falso.

O erro não é, dessa forma, o pior que pode acontecer ao pensamento. A besteira, um dos estados negativos do pensamento, não é um conjunto de erros, ela expressa "de direito o contrassenso no pensamento" (DELEUZE, 2018b, p.135), a besteira é uma maneira baixa de pensar. Existem pensamentos feitos inteiramente de verdades que, no entanto, não deixam de ser baixos. A besteira é sintoma de um pensamento baixo, expressa de direito o estado de um espírito dominado por forças reativas.

Se voltarmos ao "pensamento trágico" que Deleuze elabora no primeiro capítulo, vemos que ele é essa nova imagem. O pensamento trágico não está na má consciência, no ressentimento, no ideal ascético, nem na luta contra eles. Também não está nas contradições de uma vontade que se sente culpada e responsável, o "trágico=alegre", outra maneira de

colocar essa equação, diz Deleuze, é "querer=criar" (DELEUZE, 2018b, p.51). "Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso, e, do acaso, afirma o devir, e do devir, o ser; porque afirma o múltiplo, e, do múltiplo, o uno. Trágico é o lance de dados" (DELEUZE, 2018b, p.51). O trágico, então, tem uma dimensão ética e ontológica, é como um *ethos*, forma de viver a vida, forma de fazer filosofia, forma de pensar, e ao mesmo tempo participa da fundação do ser, é a seleção do que é, do que se afirma.

Sobre o pensamento trágico de Deleuze, Borg diz:

> Aqui o pensamento trágico sofre uma inversão irônica. Se o sentido original do trágico se perde para a modernidade, se foi substituído por gramáticas dialéticas e cristãs do pensamento, isto não quer dizer que nos resta uma injunção para chorá-lo, ou que devemos tentar restaurar seu poder, demonstrando sua primazia histórica. Contudo, também não podemos simplesmente aceitar a morte de Dionísio como uma questão natural. Para tornar o conceito de Nietzschean operativo novamente, é necessário colocar seu caráter espectral para funcionar. o poder do trágico, na filosofia de Deleuze, é o anacronismo que impõe (BORG, 2015, p.99).

Müller-Lauter ressalta que o tratamento que Deleuze dá a Nietzsche tem suas complicações:

> impõe-se a questão de saber se a corrente de força, com a qual Deleuze penetra de fora (*dehors)* no interior dos aforismos nietzschianos e de novo volta para fora, enriquecido por seu conteúdo, não acaba por estabelecer um tratamento arbitrário dos textos do filósofo, tratamento que excede a abertura já concedida por Nietzsche a seus leitores (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.24).

Essa consideração é feita em relação ao tratamento que Deleuze — e Foucault — davam à filosofia de Nietzsche que, diz Müller-Lauter, afirma a compatibilidade da filosofia nietzschiana com a emancipação das massas, compatibilização mais explícita em obras posteriores de Deleuze em parceria com Guattari, nas quais se explora mais a filosofia política. No entanto, vê-se logo em *Nietzsche e a Filosofia* certos procedimentos interpretativos que permitem elaborações talvez não mais propriamente nietzschianas. Müller-Lauter ressalta que isso não impede, todavia, que Deleuze e Foucault não possam se ligar de modo sério a Nietzsche: "ao incorporar sua forma de observação genealógica na compreensão da história, fizeram jus a um traço fundamental de seu filosofar, normalmente desprezado pelos intérpretes alemães de Nietzsche" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.25).

Como Deleuze coloca em *Diferença e Repetição*

> A História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da colagem numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo (DELEUZE, 2018a, p.10).

Com esse procedimento não exegético, mas genealógico, que Deleuze opera sobre a obra de Nietzsche, parece que o objetivo principal é traçar os valores em jogo na obra, e, como historiador da filosofia, ressaltá-los, como filósofo, colocá-los em novas operações. Desta forma, filosofia e história da filosofia se cruzam de tal forma que se fazem indiscerníveis. A leitura que Deleuze faz de Nietzsche em *Nietzsche e a Filosofia* é apenas em alguns aspectos discernível de sua própria filosofia, e só é discernível no sentido do que escolhe levar adiante e o que entende que seja melhor operar a partir de outros aliados. No entanto, não é incomum na obra de Deleuze querer que esses aliados operem de forma nietzschiana. Veremos, então, o que Deleuze retém de Nietzsche em sua ideia de univocidade do ser.

3 A ONTOLOGIA DE DELEUZE E O TRÁGICO

Entre *Nietzsche e a Filosofia* e *Diferença e Repetição*, Deleuze escreve, entre outros, seus estudos em história da filosofia sobre Kant, Bergson e Espinosa. O trio que Deleuze associa sob o signo do vitalismo é composto por Nietzsche, Bergson e Espinosa, e a leitura monográfica que faz dos três individualmente é, na verdade, bastante entremeada. Na biografia de Deleuze e Guattari, Dosse diz:

> Para aqueles que consideram que Deleuze trai os autores sobre as quais escreve monografias, ele teria aparecido mascarado até desvendar seu próprio sistema filosófico em 1969, com a dupla publicação de *Diferença e Repetição* e de *Lógica do Sentido*. Na verdade, parece que Deleuze leva ao seu paroxismo aquilo que julga ser o melhor e o mais autêntico no pensamento dos autores do qual se faz porta-voz em um procedimento que segue mais ou menos a lógica endógena de seu pensamento, à maneira de um Martial Guéroult, cujo rigor ele admirava muito. Ao mesmo tempo, ele sempre se situa a uma distância que lhe permite oferecer uma visão singular. Essa tensão o conduz a revitalizar tradições que de um golpe são metamorfoseadas e rejuvenescidas (DOSSE, 2010, p.98).

No decorrer de *Diferença e Repetição*, Deleuze utiliza o discurso indireto livre, assim como vimos em *Nietzsche e a Filosofia*. Fala através dos filósofos com quem compactua, de forma que se torna difícil discernir quem está dizendo o que:

> Quando fala de Ideias, ele o faz falando de matemática e lance de dados de Nietzsche e Mallarmé. Quando fala de intensidade, é através da energética (energetics) do século XIX. Que partes de sua descrição do eterno retorno pertencem a Nietzsche e que partes pertencem a Deleuze? (HUGHES, 2009, p.17).[15][237]

No primeiro livro em que Deleuze estaria elaborando uma filosofia própria, a mistura da primeira pessoa com a terceira, e mesmo a variação de estilo, são expressões de uma nova imagem do pensamento. Para Deleuze, a pesquisa de novos meios de expressão filosófica tinha se tornado incontornável depois de Nietzsche (DELEUZE, 2018a, p.10). Fazendo uso de muitas metáforas, engajamentos menores, paráfrases e pequenas polêmicas, o livro conta uma história maior. O trágico aparece no livro neste sentido. Não é uma discussão explícita e direta sobre o trágico como gênero literário, como fenômeno histórico, ou como conceito filosófico, o trágico aparece atrelado à filosofia do tempo elaborada dentro

[15] Tradução nossa.

do contexto mais amplo de sua ontologia, aparece enquanto dramatização de sua filosofia.

O objetivo de Deleuze era formular o pensamento da diferença em si, a relação do diferente com o diferente, e sua repetição, apresentar o movimento da diferença sem que esta tenha que passar pelas formas da representação. Ainda no prólogo Deleuze diz que é sinal de um anti-hegelianismo generalizado que a diferença e a repetição tomem o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição (DELEUZE, 2018a, p.8). Não iremos aqui fazer uma apresentação exaustiva da ontologia deleuziana elaborada em *Diferença e Repetição*, dado que o principal objetivo é traçar o caminho de volta para uma concepção do trágico. Abordaremos, então, como a filosofia de Nietzsche é entendida como uma filosofia da repetição, e da diferença, o tema da univocidade do ser, e as sínteses do tempo, com ênfase na terceira, onde talvez possamos assinalar uma espécie de teoria da tragédia.

3.1 Sobre a diferença e a repetição

3.1.1 Nietzsche e a repetição

No contexto de defender porque a repetição não pode ser explicada pela representação, e porque precisa ser entendida como um princípio positivo, Deleuze evoca Nietzsche, Kierkegaard e Péguy. Segundo Deleuze, a cada um deles "corresponde um Testamento e também um Teatro, uma concepção de teatro e um personagem eminente nesse teatro, como herói da repetição" (DELEUZE, 2018a, p.15). O herói nietzschiano seria Dionísio-Zaratustra. Quando Deleuze utiliza a imagem do teatro, não quer de forma alguma invocar novamente o aparato da representação. A teatralização do pensamento filosófico remete, no caso de Nietzsche, ao teatro do eterno retorno e da vontade de potência.

Nietzsche teria sido responsável pela investigação de novas formas de expressão filosófica, de forma que toda filosofia porvir deveria se preocupar com essa questão. O novo no pensamento está atrelado a novas imagens do pensamento. A repetição se introduz no estilo dos três, Nietzsche, Kierkegaard e Péguy, e Deleuze alega que a coincidência entre eles se daria em quatro aspectos: fazer da repetição algo novo, opor a repetição às leis da natureza, opor a repetição à lei moral, e opor a repetição às generalidades do hábito e às

particularidades da memória.

No caso de Nietzsche, a repetição enquanto algo novo se dá através da vinculação a uma prova seletiva, colocando-a como "objeto supremo da vontade e da liberdade" (DELEUZE, 2018a, p.15). A repetição em Nietzsche é a razão pela qual se morre, mas pela qual se cura, há um jogo teatral da morte e da vida, graças ao eterno retorno. Quanto ao segundo aspecto — a repetição enquanto algo que se opõe às leis da natureza —, Nietzsche descobre a repetição na própria *physis*, há algo superior ao reino das leis da superfície que é a vontade de potência. Deleuze afirma, mais uma vez, que Nietzsche se opõe à hipótese cíclica do eterno retorno. A repetição no eterno retorno é concebida como Ser, mas não um ser que esteja atrelado à forma das leis da natureza.

No caso da repetição em oposição à lei moral, Nietzsche, para Deleuze, pensa além do bem e do mal: a repetição aparece como o logos do pensador privado, em oposição ao "doutor da lei cujo discurso de segunda mão procede por mediação e tem como fonte moralizante a generalidade dos conceitos" (DELEUZE, 2018a, p.16). Deleuze mobiliza Nietzsche mais uma vez contra Kant no campo da moral, dizendo que a fórmula do eterno retorno de Zaratustra não relaciona a repetição com a lei moral, mas faz do eterno retorno a única forma de lei, uma lei que está além da moral. Além disso, a repetição no eterno retorno seria a forma brutal do imediato, do universal, que dissolve a lei geral, mediações e particulares submetidos à lei.

No caso da repetição em oposição ao hábito e da memória, a repetição é o pensamento do futuro porque é a dupla condenação do hábito e da memória, se opõe à categoria da reminiscência e à categoria do *habitus*. É através da repetição que o esquecimento se torna uma potência positiva. Não se trata de recalcar algum conteúdo, o esquecimento no eterno retorno vem por conta de sua função seletiva — aquilo que a vontade de potência quer, deve ser querido de forma que seja elevado à enésima potência, através da função seletiva do eterno retorno, é possível extrair uma forma superior de tudo o que é.

Deleuze diz que Nietzsche e Kierkegaard não fazem um teatro filosófico, mas inventam na filosofia um equivalente do teatro. Assim, eles fundam o teatro do futuro e ao mesmo tempo, uma nova Filosofia (DELEUZE, 2018a, p.18), atingem o verdadeiro movimento através do pensamento da repetição. Pensar o movimento de forma independente, sem mediá-lo pelas formas que mais tarde virá a ter (corpos, qualidades, ações, etc.) seria uma grande conquista do pensamento de Nietzsche e Kierkegaard, diferente de Hegel. Se o objetivo destes três é pensar o devir, movimento, ou gênese, Hegel teria falhado em fazê-lo.

Para Deleuze, Nietzsche não estaria preocupado com o teatro antigo em *O Nascimento da Tragédia*, mas com a fundação de um teatro futuro. Apesar de toda a empreitada com a tragédia ática e o trágico, seria com Zaratustra, enquanto personagem conceitual, que uma forma teatral da filosofia teria se delineado no pensamento nietzschiano. Nesta ideia de uma filosofia dramatizada, Nietzsche substitui "representações mediatas por signos diretos" inventa "vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito" (DELEUZE, 2018a, p.17). Deleuze diz que o teatro de Nietzsche é "um teatro da descrença, do movimento como *Physis*, é já um teatro da crueldade" (DELEUZE, 2018a, p.20), o humor e a ironia operam no fundo da natureza. A repetição na filosofia nietzschiana é fundada no eterno retorno, ao mesmo tempo sobre a morte de deus e a dissolução do eu.

Nietzsche instala na filosofia o movimento real do teatro, enquanto Hegel teria se contentado em dizer o movimento a partir da linguagem, das identidades e oposições, teria se contentado em simplesmente representar o movimento ao invés de "dramatizar Ideias" (DELEUZE, 2018a, p.19). O ponto de Deleuze parece ser que existe, de fato, uma repetição do ponto de vista da generalidade, da semelhança e da equivalência, a questão é que a própria generalidade precisa ser explicada, e só pode ser explicada por uma forma mais profunda da repetição. No sentido corrente de "repetição", o que se repete é uma semelhança ou uma equivalência de duas coisas separadas no tempo, mas há uma repetição anterior a ela. "As duas repetições não são independentes. Uma é o sujeito singular, o âmago e a interioridade, a profundidade da outra" (DELEUZE, 2018a, p.32). Sobre o sentido deleuziano de repetição, e aproximando-a da dialética hegeliana Hughes diz:

> Isto é precisamente o que está em questão: 'uma dialéctica bastante diferente da de Hegel'. 'Repetição' é a palavra de Deleuze para "mediação". Repetição é uma mediação que não se desdobra mais por negação e sublimação. Ela constitui uma nova dialética - nas palavras de Kierkegaard, uma "dialética lírica". Veremos abaixo que esta nova dialética é oposta à dialética hegeliana em um ponto: é 'assimétrica'. A diferença não é empurrada até o fim, até a contradição, e consequentemente a síntese não é uma síntese equilibrada de uma tese e de uma antítese. Como a mediação, a repetição é um processo, o próprio movimento do pensamento, mas é um processo que consiste em sínteses assimétricas que não têm objetivo. É por isso que pode ser tão difícil entender o que Deleuze significa com a palavra "repetição". Não se pretende referir a uma equivalência ou semelhança de duas instâncias separadas no tempo. Refere-se a um processo sintético pelo qual o próprio pensamento é constituído e reconhece a si mesmo. 'Repetição' é o nome que Deleuze dá à sua versão da dialética (HUGHES, 2009, p. 34).

3.1.2 Univocidade do Ser: Nietzsche e a diferença

No primeiro capítulo de *Diferença e Repetição*, depois de falar da ideia de repetição na introdução, Deleuze fala do conceito de diferença, ainda, no entanto, fora de um contexto sistemático. Além da ideia de univocidade, Deleuze passa por quatro leituras críticas de momentos da história da filosofia. Primeiro, fala de Aristóteles, e diz que a diferença não deve ser pensada como aquilo que define as diferenças entre os entes, como categorias, gêneros e espécies. Depois fala de Hegel, dizendo que a diferença não deve ser pensada enquanto aquilo que subsume todas as identidades e suas antíteses. Em um terceiro momento, fala de Leibniz, e diz que a diferença não deve ser entendida como diferenças do infinitamente pequeno, quando se subdivide cada coisa até seu limite. Em um quarto momento, contra Platão, diz que a diferença não deve ser pensada enquanto aquilo que parte do original. Desta forma, a diferença estaria sempre restringida à sua função dentro de um cenário maior, ela só organizaria, articularia, determinaria as coisas em relação a alguma forma de substância dada de antemão, é a mera diferença *entre* coisas.

Deleuze quer trabalhar o aspecto ontológico da diferença. No entanto, existem algumas dificuldades: saber em que sentido a palavra ontologia é usada, em que sentido Deleuze usa o Ser. Sua ontologia é pensada em contrapartida à noção limitada de diferença estabelecida por Aristóteles, Hegel, Leibniz. O objetivo é pensar a diferença de modo que não esteja subordinada à identidade. Só através da univocidade, de dizer o Ser de um único sentido é que se poderia falar da diferença em si. Mesmo assim, não há garantia de que a diferença será pensada em si mesma, por isso Duns Scotus será ultrapassado por Espinosa, que será ultrapassado por Nietzsche (HUGHES, 2009, p, 53). Se a filosofia se mistura com a ontologia em Deleuze, é porque a ontologia é ontologia do sentido, e o sentido é produzido, não é anterior àquilo condiciona, não é causa primeira, não é incondicionado. O Ser não é aquilo de que viemos, não é o prêmio final, o Ser é como que arrancado das coisas não individuadas, e devolvido às coisas individuadas. Como veremos, essa distinção será fundamental para traçar a diferença entre vontade de potência e eterno retorno em *Diferença e Repetição*. Enquanto o vocabulário das forças desaparece da mobilização deleuziana de Nietzsche, a vontade de potência e o eterno retorno parecem ganhar ainda mais vulto na elaboração sobre a univocidade.

Deleuze dirá que sua ontologia é uma ontologia da univocidade, termo que não é mencionado em *Nietzsche e a Filosofia*, mas parece ser encontrado em gérmen. Nas obras

subsequentes, Deleuze também não costuma utilizar o termo, no entanto, para o ponto elaborado em *Diferença e Repetição*, a dramatização da univocidade é particularmente importante. Deleuze diz que "uma só voz faz o clamor do ser" (DELEUZE 2018a, p.44), e que a ontologia unívoca é a única maneira de pensar a diferença em si, não a partir da identidade, sendo assim a maneira encontrada de dar à diferença seu próprio conceito. Deleuze traça o que entende por uma tradição da univocidade do Ser, começando pelo filósofo medieval Duns Scotus, passando por Espinosa, e depois Nietzsche. A univocidade não é invocada em grande parte da sua obra, e a ideia de uma "tradição" da univocidade na história da filosofia talvez não faça tanto sentido para além do que o próprio Deleuze quer elaborar com essa alegação (SMITH, 2000, p.168).

Para Duns Scotus a questão da univocidade era uma maneira de discutir e diferenciar o sentido em que Deus *é*, e o sentido em que o ser finito *é*, sentidos que deveriam ser diferentes. Na filosofia escolástica parecia haver três jeitos de endereçar o problema: através da equivocidade, univocidade e analogia. Na equivocidade o sentido de "ser" é dito de diferentes maneiras, e não há nenhuma semelhança entre os sentidos do ser — o ser de Deus é um, o ser do ente é outro. Na analogia, o ser do ser humano se diz de forma analógica ao ser de Deus. Dizer que o ser é unívoco é dizer que o ser se diz da mesma forma de tudo que há, inclusive Deus, o que culminaria em uma posição herética que coloca Deus no mesmo patamar do ser humano e das coisas.

Procedendo para o próximo nome da univocidade, Espinosa, Deleuze diz que a filosofia deste também estaria toda embasada nesta ideia, e que o filósofo a teria levado um passo além em relação a Duns Scotus. O ser agora não é indiferente e neutro, mas objeto de afirmação pura (DELEUZE, 2018a, p.48). O unívoco agora é substância única, universal e infinita, implicando na fórmula *Deus sive natura*. Deleuze diz que Espinosa apresenta três formas de univocidade: a primeira é a univocidade dos atributos, ou seja, os atributos são ditos da mesma forma sobre Deus e os seres finitos, a segunda, a univocidade da causa, em que Deus é causa de si e de tudo, e a univocidade dos modos, porque Deus é necessário da mesma forma como todas as coisas o são.

No entanto, ao ainda preservar Deus, a filosofia de Espinosa ainda não teria chegado à forma mais radical da univocidade, visto que a substância ainda seria independente dos modos, e os modos dependem da substância, "mas como de outra coisa" (DELEUZE, 2018a, p.49). Deleuze diz que é preciso que a própria substância seja dita dos modos, o que requer uma reversão segundo a qual "o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo etc." Essa reversão é necessária para que a identidade não seja primeira, não

seja princípio, mas seja como um "segundo princípio, como algo *tornado* princípio". (DELEUZE, 2018a, p.49). Para dar à diferença seu próprio conceito, Deleuze evoca Nietzsche e seu eterno retorno. Este, como já vimos, não pode implicar um retorno do mesmo, porque supõe um mundo, que é o mundo da vontade de potência, que abole e dissolve todas as identidades prévias. O ser não tem forma, não há categoria ou gênero que possa suportar o ser. O que retorna é o ser, e o ser se diz do devir, e o que se repete é apenas o retornar, ou a repetição. Passando a falar de intensidades, ao invés do vocabulário das forças de *Nietzsche e a Filosofia,* Deleuze diz que

> o eterno retorno se diz somente do mundo teatral das metamorfoses e das máscaras da Vontade de potência, das intensidades puras desta Vontade, como fatores móveis individuantes que não se deixam reter nos limites factícios deste ou daquele indivíduo, deste ou daquele Eu. O eterno retorno, o retornar, exprime o ser comum de todas as metamorfoses, a medida e o ser comum de tudo o que é extremo, de todos os graus de potência na medida em que são realizados. É o ser-igual de tudo o que é desigual e que soube realizar plenamente sua desigualdade. Tudo o que é extremo, tornando-se o mesmo, entra em comunicação num Ser igual e comum que determina o retorno (DELEUZE, 2018a, p.49).

O eterno retorno, para Deleuze, é um movimento vertiginoso, dotado de uma força capaz de selecionar, capaz de expulsar assim como de criar, de destruir assim como de produzir. O eterno retorno faz com que o ser unívoco não seja somente pensado, mas realizado efetivamente. Deleuze diz que, desta maneira, o eterno retorno produz um negativo secundário, um negativo que é apenas efeito de uma afirmação, há uma negação da negação, que nos lembra o niilismo completado de *Nietzsche e Filosofia*. Tudo que pode ser negado, será negado, dado que o eterno retorno seleciona a forma superior de tudo que é. Desta forma, o esquecimento é ressaltado, novamente não como recalcamento, o que se esquece não é o esquecimento de algo representado, é um esquecimento ativo subrepresentativo.

A interpretação do eterno retorno de Deleuze deriva de Klossowski, Blanchot e Heidegger (HUGHES, 2009, p.61). Klossowski fala que o pensamento consciente (saber, julgar, concluir), na história da filosofia, era confundido com o pensamento em geral, quando na verdade a maior parte do pensamento não é consciente. Nossa vida inconsciente ele chama de "nosso *páthos*", e esse mundo constitui nosso mundo consciente, assim como diz Deleuze. Para Klossowski, isso é a vontade de poder, esse sujeito inconsciente que vive os impulsos do corpo. Klossowski prolonga uma distinção que Heidegger faz: a vontade de poder é um fato, e o eterno retorno é um pensamento. O eterno retorno não é nem intensidade, nem nosso *páthos*, nem consciência, é a relação que media corpo e consciência.

O eterno retorno é algo que se suspende entre a vontade de poder (o corpo, os impulsos e forças obscuras) e pensamento consciente (saber, julgar, concluir). Deleuze põe a diferença entre eterno retorno e vontade de poder do seguinte modo: a diferença na vontade poder é sentida, enquanto no eterno retorno, é o grande pensamento (DELEUZE, 2018a, p.229). É o movimento do mais alto sentimento para o mais alto pensamento. A vontade de poder é devir, e o eterno retorno é o ser que se diz do devir.

A vontade de potência se refere a um Eu dissolvido, enquanto o eterno retorno é o pensamento de um Eu rachado. É a diferença entre intensidade e virtualidade. O mais importante é que o pensamento do Ser não é primeiro. Tudo começa na sensibilidade com um sentimento de distância. O Ser emerge do nosso *páthos* como o pensamento de nossa própria afecção. Não é um pensamento bem determinado, continua estando em meio a uma névoa. O eterno retorno está suspenso entre nosso *páthos* e a vida consciente, regulando a relação entre os dois, é o virtual, não é nem o primeiro nem o último. O ser é arrancado dos seres não individuados, o ser produz ideias que vão trazer o Ser de volta para os seres de vez, e nesse retorno, os individua. O ser emerge no meio (HUGHES, 2009, p.63).

Hughes diz que o pensamento nietzschiano parece suscitar o interesse de Deleuze não necessariamente por seu conteúdo, mas porque expressa o movimento "do objeto mais alto da sensibilidade", a diferença na vontade de potência, para o "mais elevado pensamento", a repetição no eterno retorno (HUGHES, 2009, p.62)[16] [260]. Se a vontade de poder é o devir, o eterno retorno é o ser que se diz do devir. Se a vontade de potência é o em-si da diferença, o eterno retorno é o para-si da repetição. Se a vontade de potência é diferença, o eterno retorno é a afirmação e repetição da diferença. A diferença entre vontade de potência e eterno retorno é a diferença entre intensidade e virtualidade. A vontade de potência pressupõe o sujeito latente, o inconsciente e as três sínteses do tempo.

3.2 As sínteses do tempo e o tempo trágico

3.2.1 Primeira síntese

O tempo, para Deleuze, é composto de processos múltiplos, composto por diferentes

[16] Tradução nossa.

tempos, tempos compostos por processos sintéticos. A tripartição de passado, presente, futuro, sofre uma grande reviravolta, não há uma linearidade e um direcionamento do tempo, não há independência dos processos, que incluem um ao outro. Deleuze se baseia em sua compreensão de Hume, Bergson e Nietzsche para elaborar um tempo que não funciona como linha, mas como uma espécie de emaranhado.

Na primeira síntese, o passado e o futuro são dimensões do presente, de forma que o presente esteja infinitamente esticado para trás e para frente (WILLIANS, 2011, p.10). A primeira síntese é originária é intratemporal: constitui o tempo como presente, como presente que passa, "o presente não para de mover-se por saltos que se imbricam uns nos outros" (DELEUZE, 2018a, p.83). A contração do passado e do futuro no presente se dão por conta do hábito e da imaginação.

Na intepretação que Deleuze faz da noção de hábito de Hume, o que importa não é como o sujeito interpreta o dado, mas como o dado determina o sujeito, como o dado constitui a consciência. O dado é o fluxo sensível de percepções, o movimento ainda sem identidade, "se a sensibilidade nos dá matéria descontínua, a primeira síntese é uma síntese desses mesmos instantes descontínuos" (HUGHES, 2009, p. 104). A imaginação enquanto faculdade surge como mediação do dado através das afecções, é um poder de contração. O conhecimento, desta forma, resulta das afecções do espírito no campo da experiência, não provém da consciência, da experiência do cogito. A primeira síntese começa com a experiência da imaginação perante a matéria descontínua.

Para não cair em um empirismo radical, Deleuze estabelece a relação do empirismo com alguns princípios a priori, de forma que o sujeito não seja objeto totalmente passivo do campo da experiência. O sujeito é formado e produzido pelas condições a priori e pelas afecções. Atuando através dos princípios de associação, produz-se um sistema dentro da imaginação, que provém uma regra geral: o hábito. A subjetividade aparece como definida pela regra geral da associação que opera na imaginação. O hábito não é algo que o sujeito repete, é uma repetição que permite justamente que esse Eu emerja. Em sua relação com o tempo, o hábito

> era o estado dos instantes sucessivos contraídos num atual presente de certa duração. Estes instantes formavam a particularidade, isto é, um passado imediato que pertence naturalmente ao atual presente; quanto ao próprio presente, aberto sobre o futuro pela expectativa, ele constitui o geral. (HUGHES, 2009, p.84).

No campo transcendental da experiência, não é a experiência que atribui

voluntariamente sentido aos objetos, são os objetos que afetam a consciência, e a formam através do fluxo do hábito. A psicologia que interessa a Deleuze é uma psicologia das afecções, não das ações da consciência frente ao mundo. O transcendental deleuziano não é encontrado em um Eu estável, idêntico a si mesmo, em um sujeito transcendental. A imaginação não é uma mera internalidade, é uma modalidade de contração entre o sujeito e o campo, afinal o sujeito é produto dessa síntese temporal.

O hábito é a fundação do tempo, fundação no que sentido de entender o solo em que algo se estabelece, e em que medida este algo estabelece esse solo, "solo movente ocupado pelo tempo que passa" (HUGHES, 2009, p.84). O fundamento do tempo é a memória, a segunda síntese, a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado, a síntese que faz o presente passar.

3.2.2 Segunda síntese

Diferente da primeira síntese, em que o presente passa, na segunda síntese fala-se da duração. Na primeira síntese o passado só existia *no presente*, constituído a partir do presente. Na segunda síntese, a síntese do passado puro, o presente e o futuro aparecem como dimensões do passado. Deleuze parte do conceito de duração de Bergson, para quem o tempo é duração, logo não apresenta nem linearidade nem sucessão. O passado e o presente coexistem virtualmente, e são contemporâneos. A lembrança, desta maneira, não é algo que sucede a percepção, as duas se dão ao mesmo tempo.

Enquanto dimensões do presente, o passado e o futuro se restringem à retrospecção e previsão respectivamente, são instantes formalmente indiscerníveis do presente atual. Deleuze, a partir de Bergson, quer falar de um passado que existe em si, mais uma vez desentranhando o passado da noção de um sujeito que rememora. Deleuze fala do cone do tempo bergsoniano, formado por uma base AB e um vértice S, vértice essa que toca em um plano P:

> Se eu representar um cone SAB a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória, a base AB, assentada no passado, permanece imóvel, enquanto o vértice S, que figura a todo momento meu presente, avança sem cessar, e sem cessar também toca o plano móvel P de minha representação atual do universo. Em S concentra-se a imagem do corpo; e, fazendo parte do plano P, essa imagem limita-se a receber e a devolver as ações emanadas de todas as imagens de que se compõe

> o plano (BERGSON, 1999, p.78).

Com esse cone, as lembranças são virtuais que coexistem com o presente atual, havendo, então, um movimento do virtual para o atual, da lembrança à percepção. A lembrança é coexistente à percepção à qual corresponde. O virtual, o conjunto de todas essas lembranças, apesar de não ser atual, é real, e influi como potencial que pode se realizar. Deleuze diz que "no virtual, a diferença e a repetição fundam o movimento da atualização, da diferenciação como criação" (DELEUZE, 2018a, p.200). O objeto virtual, as lembranças, não formam um antigo presente, o que qualifica o virtual é o passado puro, é o que preexiste ao presente, e o que faz com que ele passe.

A síntese ativa da memória é o princípio da representação sob dois aspectos: "reprodução do antigo presente e reflexão do atual" (DELEUZE, 2018a, p.85). A segunda síntese, uma síntese transcendental, se funda na síntese do hábito porque o hábito constitui todo presente possível, sendo síntese empírica. A síntese da memória, no entanto, se difere da do hábito, porque agora a assimetria reside no aumento constante das dimensões, que estão em proliferação infinita. Em vez de o passado derivar do presente ou da representação, o passado puro se torna pressuposto para toda representação. Então, do ponto de vista do passado puro, o presente tem que ser fundamentado no passado, para que seja constituído de instantes que passam. O passado, por sua vez, coexiste consigo mesmo e com os presentes que passam.

3.2.3 A terceira síntese

Entendendo que a primeira síntese é o que funda o tempo, e a segunda é o que faz o tempo passar, temos ainda a dificuldade de entender como a memória pode gerar o futuro. Deleuze elabora sua terceira síntese a partir do eterno retorno. Hughes alerta que os comentários de Deleuze sobre a terceira síntese estão "entre os mais opacos de todo o livro" (HUGHES, 2009, p.114), com descrições difíceis de entender, empurrando informação demais através de muitas alusões complexas. Comparando as sínteses deleuzianas com as sínteses kantianas, Hughes diz que a primeira, a síntese que apreende a matéria descontínua, e a segunda, que registra essa apreensão no passado puro, deveriam ser unificadas por uma síntese da recognição. No entanto, não é isso que Deleuze faz, e encontra-se uma

impossibilidade de recognição na terceira síntese. A terceira síntese, diz Hughes, é uma síntese que falhou (HUGHES, 2009, p.115), e deixa uma abertura.

A dualidade entre atual e virtual estabelecida pelas duas primeiras sínteses, poderia formar uma espécie de movimento em um plano no qual ambas são tendências. No entanto, Deleuze parece julgar que o virtual como fundamento seja insuficiente. Para tentar aplacar o risco de uma ilusão transcendental, Deleuze propõe sua terceira síntese.

> Da mesma maneira que o fundamento é, por assim dizer, "dobrado", devendo precipitar-nos num além, a segunda síntese do tempo se ultrapassa em direção a uma terceira síntese, que denuncia a ilusão do em-si como ainda sendo um correlato da representação. O em-si do passado e a repetição na reminiscência seriam uma espécie de "efeito", como um efeito óptico, ou, antes, o efeito erótico da própria memória (DELEUZE, 2018a, p.92).

Para liberar a memória da repetição de seus múltiplos passados e presentes, e para tentar pensar o futuro a partir das duas sínteses, Deleuze delineia sua terceira síntese, síntese do futuro. A terceira síntese é elaborada a partir da noção kantiana da forma pura do tempo, do eterno retorno nietzschiano, da noção de ordinalidade e cardinalidade, e da noção de cesura de Hölderlin, noção que nos permitirá, enfim, apontar uma nova concepção de trágico na filosofia deleuziana.

Em uma de suas aulas sobre Kant, Deleuze fala de três fórmulas do pensamento kantiano que considera serem as três grandes novidades que Kant opera na noção de espaço. Uma dessas fórmulas vem de Hamlet, “o tempo está fora dos eixos”. A diferença que a filosofia kantiana teria trazido é, diz Deleuze, uma noção do tempo que está saindo dos eixos. Esse eixo remete à ideia da Antiguidade de que o tempo é subordinado ao que acontece nele “esse algo pode ser determinado como sendo uma mudança, a subordinação do tempo à mudança, o tempo medirá assim a mudança do que muda” (DELEUZE, 1978)[17]. O tempo estaria, então, submetido ao movimento, um tempo circular. Esse tempo circular, que mede o movimento dos planetas e o retorno do mesmo, invoca uma imagem de eternidade.

Para Deleuze, quando Kant pensa no tempo como forma *a priori* da intuição (DELEUZE, 1978), teria feito com que o tempo se desenrolasse, fazendo dele uma linha reta. Esta seria uma das grandes novidades de seu pensamento, libertar o tempo das noções cosmológicas e psicológicas. O tempo cíclico, de certa maneira, circunda e limita o mundo, enquanto o tempo linear apenas o atravessa. O limite não se dá mais no sentido de algo que bordeia o mundo, mas no sentido de limite como ponto extremo. Há uma mudança no

[17] Tradução nossa.

sentido da palavra "limite". O tempo linear, diz Voss, "faz um corte diretamente na consciência do sujeito moderno" (VOSS, 2013, p.196).

A outra fórmula que Deleuze utiliza para falar dessa fragmentação do sujeito moderno é o "Eu é um Outro" de Rimbaud[18], em que o sujeito kantiano se sente alienado de si porque há uma cisão entre o "eu penso", que acompanha toda produção de conceito, e o Eu empírico, que experimenta os efeitos do pensamento, em vez de iniciar o ato de pensar (VOSS, 2013, p.196). Essa fratura é aberta no Eu pela forma pura do tempo. É através da forma pura do tempo que Kant, para Deleuze, parte o sujeito em duas metades desiguais, a subjetividade empírico-transcendental.

Deleuze diz que usar Hölderlin, "poeta que diz se inspirar em Kant" (VOSS, 2013, p.196), talvez seja a forma mais simples de explicar essa diferença da palavra limite que a forma do tempo gera. Hölderlin usaria uma diferenciação que faz entre as tragédias de Ésquilo e Sófocles, o primeiro remetendo a uma imagem cíclica do tempo, o segundo a uma imagem linear. Deleuze diz que há uma certo tipo de tragédia grega, a tragédia do tempo cíclico, que apresenta um ciclo de três momentos: o momento da limitação, "limitação que não é nada além da justiça" (DELEUZE, 1978), o lote designado a cada um; a transgressão da limitação, e depois a reparação.

Para exemplificar, utiliza a *Oresteia* de Ésquilo. O momento de limitação e justiça é Agamêmnon, e a beleza real da limitação. Depois há a transgressão do limite, o ato de desmesura, Agamêmnon é assassinado por sua esposa, Clitemnestra, por ter sacrificado a filha dos dois, Ifigênia. Depois há o momento de reparação quando Orestes, também filho dos dois, vinga o pai e assassina a mãe[19]. O limite é restabelecido. A fórmula do destino trágico é que tudo já estava dado desde o começo. Deleuze diz que desde o momento em que Agamêmnon entra no palácio, "já está feito", e quando Clitemnestra o mata, a reparação "já está lá". O destino é cíclico e o tempo faz uma curva: há um restabelecimento do limite que foi momentaneamente ultrapassado.

No caso de Sófocles, a tragédia não apresenta esse tempo cíclico. O tempo na trilogia tebana é o tempo linear: o fim não rima mais com o início, faz-se uma cesura. Depois da violação, não há restabelecimento da ordem, não há reparação, não há reconciliação. O

[18] O contexto em que Rimbaud utiliza esta fórmula não tem relação com o uso que Deleuze faz.

[19] Em *Eumênides*, peça final da trilogia, Orestes é perseguido pelas Eumênides, deusas que perseguiam os culpados; responsáveis, entre outras coisas, por vingar matricídios. Orestes passa por um julgamento em que é absolvido pelos votos conjuntos de Apolo (que o incentivou a matar sua mãe), e por Atena. As Eumênides, deusas antigas, são a favor da punição divina, enquanto os "deuses novos" não são.

tempo se torna a linha reta que não leva a lugar algum, linha pela qual Édipo vagueia depois de furar os próprios olhos. A cesura é o corte que separa o antes e o depois, de forma que o tempo linear é marcado por um presente puro, de acordo com o qual o passado e o futuro são produzidos no tempo. Esse é o tempo moderno em oposição ao tempo dos antigos.

Édipo se deita com sua mãe e mata seu pai, sem saber. A cesura se dá quando o vidente, Tirésias, conta a Édipo o que ele havia feito, e se instaura um estado de suspensão, um instante zero. Nesse momento, o homem se esquece de si, e Deus vira as costas ao homem. No tempo cíclico, havia uma relação entre o homem e Deus, selada no destino na tragédia grega. No tempo linear, para Hölderlin, há um duplo virar as costas, o homem vira as costas para Deus e vice- versa.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze usa as figuras de Hamlet e Édipo para falar das sínteses do tempo. Williams diz que Deleuze usa as figuras trágicas porque "o eu é determinável no tempo através das ações dramáticas do sujeito. Esse sujeito, no entanto, está rachado por conta de sua dependência do Eu passivo" (WILLIANS, 2011, p.87). O Eu não é fundação para determinabilidade, mas veículo cujas ações são condicionadas pela passividade. O sentido de utilizar Hamlet e Édipo não é apenas por conta do que falam ou fazem, mas como falam e fazem. O tempo para eles é uma desventura, e toda tentativa de estabelecê-lo dentro da ordem piora ainda mais a situação.

Na dedução de sua terceira síntese, Deleuze estabelece o tempo dentro do drama trágico como tempo que desfaz qualquer esforço de viver com a memória no presente. Quando o tempo perde seus pontos cardinais, temos a forma vazia do tempo, e esse é o produto da terceira síntese. A cardinalidade, o primeiro, segundo, terceiro, e as significações associadas com a cardinalidade, o original, a cópia mais próxima, cópia distante, etc. somem do tempo sob o efeito da terceira síntese.

Se, ao fazer o uso de Hamlet e Édipo, Deleuze está dramatizando a terceira síntese de alguma forma, de qualquer maneira podemos extrair uma concepção de ação e tempo trágicos. Entendendo que a passagem do tempo, entendido como futuro e criação, depende da ação desses personagens, existe um sentido ético a ser analisado nessa concepção. Em um primeiro momento há um tempo formalmente dividido entre passado, presente e futuro, de forma desigual pela cesura. Em um segundo momento surge a ideia de um conjunto do tempo, em que a cesura "deve ser determinada na imagem de uma ação, de um acontecimento único e formidável, adequado ao tempo inteiro" (DELEUZE, 2018a, p.93). Esta imagem deve reunir sob si a cesura o antes e o depois. Forma-se um conjunto do tempo marcado por uma fissura. A ação formidável é um ato que cinde o tempo e o reúne em um conjunto marcado

pela fissura.

Depois, em um terceiro momento, Deleuze atribui à série temporal papéis específicos para cada momento formal do tempo:

> Édipo já praticou a ação, Hamlet ainda não; mas, de qualquer modo, eles vivem a primeira parte do símbolo no passado, vivem eles próprios e são rejeitados no passado enquanto sentem a imagem da ação como grande demais para eles. O segundo tempo, que remete à própria cesura, é, pois, o presente da metamorfose, o devir-igual à ação, o desdobramento do eu, a projeção de um eu ideal na imagem da ação (ele é marcado pela viagem de Hamlet pelo mar ou pelo resultado do inquérito de Édipo: o herói se torna "capaz" da ação). Quanto ao terceiro tempo, que descobre o futuro - ele significa que o acontecimento e a ação têm uma coerência secreta que exclui a do eu, voltando- se contra o eu que se lhe tornou igual, projetando-o em mil pedaços, como se o gerador do novo mundo fosse arrebatado e dissipado pelo fragmento daquilo que ele faz nascer no múltiplo: aquilo a que o eu é igualado é o desigual em si (DELEUZE, 2018a, p.93).

A terceira síntese deleuziana dá um lugar privilegiado ao futuro, visto que, em certo sentido, presente e passado fazem parte de um conjunto coeso, e a “ação formidável” é capaz de destruir essa coesão. A ação trágica tem, então, um papel destrutivo e criativo. Nessa terceira repetição, que é a repetição do eterno retorno, o passado e o presente são excluídos. O passado se torna condição para as outras sínteses, e o presente deve determinar-se pela ação formidável, mas esta ação formidável vira o tempo na direção de um futuro imprevisível. A terceira síntese, como dissemos, não consegue unificar o “empírico” da primeira síntese e o “transcendental” da segunda síntese, não consegue sintetizar imaginação e memória. A terceira síntese funciona através do eterno retorno, que seleciona a diferença e excreta o sistema todo do eu dissolvido (HUGHES, 2009, p.125).

CONCLUSÃO

O trágico deleuziano de *Nietzsche e a Filosofia*, como vimos, parte da reelaboração que o próprio Nietzsche faz do trágico ao longo de sua obra. Neste primeiro momento, Deleuze está fazendo um trabalho monográfico, em que o trágico logo no início de seu estudo, aparentemente no esforço de dramatização do que Deleuze entende por uma ontologia nietzschiana. Mais tarde no livro, vemos o próprio pensamento trágico torna-se método de dramatização, método filosófico.

Como vimos, o primeiro capítulo de *Nietzsche e a Filosofia* se chama "O trágico", e nele Deleuze elabora elementos importantes da filosofia de Nietzsche, como a genealogia, sentido, vontade, tragédia, e sobretudo o que Deleuze chama de pensamento trágico. Neste capítulo, Deleuze mostra a evolução do trágico na filosofia de Nietzsche, e qual noção de trágico nós deveríamos valorizar diante da evolução do trágico do jovem Nietzsche, no *Nascimento da Tragédia*, e elaborações do Nietzsche tardio. No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche entende que a tragédia se dá na relação entre o apolíneo e o dionisíaco; tem-se uma dinâmica que para Deleuze, e para o próprio Nietzsche tardio, ainda é muito dialética, afinal é um trágico ainda muito baseado no trágico schopenhaueriano. A tragédia seria, até então, o jogo das aparências com um verdadeiro mundo que subjaz por trás delas, e o jogo de como essa verdade vem se revelar através do efeito trágico. Isso, diz Deleuze, é ainda muito dialético.

Mais tarde, Nietzsche vai basicamente abandonar a ideia de apolíneo para falar apenas do dionisíaco. Quando Nietzsche direciona sua filosofia para a crítica da metafísica, a ideia de um mundo partido entre o verdadeiro e o aparente não pode mais se manter. Desta forma, não há lugar para que Apolo sublime a verdade profunda de Dioniso. Não há mais lugar para Apolo transfigurar a monstruosidade dionisíaca. A aparência valorizada nas artes agora não é uma aparência que se opõe ao Ser como se opõe Apolo e Dioniso. A criação artística, então, não pode mais ser posta a partir da oposição Apolo/Dioniso, porque Dioniso é tudo que há. A criação de aparências que o artista realiza é uma afirmação do ser, então ainda que a embriaguez tenha antes sido considerada como a disposição característica do dionisíaco (e que deveria ser sublimada por Apolo para se tornar artística), ela é apresentada, agora, como condição fisiológica indispensável para toda e qualquer arte. Apolo e Dioniso nascem da mesma pulsão. A prevalência de Dioniso na obra não é uma ode à embriaguez, ao

dilaceramento, à crueldade, ao monstruoso, ao transe. Parece que, ao longo de sua obra, como vimos, o lado orgíaco de Dioniso perde parte de seu efeito, enquanto Nietzsche reconhece que não seria tão simples assim fazer ressurgir a tragédia na cultura alemã, e que algo como fazer renascer um dionisíaco moderno também não era algo tão simples assim, uma vez que a embriaguez poderia ser um índice de negação da vida.

Apesar da importância dessa transição da dualidade Apolo/Dioniso para uma perspectiva mais imanentista, ainda no *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche ressalta que a filosofia matou a tragédia, matou o trágico. E é no vácuo deixado pela morte da tragédia que a filosofia prospera. A ilusão da total perscrutabilidade do mundo através de uma dialética causal era o veneno que Sócrates teria instilado na cultura. Nesse sentido, o pensamento trágico, ou a possibilidade de restaurar o pensamento trágico, era uma forma de fazer frente ao pensamento lógico-conceitual.

Para Deleuze, acreditamos que o objetivo seja o mesmo ao resgatar o pensamento trágico — o pensamento trágico deve fazer frente à imagem dogmática do pensamento. Para Deleuze, a dialética mascara o trágico. E mais tarde, no *Diferença e Repetição*, ele vai dizer que a dialética mascara a diferença. Nesse sentido, existe uma questão ética em desafiar a dialética, e a leitura dialética da tragédia; Deleuze diz que a tragédia padece com o socratismo, o cristianismo e a dialética. Se o herói deve ser punido por sua *hybris*, sua desmedida por assim dizer, é porque o herói precisa expiar seus pecados. O sofrimento prova a culpa, e permite que ele possa se redimir. Para Nietzsche, e para Deleuze, isso não faz sentido. Retirando-se de uma dialética do trágico, Nietzsche dará valor para essa desmedida como motor do pensamento, não como um pecado a ser expiado. É migrando para essa cosmodiceia nietzschiana, em que o mundo se justifica como fenômeno estético não porque encontra redenção na arte, mas porque afirma o devir como tudo que há, que podemos entender a importância do pensamento trágico. Como o objetivo ainda é fazer frente à dialética hegeliana, Deleuze vai dizer que o pensamento trágico expulsa todo o negativo. O pensamento trágico é a “alegre mensagem”, porque o trágico não está na recriminação do ressentimento, da má consciência no niilismo, nem mesmo na luta contra eles, o trágico=alegre. E, para não correr o risco de cair na leitura vitalista-alegrista de Deleuze, ele diz que essa equação também pode ser entendida como querer=criar, que implica em uma relação da vontade com o pensamento. O pensamento não está afinado naturalmente com o verdadeiro se pensarmos bem e com método, isso só replicaria os valores que já estão dados e que estão pressupostos nesta imagem dogmática do pensamento.

O pensamento é movido por uma violência, por uma desmedida.

Conforme Deleuze delineia a ontologia de Nietzsche, vê-se que muito de sua própria ontologia será tirada dali. O eterno retorno da diferença e a vontade de potência serão elementos fundamentais de suas elaborações sobre o Ser em *Diferença e Repetição*. Mais tarde, com as sínteses do tempo, vemos o trágico retornar, de forma alusiva, porém agora com uma teoria subjacente de tempo trágico e ação trágica.

Partimos nessa dissertação da hipótese de Borg (BUCHANAN; BORG, 2015) de que existem dois momentos distintos do trágico na filosofia deleuziana. Não há dúvidas de que as duas apreensões são diferentes, visto que a primeira é uma leitura do trágico nietzschiano, dentro do escopo da filosofia de Nietzsche, e o segundo advém da elaboração de uma ontologia propriamente deleuziana, em que essa teoria do trágico aparece como maneira de dramatizar o Eu dissolvido. No *Diferença e Repetição*, o trágico emerge de novo. Entendendo que Deleuze quer estabelecer uma filosofia que não se centre no sujeito, não pressuponha o sujeito, e não parta dele, é preciso então buscar algo anterior à emergência do sujeito. As três sínteses do tempo que Deleuze formula são o que possibilita a formação da subjetividade. Tanto no *Nietzsche e a Filosofia*, tanto quanto no *Diferença e Repetição*, o que está em jogo é demonstrar que há sim a dialética e a representação, mas que, anterior a elas, há um mundo de intensidades.

A primeira síntese é a síntese do presente, do hábito, e a segunda é a síntese do passado, que é a síntese da memória. E a terceira é a síntese do futuro, e é nela que a ideia do trágico retorna. Tanto a primeira quanto a segunda síntese precisam da terceira. A terceira síntese poderia dar base para as primeiras duas, e resolver a relação do presente com o passado, mas ela traz também um problema. O que ela faz é nos demonstrar que o sujeito transcendental kantiano se calca na falsa necessidade de haver um sujeito que ativamente faz as sínteses. Para a terceira síntese, a síntese do futuro, Deleuze relaciona algumas ideias diferentes, como a forma vazia do tempo, e a ideia de um tempo fora dos eixos. Existe um tempo trágico aqui, que ele relaciona tanto a Hamlet quanto a Édipo, que é o tempo depois da cesura de Hölderlin. Depois da cesura o futuro não é mais contínuo ao passado e ao presente, o tempo agora não é mais cíclico, como se apresentava em algumas tragédias. Deleuze diz que Édipo em Colono, vagando no deserto depois de furar os próprios olhos, é algo como a forma vazia do tempo. Não é um tempo que é medido pelo espaço, ele não serve para mensurar o espaço, é um tempo vazio, não circular, que tende ninguém sabe para onde, porque ele também não tem um *telos*, e é assim que se abre a ideia de uma forma pura do tempo.

A sucessão não é a forma como o tempo se organiza, é a forma como o tempo aparece para nós, para Deleuze não é justificado falar que o tempo funciona assim, isso é uma mera impressão que nós temos. Deleuze retoma esta noção para afirmar que a estrutura sucessiva do hábito e a estrutura da memória são simplesmente modos de uma forma pura de tempo que subjaz. Esse tempo puro que subjaz, é o futuro. Nós atuamos incorporando o passado puro no presente (repetimos), mas isso gera algo verdadeiramente novo, o futuro como novo. É a partir do retorno do passado (através da memória) que o futuro se constitui como um excedente do presente. Então, é o futuro que nos permite relacionar o passado com o presente.

O que ele usa de Hamlet, por exemplo, é uma disjunção do tempo, porque o tempo da ação não é o tempo da vontade. É por isso que o trágico no *Diferença e Repetição* aparece como uma dramatização da forma vazia do tempo, o descompasso implica que haja essa forma vazia, anterior, que permita o descompasso entre atributos do tempo — o hábito e a memória, o presente e o passado. Hamlet quer vingar o pai, mas não consegue, há um vínculo com o passado enquanto ele não se vê à altura da ação. Em algum momento, ele exerce a ação, e se alinha com o momento presente.

O que Deleuze quer é levar às últimas consequências a ideia da forma vazia do tempo, porque Kant ainda atribui a síntese do tempo ao sujeito. Deleuze quer dizer que o tempo é "auto- sintético". Podemos ver agora que a repetição ocorre não porque as mesmas formas se repetem, mas porque o mesmo campo de diferença intensiva engendra essas diferentes formas. O que retorna, então, é a forma pura do tempo na forma da diferença intensiva, em diferentes expressões atuais. O que, por sua vez, se relaciona com o eterno retorno, já que o eterno retorno é o eterno retorno da diferença, não do mesmo. O que sempre retorna, nesse caso, é a forma vazia do tempo.

Acreditamos que haja uma certa continuidade entre o trágico que aparece em *Nietzsche e a Filosofia* e em *Diferença e Repetição*. Porque os dois apontam para os problemas que o pensamento da representação traz. A representação se confunde com a realidade e com o próprio pensamento, e se coloca como origem. O que Deleuze afirma através do trágico nos dois livros é que há um plano de intensidades *sobre o qual* a representação se assenta, mas é preciso reconhecer que a representação não tem primazia. O pensamento trágico no *Nietzsche e a Filosofia* é o que se aventura a criar um problema para a essa primazia; e o trágico como dramatização da forma vazia do tempo, que vemos no *Diferença e Repetição* nos demonstra que o sujeito não é origem de tudo, mas se assenta em um plano de intensidades que permite sua emergência.

Diversas semelhanças podem ser traçadas entre esses dois trágicos deleuzianos. Há um destaque em ambas as apreensões para a função destrutiva/criativa do trágico. Em ambas as apreensões o trágico parece escapar às teorias dialéticas que presumem uma necessidade de redenção, restabelecimento da ordem ou reconciliação na tragédia. Ambas as apreensões do trágico parecem estar no meio de uma dramatização da questão do ser, em que o eterno retorno seleciona o novo e expulsa o mesmo. Para além destas semelhanças, a ontologia deleuziana em *Diferença e Repetição* articula o trágico no tempo de maneira mais elaborada, de forma que, a partir de uma tripla repetição, a relação de uma ação com seu limite é radicalmente redefinida, e a relação da ação com o tempo faz com que se rompam as sínteses do hábito e da memória, e que se faça uma cisão no tempo. Cabe lembrar que na introdução de *Diferença e Repetição*, Deleuze diz que Nietzsche opõe a repetição "às generalidades do hábito e às particularidades da memória", fazendo alusão a um esquecimento ativo, em que a repetição é o pensamento do futuro (DELEUZE, 2018a, p.16). Desta maneira, seria possível concordar com Nietzsche quando ele diz que é um filósofo trágico.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa Moeda, 1986.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BILLINGS, Joshua. *Genealogy of the tragic: Greek tragedy and German philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2017.

BUCHANAN, Ian; MATTS, Tim; BORG, Ruben. *Deleuze and the Schizoanalysis of Literature*. New York: Bloomsbury Academic, 2015.

CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. *Cadernos Nietzsche***,** 1997. DAVID, Lapoujade. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015. DELEUZE, Gilles. *Conversações.* Trad. Peter Pál Pelbart. 7® reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Diálogos.* São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Roberto Machado; Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018a.

DELEUZE, Gilles. '*Lecture on Kant (*Part II: 21/03/1978)'. *In*: [s.l.: s.n., s.d.]. Disponível em:

<www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=67&groupe=Kant&langue=2>.Acesso em: 10 jan.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche.* Lisboa: Edições 70, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa; Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

DELEUZE, Gilles. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour. *In*: *Cahiers de Royaumont.*

Paris: Les éditions de minuit, 1967.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari, uma biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

ÉRIC, Alliez; OLIVEIRA, Ana Lúcia; MARTON, Scarlet. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica.* São Paulo: Editora 34, 2000.

FORNAZARI, Sandro Kobol. A diferença e o eterno retorno. *Cadernos Nietzsche*, v. 20, 2006.

GOLDHILL, Simon. The Ends of Tragedy: Schelling, Hegel, and Oedipus. *Publications of the Modern Language Association of America*, v. 129, n. 4, p. 634–648, 2014.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze, Um Aprendizado Em Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; WERLE, Marco Aurélio; TOLLE, Oliver; *et al*. *Cursos de estética*. Volume IV. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014. (Clássicos, 26).

HUGHES, Joe. *Deleuze's Difference and repetition: a reader's guide.* London ; New York: Continuum, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

LACOUE-LABARTHE, Philippe. *The subject of philosophy*. Trad. Thomas Trezise. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. (Theory and history of literature, v. 83).

LACOUE-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *The literary absolute: the theory of literature in German romanticism.* Albany: State University of New York Press, 1988. (Intersections).

LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história.* São Paulo: Cosacnaify, 2006. LEONARD, Miriam. *Tragic Modernities.* [s.l.]: Harvester Press, 2015.

LUKÁCS, Georg. *A Destruição da Razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

MACHADO, Roberto. Deleuze, a arte e a filosofia.

MARTON, Scarlet. *Nietzsche hoje: Colóquio de Cerisy*. Brasília: Brasiliense, 1985.

MINOIS, Georges. *História do Riso e do Escárnio*. São Paulo: Editoria Unesp, 2003.

MONTINARI, M. Interpretações Nazistas. *Cadernos Nietzsche*, v. 7, 1999.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.* Trad. Oswaldo Giacoia. 1. ed. São Paulo: Annablume, 1997. (Coleção E, 6).

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. O desafio Nietzsche. *Discurso,* n. 21, p. 7–30, 1993.
NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Trad. Gilvan L. Fogel. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento Da Tragédia, Ou, Helenismo E Pessimismo.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich; NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: Como Alguém se Torna o que É.* Trad. Paulo César de Souza. 2. ed., reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NORMAN, Judith. Nietzsche and Early Romanticism. *Journal of the History of Ideas*, v. 63, n. 3, p. 501–519, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. Deleuze e a Literatura. *In*: *Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares,* UERJ: [s.n.], 1996.

SCHELLING, F.V. *Cartas Filosóficas sobre Criticismo e Dogmatismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SCHMIDT, Dennis J. *On Germans & Other Greeks: Tragedy and Ethical Life.*

Bloomington: Indiana University Press, 2001. (Studies in Continental thought).

SILK, M. S.; STERN, J. P. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge [Eng.] ; New York: Cambridge University Press, 1984.

SMITH, Daniel W. *The doctrine of univocity*. London: Routledge, 2000.

STEINER, George. *The Death of Tragedy*. New Haven: Yale University Press, 1996.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Esteticas).

TAYLOR, Charles. *Hegel.* Repr. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Tragedy and Myth in Ancient Greece.* Brighton: Harvester Press [u.a.], 1981. (European philosophy and the human sciences, 7).

VOSS, Daniela. Deleuze's Third Synthesis of Time. *Deleuze Studies*, v. 7, n. 2, p. 194–216, 2013.

WAHL, Jean. Nietzsche et la philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale, 68e Année,* n. 3, p. 352–379, 1963.

WILLIAMS, James. *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide.* [s.l.]: Edinburgh University Press, 2011. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9780748645428/html>.Acesso em: 20 jan. 2022.

WILLIAMS, Robert R. *Tragedy, recognition, and the death of God: studies in Hegel and Nietzsche*. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

YOUNG, Julian. *Nietzsche's Philosophy of Art.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992.