



## 2.4

### Nietzsche na filosofia contemporânea

Giovanbattista Tusa

“Sou o precursor de mim mesmo”

F. Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*

“O que é a vida?” foi, segundo o filósofo francês Alain Badiou, a pergunta que abriu o século XX. Isto é, a pergunta no século “do advento de uma outra humanidade, de uma mudança radical daquilo que é o Homem” (Badiou 2005: 22)<sup>1</sup>. A transformação da visão do Homem como algo que virá e já não como dado funda um programa de humanismo radical que, ao mesmo tempo, se abre a um pensamento para lá da humanidade, a um outro pensamento do qual “Homem” se deve entender como uma das categorias do pensamento moderno, “uma invenção pela qual a arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo”, escrevia Michel Foucault em conclusão ao seu *As Palavras e as Coisas* (Foucault 1966: 398).

É preciso sublinhar que a definição de época contemporânea é hoje, mais do que nunca, controversa. Em 1874, quando o jovem filólogo Friedrich Nietzsche, autor já célebre de *O Nascimento da Tragédia*, publica as suas *Unzeitgemässe Betrachtungen* (as *Considerações Extemporâneas*), é de uma posição *intempestiva* que quer ajustar contas com o seu tempo: para Nietzsche, o ser-se contemporâneo em relação ao presente deve ser vivido através de uma condição de *inaturalidade*. “Contemporâneo” indicaria a conclusão de uma época que, enquanto fim de um percurso temporal, leva dentro de si a questão do que esse fim implica, a abertura que excede necessariamente o seu presente, a imaturidade que traz em si as sementes de outro tempo no presente. Neste sentido, talvez não exista nenhum filósofo que tenha problematizado o ser contemporâneo de modo tão intenso quanto Nietzsche. Embora tenha vivido totalmente no século XIX, Nietzsche pode, efetivamente, ser considerado o primeiro filósofo do século XX, porque antecipa, como ele mesmo já mostra sentir nos seus escritos, aspetos e problemas que caracterizarão o século XX.

Numa das suas *Considerações* Nietzsche compara o movimento do pensamento ao longo da História a uma flecha lançada por um filósofo para ser apanhada por outro pensador numa época posterior<sup>2</sup>. O estilo filosófico de Nietzsche, a sua escrita, tornam

1 O volume *Le Siècle*, publicado em 2005, articula-se em treze lições extraídas do seminário dado por Alain Badiou no Collège International de Philosophie de Paris nos anos académicos entre 1998 e 2001.

2 Veja-se, em particular, a terceira das *Considerações Extemporâneas*, mas também *A filosofia na Época Trágica dos Gregos*.

possível uma pluralidade de possíveis atualizações. A relação entre os filósofos não é uma simples e linear concatenação da História – lemos em *Nietzsche e a Filosofia*, obra de Gilles Deleuze integralmente consagrada ao filósofo alemão – porque “a cadeia dos filósofos não é a cadeia eterna dos sábios [...] mas uma cadeia destruída, a sucessão dos cometas, a sua descontinuidade e a sua repetição [...] Não existe filosofia eterna, nem filosofia histórica. A eternidade assim como a historicidade da filosofia dizem respeito ao seguinte: a filosofia, sempre intempestiva, intempestiva em cada época”. (Deleuze 1962: 162).

De repente, com Nietzsche todo o percurso da tradição filosófica se torna alheio e problemático: a partir da sua obra, o pensamento filosófico adquire uma imediata consciência da sua própria determinação histórica e geográfica, e a “verdade” perde a sua universalidade e necessidade, tornando-se uma das perspectivas de uma humanidade singular. Depois de Nietzsche a filosofia deixa de ter uma “história” na aceção convencional do termo, porque se descobre que está sempre no estado nascente, experimental. Toda a filosofia se torna assim inacabada, manifesta-se como *práxis* que tem lugar no ato de se fazer, uma *práxis* ameaçada pelo próprio possível falhanço. Toda a filosofia, com Nietzsche, se faz contemporânea.

## 1

### Heidegger

“Nietzsche destruiu-me.” Teriam sido estas, as palavras de Martin Heidegger sobre o seu encontro com Nietzsche relatadas pelo seu antigo aluno Hans-Georg Gadamer (Gadamer 1996: 19). Nietzsche é o filósofo ao qual Heidegger terá dedicado mais cursos e comentários: além das suas aulas fundamentais na Universidade de Freiburg entre 1936 e 1940, ao filósofo de Röcken Heidegger dedica também – entre muitos outros trabalhos onde são frequentes as referências a Nietzsche – um importante ensaio sobre Nietzsche e o niilismo entre 1944 e 1946, além da importante lição “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?” dada em 1953.

Heidegger fez inúmeros cursos sobre Nietzsche durante o período crucial de 1936 a 1945, quando encarava os seus cursos universitários como uma forma de resistência espiritual ao seu presente. Heidegger estava convencido de que o pensamento de Nietzsche não é tão facilmente acessível quanto o tom dos seus escritos sugere. As palavras e as frases de Nietzsche provocam, penetram e estimulam, por isso, devemos – é esta a ideia de Heidegger – “desaprender este abuso” e, antes de mais, “aprender a ‘ler’” os escritos de Nietzsche (Heidegger 1996: 474). “Para nos aproximarmos do propósito essencial do pensamento de Nietzsche, e assim nos mantermos perto dele”, ele declara enfaticamente que “o nosso pensamento deve adquirir [...] a capacidade de ver para lá de tudo o que é fatalmente contemporâneo em Nietzsche” (Heidegger 1996:128). Para Heidegger, a época de Nietzsche é um “*milieu* histórico e intelectual complicado e confuso”, mas Nietzsche pertence aos “pensadores essenciais” que,

enquanto “seres humanos excepcionais [...] estão destinados a pensar um único pensamento” (Heidegger 1996: 427). As lições de Heidegger representam com certeza uma fronteira na recepção de Nietzsche no século XX. Desde a sua morte, em 1900, até à década de 1930, Nietzsche fora visto principalmente como uma sugestiva figura literária ou um profeta místico: desde o poeta italiano Gabriele D’Annunzio aos simbolistas franceses e Stefan George, a influência de Nietzsche estendera-se a autores literários como August Strindberg, Robert Musil e Hermann Hesse e até a músicos como Gustav Mahler e Richard Strauss. Mas até à interpretação do seu trabalho por parte de Heidegger, o seu pensamento não era tido seriamente em consideração pela filosofia oficial da época.

Para Heidegger, a *Auseinandersetzung* (confrontação) com Nietzsche ainda não ocorrera – à época das suas lições –, mas desde as primeiríssimas partes do curso que Heidegger esclarece como a confrontação com Nietzsche não é nada mais, nada menos do que uma confrontação decisiva com o pensamento ocidental na sua totalidade. Nestas lições, Heidegger continua o trabalho iniciado no ensaio de 1931-32, *Platons Lehre von der Wahrheit*, procurando elucidar o significado da inversão da metafísica platónica por parte de Nietzsche. Se o próprio Nietzsche pensava poder colocar o seu pensamento fora da metafísica, tendo superado a metafísica, isto é, deixando de ser metafísico, é nesse sentido que Heidegger re-inscreve o pensamento de Nietzsche como um «regresso ao platonismo».

Ao fazê-lo, Heidegger também procura afirmar o lugar de Nietzsche na tradição ocidental e “dentro da vasta órbita da antiga questão-guia da filosofia “O que é ser?””. Com vista a essa afirmação, Heidegger embarcou no curso do verão de 1936 com uma secção intitulada “Nietzsche como Pensador Metafísico”, avançando um argumento que será mantido durante a sua confrontação com quem ele considera ser o último metafísico. Na opinião de Heidegger, “esta época cumpre a essência de modernidade”, e Nietzsche destaca-se como o pensador da consumação da metafísica:

Cada época da História ocidental assenta na sua respetiva metafísica. Nietzsche antecipa a consumação da metafísica. O seu caminho de pensamento para a vontade de poder antecipa a metafísica que sustenta a idade moderna ao completar-se na sua consumação. Aqui “consumação” não significa um último acrescento da parte em falta, nem o preenchimento final de uma falha até então negligenciada. A consumação significa o livre desenvolvimento de todos os poderes essenciais de seres, poderes que foram reservados há muito tempo, naquilo que exigem como um todo. A consumação metafísica de uma era não é um mero afunilar do que já é familiar. É a instalação incondicional e completa, pela primeira vez e antecipadamente, daquilo que é inesperado e que nunca deverá ser esperado. Comparativamente ao que se passava até agora, a consumação é uma novidade (Heidegger 1996: 430).

A modernidade é aquela época em que o ser humano desenvolveu os seus poderes para pensar de tal forma que os seres são vistos como tendo adquirido uma completa “prioridade sobre Ser” (Heidegger 1996: 430). Por estas palavras, torna-se claro que compreender a *Auseinandsetzung* de Heidegger com Nietzsche é importante para perceber o desenvolvimento da maior confrontação de Heidegger com o todo da metafísica ocidental e a sua consumação na modernidade.

A “desintegração”, segundo Nietzsche, caracteriza o nosso tempo, em que tudo parece tão perigoso como caminhar sobre uma calota de gelo que vai ficando cada vez menos estável, cada vez mais efêmera. “Todos nós sentimos o quente e estranho sopro do vento do degelo”, era a mensagem dramática de Nietzsche, “onde ainda caminhamos, em breve ninguém poderá caminhar” (NL 1885, 11[25]). Fazendo eco destes sentimentos nietzschianos, Heidegger afirma que a nossa cultura ocidental moderna é “uma era de insignificância consumada”, na qual o homem “adelgaça a sua essência, espalma-a e perde-a” (Heidegger 1997: 9, Heidegger 1997: 199).

Para Heidegger, é a “perda do centro”, a decadência, a destruição, a “ameaçadora anulação do mundo” que alimenta o imaginário da época, que Nietzsche, já na década de 1880 sintetizara – escreve Heidegger em *O que Significa Pensar?* – com a fórmula nua, mas brutal: “*O deserto cresce*” (Heidegger 1954: 29). Heidegger lê esta expressão nietzschiana de forma radical, como a fórmula que encerra em si uma época, o seu presente, mas também o seu futuro próximo:

Devastação é mais do que destruição. A destruição é mais inquietante do que a destruição. A destruição põe de lado apenas aquilo que até então cresceu e foi construído; a dessecação impede qualquer crescimento futuro e qualquer construção [...] A devastação da Terra pode andar a par e passo tanto com o atingir de um teor de vida mais elevado do Homem, quanto com a organização de uma condição uniformemente feliz de todos os homens. (Heidegger 1954: 29-30).

Na interpretação de Heidegger, o niilismo que Nietzsche temia e queria ultrapassar, a sensação de vazio e de falta de propósito, a experiência do esgotamento de significado, o declínio dos valores mais elevados, a devoção ao consumo desenfreado, à dominação, ao materialismo é o resultado direto da metafísica subjacente à História ocidental (cf. Heidegger 1996: 158-159). Assim, pela perspectiva de Heidegger, o verdadeiro niilismo que Nietzsche temia – “aniquilação, propagação da violência”, e assim sucessivamente – é evocado pela preponderância, no mundo moderno, da “objetificação de ser”, (Heidegger 1997: 373) em nome da imposição exclusiva do Homem da sua vontade, através da qual o Homem apresenta a sua essência em subjetividade: de acordo com a subjetividade, o Homem instala-se a si mesmo e aquilo que ele representa como mundo na relação sujeito-objeto, que é sustentada pela subjetividade. “Toda a transcendência”, escreve Heidegger, “seja ontológica ou teológica”, é representada

relativamente à relação sujeito-objeto e através da “total ordenação de todos os seres no sentido de um assegurar sistemático de reservas” para ulterior utilização, controle e domínio tecnológico (Heidegger 1997: 378).

Mas Heidegger argumenta que foi precisamente a “proposta de Ser como um valor postulado pela vontade de poder” de Nietzsche que conduziu a este “último passo da metafísica moderna, na qual o Ser aparece como vontade de poder” (Heidegger 1997: 379). Dito de uma forma simples, a doutrina de Nietzsche da vontade de poder consegue reduzir toda a questão de Ser ao estatuto de valor; e isto completa a “metafísica da subjetividade” iniciada por Descartes, que, por sua vez, resulta numa “cegueira” a toda a questão de o que é Ser. Esta “cegueira ao Ser”, argumenta Heidegger, está na raiz de todo o niilismo e relaciona-se com a atitude tecnológica moderna para com o mundo (cf. (Heidegger 1997: 375-376).

Aos olhos de Heidegger, a filosofia de Nietzsche culmina em dois vértices que são a vontade de poder e o eterno retorno do igual. A vontade de poder (*Wille zur Macht*) é interpretada por Heidegger não como apetite pelo domínio ou poder, mas como a essência da vontade, “vontade de vontade”, e, por outro lado, o eterno retorno da mesma: enquanto vontade de vontade, a vontade de poder deseja perpetuamente o seu próprio querer.

Ao invés da oposição nietzschiana do apolíneo e do dionisíaco, tal como é postulada em 1872 com o primeiro livro de Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, oposição que Heidegger parece considerar sobretudo como uma projeção da metafísica de Nietzsche sobre o mundo grego antigo, é para Nietzsche pensador da morte de Deus e pensador do *niilismo* que vão as análises mais decisivas e mais aprofundadas de Heidegger. Para Heidegger, em Nietzsche a frase “Deus está morto” não é uma proclamação ateuista, mas sim «uma fórmula para a experiência fundamental de um acontecimento da História ocidental» (Heidegger 1996:158). Heidegger sugere até que Nietzsche esteve perto de reconhecer que a questão fundamental de Ser fora «omitida», esquecida, ou eliminada dentro da tradição metafísica da filosofia anterior, e que esta «omissão do padrão de Ser no seu não-encobrimento» é a própria «essência do niilismo» (Heidegger 1997: 373-374).

Nas suas lições Heidegger repete várias vezes que com Nietzsche, “ser” significa ser valioso por aumentar a “vontade de querer” da vontade humana, e a sua luta fútil por ainda mais luta de poder (cf. *N*, 4:248). “Ser” significa ser “gerado por e para a Vontade de Querer: a vontade humana como aquilo que causa, influencia e torna possível todas as coisas”. Com a sua doutrina da vontade de poder, Nietzsche afirma assim “a predominância dos seres sobre contra Ser” (Heidegger 1996: 429).

Para Heidegger, Nietzsche evitou efetivamente a “pergunta capital” (*Hauptfrage*) da filosofia ocidental, limitando-se a parar no espaço diante da pergunta última (que, para Heidegger, coincide com a primeira), “O que é o ser, em si?”, a pergunta fundamental (*Grundfrage*) da filosofia: pergunta fundamental que, para o filósofo de Messkirch, “é tão alheia a Nietzsche quanto à História do pensamento anterior a ele”. (Heidegger

1996: 64). Para Heidegger só circunscrevendo a totalidade da tradição ocidental será possível ocupar a posição “crítica” necessária para permitir uma superação, rigorosa e legítima, desta mesma tradição. O último filósofo é o cume de uma montanha, o fim de um percurso de cuja posição se pode aspirar a colocar-se num “para lá” da filosofia.

“Até que ponto”, perguntava-se Heidegger numa conferência em Paris, em 1964, “a filosofia da época atual entrou no seu fim, na sua fase final?”<sup>3</sup> Longe de ser uma questão de escombros e ruínas, para Heidegger a questão do fim diz respeito à semente ainda por revelar: o fim da filosofia anuncia que a filosofia atingiu um limite, uma fronteira da qual só pode recuar sobre si mesma. Para Heidegger, está em causa a própria possibilidade de aceder e experimentar “as coisas em si” na sua força necessitadora (cf. Heidegger 1969: 61-80): uma transfiguração “epocal” de ser deve incluir uma cultura de modos de pensamento pré-objetivos, não-instrumentais e pós-metafísicos.

## 2

### Derrida

---

No início da sua carreira, numa famosa conferência com o título significativo “The Ends of Man”, realizada em Nova Iorque em 1968 e publicada quatro anos mais tarde na sua obra-prima *Margens da Filosofia*, Jacques Derrida já reconhecia a “mudança de estilo” que Nietzsche imprimira à filosofia e acrescentava que “se existe estilo, lembrou-nos Nietzsche, deve ser plural” (Derrida 1972: 163)<sup>4</sup>.

Relativamente à sua dívida com Nietzsche, Derrida sempre foi esquivo: a sua leitura nunca se apresentou sob a forma de comentário exaustivo das temáticas e dos conceitos elaborados pelo autor de *Zaratustra*, mas privilegiou aspetos aparentemente marginais, deles fazendo eco, de um modo muitas vezes imprevisível, no decurso de uma longa relação filosófica que atravessa toda a obra do filósofo francês. Com efeito, como o próprio Derrida explicara depois numa entrevista, o contínuo e dramático jogo de máscaras e nomes próprios de Nietzsche constitui um desafio a qualquer possível redução da sua obra a uma univocidade de interpretação. Existem, no estilo particular de Nietzsche, e nos seus gestos filosóficos, inúmeras direções de pensamento que, no parecer do filósofo francês, vão mais longe daquilo que Heidegger define como a História do cumprimento da metafísica.

Para Derrida, ao radicalizar os conceitos de “interpretação”, “perspetiva”, “avaliação” e “diferença”, Nietzsche não ficou simplesmente – como afirma Heidegger – dentro da época da metafísica, mas contribuiu de modo determinante para libertar

**3** A conferência foi publicada cinco anos depois na Alemanha com o título “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” em Heidegger 1969.

**4** O texto, depois publicado em França em 1972, fora originalmente apresentado em Nova Iorque numa conferência de outubro de 1968, por ocasião de um colóquio internacional sobre o tema Filosofia e Antropologia.

o significante da sua dependência ou da sua derivação face ao *logos* e ao conceito relacionado de verdade ou de sentido primeiro<sup>5</sup>. Como declarava Derrida numa famosa entrevista sobre Nietzsche:

Encontrei, com efeito, dificuldade em reunir ou estabilizar, dentro de uma determinada configuração, um “pensamento” de Nietzsche. Pelo termo configuração não quero dizer apenas uma coerência ou consistência sistemática (ninguém tentou seriamente identificar um “sistema” filosófico ou especulativo no que é chamado – um nome próprio mais problemático e enigmático do que nunca – Nietzsche), mas também a organização de um conjunto, de uma obra ou *corpus*, em torno de um sentido-guia, um projeto fundamental ou mesmo de uma característica formal (de escrita ou discurso). É esta multiplicidade singular e irreduzível, esta resistência a qualquer forma de *Versammlung* [reunião], incluindo a do fim da metafísica (no sentido de que a interpretação de Heidegger constitui uma tentativa de “capturar” – *comprehendere* mais do que *verstehen* – os elementos essenciais do pensamento ímpar de Nietzsche dentro de tal fim): é esta irreduzibilidade que sempre me pareceu mais justo respeitar. (Derrida 2002: 2016).

Em *De la grammatologie* Derrida reconhecia que a leitura, logo, também a escrita, o texto, seriam para Nietzsche “operações originárias” (Derrida 1967: 31) que se contrapõem à possibilidade de chegar a um qualquer sentido verdadeiro e definitivo, motivo pelo qual era necessário rejeitar a interpretação heideggeriana do filósofo de Röcken, ainda que a leitura heideggeriana continuasse a ser, na opinião de Derrida, imprescindível:

Talvez não se deva subtrair Nietzsche à leitura heideggeriana, mas, pelo contrário, oferecer-lho totalmente, subscrever sem reservas esta interpretação; de *certo modo* e até ao ponto em que, estando o conteúdo do discurso nietzschiano quase perdido para a questão do ser, a sua forma reencontra a sua estranheza absoluta, em que o seu texto por fim apela a um outro tipo de leitura, mais fiel ao seu tipo de escrita: Nietzsche *escreveu aquilo* que escreveu. Escreveu que a escrita – e desde logo a sua – não está originalmente sujeita ao *logos* e à verdade. E que esta sujeição *surgiu* ao longo de uma época cujo sentido nos caberá desconstruir (Derrida 1967: 32-33)

Nos dois textos dedicados a Nietzsche, *Éperons* e *Otobiographies*, Derrida deixa então manifestar-se, através da escritura de Nietzsche, uma força que rasga o estabelecimento

5 Cfr. Derrida 1967.

metafísico do *Logos*, colhendo na escrita do filósofo alemão os elementos para uma desestabilização e subversão dos termos de todo o debate filosófico.

No primeiro texto dedicado a Nietzsche, intitulado *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Derrida recupera diversos aforismos de *A Gaia Ciência* e de *Crepúsculo dos Ídolos* para mostrar a relação singular que o estilo de escrita nietzschiano mantém com a figura da mulher e com o tema da verdade. O gesto estratégico de Derrida consiste em problematizar a leitura heideggeriana de Nietzsche a partir do problema da mulher, reencontrando no estilo de escrita nietzschiano a desconstrução da ideia de verdade. Como já fora teorizado em *De la Grammatologie*, a leitura e a escrita do texto tornam-se operações originárias e criativas do sentido, o qual não estaria já presente na sua pureza e apenas deveria ser descoberto, mas deveria ser inventado ou transformado sobretudo graças ao estilo – de escrita e de leitura –, sempre diferente, de um filósofo específico. A operação de interpretação colocada em prática por Derrida revela-se assim acima de tudo uma desconstrução da leitura heideggeriana de Nietzsche, na qual Heidegger desenhava Nietzsche como o último metafísico: para Derrida, “o estilo de Nietzsche” na subversão do platonismo de não se concluir numa mera oposição simétrica, isto é, numa simples inversão da hierarquia de valores. A heterogeneidade do sentido revela-se capaz de produzir uma real transformação da hierarquia de valores. Tratar-se-á de mostrar, através da estratégia da escrita e da própria figura da mulher, uma não-verdade da verdade, o que significa uma “verdade plural”:

Não existe uma mulher, uma verdade em si da mulher em si, isto, pelo menos, ele disse, e a tipologia tão variada, a multidão de mães, filhas, irmãs, filhas velhas, esposas, governantas, prostitutas, virgens, avós, pequenas e grandes filhas da sua obra. Precisamente por este motivo, não existe uma verdade de Nietzsche ou do texto de Nietzsche [...] Assim, não existe verdade em si da diferença sexual em si, do homem ou da mulher em si, pelo contrário, toda a ontologia pressupõe, encerra esta indecidibilidade da qual é o efeito de inspeção, de apropriação, de identificação, de verificação de identidade. Aqui, além da mitologia da assinatura, da teologia do autor, o desejo biográfico inscreve-se no texto, nele deixa uma marca irredutível, mas também bem irredutivelmente plural (Derrida 1976 : 81-82)<sup>6</sup>.

6 O texto foi apresentado pela primeira vez em 1972 num famoso colóquio sobre Nietzsche em Cerisy-la-Salle (onde estavam presentes, entre outros, Gilles Deleuze, Jean-Francois Lyotard e Pierre Klossowski) com o título “La Question du Style”, por ocasião do centenário da publicação de *O Nascimento da Tragédia*. Embora tivesse sido publicada uma primeira versão do texto numa coleção que reunia as atas do colóquio, a primeira edição do texto, à qual fazemos referência neste nosso breve ensaio, fora publicada em Itália em 1976 em edição quadrilíngue em inglês, francês, alemão e italiano. *Éperons, Les styles de Nietzsche* só foi publicado pela editora Flammarion em França em 1978.

Derrida, desde os seus primeiríssimos escritos, sempre procurou evidenciar as pistas que no texto filosófico são testemunhos da sua luta permanente contra a metaforicidade, de “fazer funcionar” a abertura à pluralidade dos sentidos possíveis que cada texto carrega consigo, e de mostrar como a própria filosofia tem a sua condição de possibilidade (ou de impossibilidade), precisamente naquela metaforicidade que procura incansavelmente neutralizar:

Se apenas existisse uma metáfora possível, sonho no fundo da filosofia, se pudéssemos reduzir o seu jogo ao círculo de uma família ou de um grupo de metáforas, ou mesmo a uma metáfora “central”, “fundamental”, “principal”, deixaria de existir uma verdadeira metáfora: apenas, através de uma metáfora verdadeira, a legibilidade assegurada do próprio. Ora, é precisamente porque o metafórico é desde logo plural que não escapa à sintaxe; e que dá lugar, também na filosofia, a um texto que não se esgota na História do seu sentido (Derrida 1972: 320)<sup>7</sup>.

Segundo Derrida, Nietzsche colocou intensamente em evidência a fé que o discurso filosófico sempre teve no pensamento binário, e foi a transvaloração dos valores nietzschiana a inaugurar uma abordagem de interpretação ativa no *corpus* da filosofia ocidental: abordagem que, ao invés de proteger os textos, devolvendo-os ao seu princípio de legitimidade ou de autoridade, os abre a novas e imprevistas possibilidades interpretativas. A obsessiva interrogação da metafísica da presença, do próprio, do sujeito soberano, que Derrida sustentou desde o início do seu percurso – a partir de *La Voix et le Phénomène*, *De la grammatologie*, de *Marges* até *Mémoires : Pour Paul de Man* ou *De l'hospitalité*, passando por *Glas* e *La pharmacie de Platon* –, sempre tentou evidenciar até que ponto o interior do discurso filosófico estaria desde sempre infestado, perseguido por aporias irreduzíveis e não acidentais.

Outro texto importante de Derrida dedicado a Nietzsche foi escrito para uma conferência na Universidade da Virgínia em 1976, e posteriormente publicado em alemão (1980) e em francês (1984) com o título *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la Politique du Nom Propre*. Convidado para a comemoração do bicentenário da Declaração de Independência dos Estados Unidos, Derrida lança-se numa surpreendente releitura de algumas frases de Nietzsche e desconstrói o próprio conceito de “autobiografia”, entendida como processo tautológico, como auto-decifração de si mesmo, escrita circular sobre si mesmo.

“Para poder compreender alguma coisa do meu *Zarathustra* requer-se estar numa condição análoga à minha – com um pé mais além da vida...”, escrevia Nietzsche em *Ecce Homo*, citado precisamente por Derrida em *Otobiographies*. Um pé *para lá* da

<sup>7</sup> Esta é a ideia do ensaio de Derrida intitulado “La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique” publicado em 1971 na revista *Poétique*, e depois republicado no ano seguinte em *Margens* (Derrida 1972).

oposição entre a vida ou a morte, um só passo que, contudo, coloca Nietzsche para lá dos dualismos. Em Nietzsche esta transgressão do dualismo traduz-se, segundo Derrida, numa constante dinamização que desvela a provisoriade de qualquer estabilização que se possa descobrir no discurso filosófico. Então, para compreender a palavra de Nietzsche, é necessário entrar num território fragmentado, numa *terra incognita* que resiste à colonização por parte da atividade unificadora da subjetividade moderna.

Para Derrida existe, no seio do presente vivente, um anacronismo que impede a coincidência do presente consigo mesmo. Na vida, no centro da vida, algo que no vivente leva a vida para lá da vida presente ou do seu existir efetivo, da sua efetividade empírica ou ontológica. Tal situação paradoxal no seio do presente vivente, entendida como anacronismo que impede o recolhimento a si no instante pontual, excedente que duplica a própria origem entendida como ponto nascente, *archè* único e soberano, sempre esteve em ação naquilo que foi definido como “desconstrução”: a obra de Derrida foi uma desconstrução de toda a origem pura hipotética, ou melhor, de cada “fantasma” de pureza e de toda a origem simples, aparentemente autoevidente e axiomática, e de cada centro indivisível, inviolável.

Derrida recorda a fórmula conclusiva da Declaração de Independência, em que os signatários proclamavam o nascimento de uma nova nação independente: “*We, therefore, the representatives of the United States of America in General Congress assembled, do in the name and by authority of the good people of these that as free and independent States...*”<sup>8</sup>

Assim, estes representavam paradoxalmente algo que não existia, o povo dos Estados Unidos da América que, ao assinarem, estes instituam pela primeira vez. Se este “povo” não existia antes da sua própria declaração, é precisamente através dessa declaração que se funda a si mesmo, de modo performativo, garantindo com a sua própria assinatura o ato da sua constituição. “A assinatura inventa o signatário”, escreve Derrida, “este só pode autorizar-se a assinar uma vez chegado ao fim, se assim podemos dizer, da sua assinatura e numa espécie de retroatividade fabulosa. A sua primeira assinatura autoriza-o a assinar”. (Derrida 1984: 22)

Embora a força performativa da Declaração de Independência seja inegável, o sujeito de tal declaração é radicalmente instável, uma vez que existe uma diferença irreduzível entre o “povo” revolucionário como poder constituinte e a afirmação estática do “povo” como poder constituído. Para Derrida, o presente está sempre dividido, não existe um momento final, nem sequer um ponto estabilizado em que o poder constituinte se constitui. Não existe um lugar seguro do qual se possa olhar para trás e validar a legitimidade do momento constitutivo. Não pode existir para Derrida

**8** A Declaração de Independência dos Estados Unidos, aprovada a 2 de julho de 1776 e tornada efetiva na noite de 4 de julho de 1776, é o documento que assinala o nascimento e a independência daquela federação. Treze colónias britânicas da costa atlântica declararam a sua independência do Império Britânico; deste ato declarativo nasceram oficialmente os Estados Unidos da América.

um terreno seguro de onde partir: nenhum sujeito e muito menos um “nós” político que esteja inteiramente presente em si mesmo.

### 3

#### Foucault

Na sua última entrevista, dada poucas semanas antes de morrer, em 1984, Michel Foucault reconhecia os dois pensadores que, mais do que quaisquer outros, tinham influenciado a sua reflexão filosófica:

“Todo o meu evoluir filosófico foi determinado pela minha leitura de Heidegger. Mas reconheço que foi Nietzsche que me trouxe. [...] Mas nunca escrevi sobre Heidegger, e sobre Nietzsche escrevi apenas um pequeno artigo; no entanto, são os dois autores que mais li. Creio que é importante ter um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve. Talvez um dia escreva sobre eles, mas neste momento eles apenas serão para mim instrumentos de pensamento.” (Foucault 1994c: 703)<sup>9</sup>.

Nietzsche fora uma revelação para Foucault. Como contava numa outra entrevista de 25 de outubro de 1982, após ter lido as obras do filósofo de Röcken, ficara, de repente, com a impressão de ter caído numa armadilha, de toda a vida ter sido enganado: “[...] rompi com a minha vida, abandonei o emprego no hospital psiquiátrico, deixei a França” através da leitura de Nietzsche, confessava ainda Foucault, “tornara-me estranho a todas essas coisas” (Foucault 1994c: 780). Foucault sempre se interessara, aliás, por pensadores heterodoxos, que não podiam ser definidos como “filósofos” no sentido institucional do termo, como Nietzsche, Maurice Blanchot, Georges Bataille, unidos pela tentativa desesperada de atingir aquele ponto da vida que é o mais próximo possível da impossibilidade de viver, pela busca de uma experiência espiritual capaz de “arrancar o sujeito a si mesmo, de fazer com que ele deixe de ser ele mesmo ou que seja conduzido ao seu aniquilamento ou à sua dissolução” (Foucault 1994c: 43)<sup>10</sup>.

Na década de 1960, quando Foucault organiza, juntamente com Gilles Deleuze, a reedição crítica francesa das obras de Nietzsche, interessa-se principalmente pelas obras de Nietzsche que abordam o tema do “dionisíaco” como *O Nascimento da Tragédia*, mas também do último período da vida ativa de Nietzsche, como *O Anticristo*, *Ditirambos de Díonisos* ou *Ecce Homo*.

No *Prefácio* à edição de 1961 da *História da Loucura*, Foucault sublinhava que,

9 “*Le retour de la morale*”, (entrevista com G. Barbedette e A. Scala, 29 maio 1984), *Les Nouvelles littéraires*, n° 2937, 28 juin-5 juillet 1984, in Foucault 1994c, pp. 696-707.

10 “*Entretien avec Michel Foucault*”; entrevista com Duccio Trombadori, Paris, fim de 1978), in Foucault 1994c, pp. 41-95.

no final do século XVIII, se criara uma separação definitiva entre loucura e razão, uma cesura definitiva entre a linguagem racional e científica da razão ocidental e a palavra da loucura, entre as quais já não existe qualquer linguagem comum. Neste sentido, a linguagem da literatura é assumida por Foucault como uma linguagem não subjugada à razão.

Aquilo que, na época, mais parece interessar Foucault, na obra de Nietzsche, é a sua valorização das forças irracionais, criativas e pulsionais da subjetividade, cuja vontade de potência é entendida como capacidade e força vital, e não como vontade de poder. A leitura radical de Nietzsche torna-se, para Foucault, recurso teórico para expor os limites da razão meramente produtiva e utilitarista: no conceito nietzschiano do “dionisíaco”, Foucault vê o instrumento de contestação direta à identidade metafísica do sujeito cartesiano, e do seu pretensão absoluto e vontade de domínio, aos quais é contraposta uma multiformidade instintiva e pulsional do eu, com que se pretende anular cada pretensa unidade e identidade do sujeito.

Na sua intervenção num famoso colóquio sobre Nietzsche realizado em Royaumont, França, em 1964, intitulada “Nietzsche, Freud, Marx”, Foucault reconhecia que no pensamento de Nietzsche a busca da profundidade como interioridade consciente, razão última da faculdade de conhecer depositada no Homem, dá lugar a uma análise daquilo que é mais superficial, a uma crítica da profundidade ideal, da profundidade da consciência (Foucault 1964). Os objetos da investigação filosófica – afirmava Foucault já nesta sua interpretação do pensamento nietzschiano – surgem como resultado de uma interpretação, são os efeitos de uma vontade cuja genealogia deve ser traçada; e essa mesma interpretação, para não ceder à miragem de um fundamento último, deve, por sua vez, reconhecer continuamente a sua própria determinação histórica.

Em 1966, com *As Palavras e as Coisas*, a releitura da crítica e da genealogia nietzschiana assume o aspeto de uma interpretação do “saber” e da “verdade” formalizada por Foucault na noção de “episteme”. A verdade é sempre expressão de uma interpretação capaz de se impor sobre as outras: para Foucault todo o edifício do saber ocidental pode ser representado como uma continuidade unitária apenas aos olhos do pensamento idealístico de matriz hegeliana. A partir de Nietzsche, a filosofia deixa de ter o dever de produzir “uma verdade que possa valer para todos e para todos os tempos” (Foucault 1994a: 634)<sup>11</sup>, passando a ter o dever de diagnosticar as condições do tempo presente, da nossa atualidade. Isto, segundo Foucault, “comportava um trabalho de escavação debaixo dos próprios pés para se determinar como se constituiu antes dele todo este universo de pensamento, de discurso, de cultura que era o seu universo” (Foucault 1994a: 640-641).

Na História Nietzsche só vê diferenças que se multiplicam até ao infinito e que já não oferecem qualquer ponto de apoio para o olhar de uma compreensão totalizante, e convida o seu leitor a identificar, atrás da pretensa unidade do relato histórico, um conflito permanente entre verdades diversas e contrapostas, que chocam continuamente

11 “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” (1967), in Foucault 1994a, pp. 601-620.

entre si, dando lugar a uma série de descontinuidades epistemológicas e históricas. E é precisamente o crescente interesse pelo problema da relação entre o Homem e a História que une cada vez mais Foucault ao pensador de Röcken: relação que não apresenta tanto a História como produto do Homem, mas mais o Homem como produto da História, como efeito das suas instituições, das suas estruturas e “dispositivos”.

O ensaio *Nietzsche, a Genealogia, a História*, homenagem de Foucault a Jean Hyppolite, grande historiador da filosofia, tradutor e comentador de Hegel em obras de enorme influência sobre a cultura francesa da época, valida um momento de passagem para a nova metodologia histórica chamada “genealogia”. A História, entendida “genealógicamente”, não tem como objetivo encontrar as raízes da nossa identidade, “mas sim dedicar-se a dissipá-la [...] ocupa-se de fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam” (Foucault, 1971: 61-62). Nestas palavras ressoava para o filósofo francês a caracterização particular da *wirkliche Historie*, da “história efetiva” que na *Genealogia da Moral* era diferenciada da História “dos historiadores”, definida por Nietzsche na *II Consideração Extemporânea*, como “danosa para a vida”.

Foucault analisa as diversas aceções do termo “origem” na obra do filósofo alemão: *Ursprung*, que em alemão tem o significado de “origem” no sentido clássico, como essência, identidade e verdade histórica dos fenómenos; assim, *Herkunft*, proveniência; por fim, *Entstehung*, emergência.

Da primeira aceção do termo “origem”, ou seja, *Ursprung*, Foucault encontra em Nietzsche apenas um uso negativo:

Por que razão o Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a busca da origem (*Ursprung*)? Porque, desde logo, nos esforçamos por daí colher a essência exata da coisa, a sua possibilidade mais pura, a sua identidade cuidadosamente voltada para si mesma, a sua forma imóvel e anterior a todo o que é externo, acidental e sucessivo. Procurar tal origem é tentar encontrar “aquilo que já foi”, o “isso mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si [...] Ou, se o genealogista se esforça por escutar a História mais do que colocar fé na metafísica, o que aprende ele? Que atrás das coisas existe “uma outra coisa”: não o seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que existem sem essência, ou que a sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que a ele eram estranhas (Foucault 1994b: 138).

O significado da procura genealógica explica-se melhor através dos outros dois termos. *Herkunft*, a “proveniência”, indica para Nietzsche o contrário da origem estática e sempre idêntica a si mesma: é um princípio móvel, um futuro aberto que coloca em jogo energias de resultados imprevisíveis, que não alude a nenhuma instância fundadora. Porque mostra como cada origem é sempre já algo de derivado, de histórico. Mas é da *Entstehung*, da “emergência”, que a genealogia se encarrega: invertendo “os diversos

sistemas de sujeição”, revela “a lei singular de uma aparição”, o jogo casual e nunca definitivo das denominações, do confronto entre forças.

No mesmo período da publicação do ensaio sobre Nietzsche e a genealogia, Foucault deu também o seu primeiro curso no Collège de France (1970-1971) com o título *La Volonté de Savoir*<sup>12</sup>, durante o qual, partindo da análise da *Metafísica* de Aristóteles, contesta a relação de interioridade que a filosofia estabelece com a verdade: no Ocidente, desde os níveis mais elementares do conhecimento, a verdade apelaria à filosofia, cuja História não seria mais do que o movimento graças ao qual a própria verdade se revelaria.

Segundo Foucault, a rutura de Nietzsche relativamente a Aristóteles e a toda a tradição filosófica ocidental consistiu em expor a verdade ao “completamente diferente”, à violência da “vontade” de saber que é exterior ao próprio saber, e à historicidade das relações de poder, de dominação. Nietzsche marca assim a passagem da interioridade de uma História “filosófica” da verdade para a exterioridade de uma História “política” da verdade, e foi, para Foucault, o primeiro filósofo, desde os tempos da exclusão dos sofistas da filosofia platônica e depois aristotélica, que se empenhou em identificar e depois desmontar um elemento comum a toda a tradição do discurso filosófico, ou seja, a correlação entre conhecimento, desejo e verdade que sustenta de forma invisível toda a História da filosofia ocidental:

O modelo nietzschiano postula [...] que a Vontade de saber remete para algo que não o conhecimento, que atrás da Vontade de saber está não uma espécie de conhecimento preliminar que seria como a sensação, mas o instinto, a luta, a Vontade de poder. O modelo nietzschiano postula ainda que a Vontade de saber não está ligada originalmente à Verdade; afirma que a Vontade de saber compõe ilusões, fabrica mentiras, acumula erros, manifesta-se num espaço de ficção onde a verdade não passaria de um efeito. Afirma ainda que a Vontade de saber não é dada sob a forma da subjetividade e que o sujeito não passa de uma espécie de produto da Vontade de saber, no jogo duplo da Vontade de poder e da verdade. Por fim, para Nietzsche, a Vontade de saber não supõe o pré-requisito de um conhecimento já existente; a verdade não é dada antecipadamente; é produzida como um acontecimento (Foucault 2011: 190)<sup>13</sup>.

**12** O curso tinha o mesmo nome do primeiro volume da *Histoire de la Sexualité, La Volonté de Savoir*, publicado em 1976. Para distingui-lo deste texto, o curador Daniel Defert considerou oportuno dar o título *Leçons sur la Volonté de Savoir* ao volume que reúne os manuscritos preparatórios do curso.

**13** Alguns manuscritos do curso foram perdidos, como a seção explicitamente dedicada a Nietzsche, mas o editor tentou remediar essa perda inserindo no apêndice do volume as notas escritas por Foucault para outra conferência sobre Nietzsche intitulada “Comment penser l’Histoire de la vérité avec Nietzsche sans s’appuyer sur la vérité”, apresentada na Universidade de Montreal em 1971.

Interromper, assim, a continuidade da tradição filosófica, da sua História, para colocar em cena uma genealogia das transformações, das descontinuidades que opõe, para Foucault, o período da Grécia arcaica ao da Grécia clássica, a época dos trágicos e dos sofistas àquela em que se instituiu o elo entre verdade e conhecimento que se tornará a marca característica do pensamento metafísico ocidental. No último período do seu trabalho, desde os últimos cursos no Collège de France à *História da Sexualidade*, no qual ocorre a redescoberta do cuidado de si mesmo e da ética grega, Foucault procura repensar um papel ético do sujeito nas relações de poder em que está inserido, que se traduz na afirmação de uma interioridade capaz de agir concretamente nos processos de libertação, que lhe permite desenvolver possíveis estratégias de resistência. É o poder que é concedido pela capacidade de se tornar senhor de si mesmo, de assumir o controlo de si mesmo e da própria existência, praticada pelos Antigos.

Os temas do último período do pensamento de Foucault tornam ainda mais visível o seu diálogo com Nietzsche: em clara ressonância com o filósofo alemão, também Foucault sempre se opusera à ideia de uma subjetividade intemporal, e tentara articular uma espécie de análise da constituição histórica das diferentes formas do sujeito, das modalidades “no sujeito dentro de um certo jogo de verdade” (Foucault 1994c: 717)<sup>14</sup>. No terceiro volume da sua *História da Sexualidade*, *o Cuidado de Si* (1984), tal como nos seus cursos de 1981-82, dedicados a uma reelaboração da relação entre “o cuidado de si (*epimeleia heautou*)” e “o conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seauton*)”, Foucault articula uma História da subjetividade entendida como uma genealogia das modalidades de constituição do sujeito. O projeto foucaultiano de uma História da subjetividade era o de construir um conceito ético de subjetividade como ética da liberdade: “o cuidado de si” define, então, neste contexto, o conjunto de práticas pelas quais o sujeito se constituiu através da experimentação da emancipação e da sua relação com a verdade.

A este tema refere-se, com uma tonalidade diferente – e, diremos nós, nietzschiana –, o seu último curso, *Le Courage de la Vérité* (Foucault 2009), dedicado ao exame da *parrhesia* antiga, expressão grega que indica a vontade de dizer a verdade, mesmo quando esta levava – como os casos de Sócrates e dos cínicos – a desafiar as autoridades públicas e as convenções sociais: a coragem do sujeito ético dos Antigos de se expor enquanto excêntrico relativamente ao papel das relações de poder que lhe tinham sido atribuídas. A vontade de “dizer a verdade”, para Foucault, excede uma relação apenas cognoscitiva com a realidade: é um plasmar de si mesmo, através de uma relação livre com a verdade, como mostrara no seu famoso ciclo de conferências na Universidade de Berkeley, em 1983, em que explicava que a

*parrhesia* é uma atividade verbal em que um orador expressa a sua relação pessoal com a verdade e arrisca a sua vida, porque reconhece o dizer a

14 “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, entrevista com H. Becker, R. Fernet-Betancourt et A. Gomez-Müller (20 janeiro 1984). *Concordia*, no 6, juillet-décembre 1984, p. 99-116. Agora em Foucault 1994c, pp. 708-729.

verdade como um dever para melhorar ou ajudar outras pessoas (bem como a si mesmo). Na *parrhesia*, o orador usa a sua liberdade e escolhe a franqueza sobre a persuasão, a verdade sobre a falsidade ou o silêncio, o risco de morte sobre a vida e a segurança, a crítica sobre a lisonja, e o dever moral sobre o interesse próprio e a apatia moral.<sup>15</sup>

#### 4

#### Deleuze

---

Em 1964 os curadores da primeira edição crítica de Nietzsche, os italianos Giorgio Colli e Mazzino Montinari, apresentaram um *paper* histórico intitulado “État de textes de Nietzsche” no Colloque de Royaumont sobre Nietzsche, organizado por Michel Foucault e Gilles Deleuze<sup>16</sup>. Enquanto Colli e Montinari estavam finalmente a organizar uma edição fiável dos *Fragmentos Póstumos*, Foucault e Deleuze colaboravam na publicação da tradução francesa da edição de Colli-Montinari, publicada a partir de 1967<sup>17</sup>. A estes esforços coletivos deve-se, por um lado, a progressiva libertação do pensamento de Nietzsche da instrumentalização por parte do Terceiro Reich e, em geral, da ideologia nacional-socialista; por outro lado, uma verdadeira *Nietzsche Renaissance*, que assinalará o arranque de abordagens originais e inovadoras à herança nietzschiana.

De um modo particular nos seus trabalhos sobre o filósofo alemão, Deleuze sistematizou Nietzsche como um pensador, apresentando as suas ideias principais de uma forma rigorosa, interligada e coerente. Deu especial atenção à obra tardia de Nietzsche, a partir de 1887, e mais em particular a *A Genealogia da Moral*, que representa para Deleuze o mais sistemático dos seus livros. *A Genealogia*, “uma polémica”, como o autor escreve explicitamente no subtítulo, vê a luz do dia no verão de 1887. Neste texto Nietzsche propõe-se investigar de forma nova e mais madura os mesmos pensamentos que o tinham acompanhado na década anterior, de modo particular após a leitura da obra de Paul Rée sobre a origem dos sentimentos morais<sup>18</sup>. Nietzsche parte de um ceticismo que nele crescia cada vez mais, com o passar do tempo,

**15** Passagem retirada da primeira conferência do ciclo *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*, dada por Michel Foucault em Berkeley, Out-Nov. 1983.

**16** Giorgio Colli e Mazzino Montinari apresentaram o seu contributo “État de textes de Nietzsche” no Colloque de Royaumont dedicado a Nietzsche que se realizou de 4 a 8 de julho de 1964, e foi de seguida publicado em Deleuze 1967, pp. 127-140.

É certamente curioso que a primeira edição crítica das obras de Nietzsche não tenha surgido na Alemanha na língua materna do filósofo de Röcken. Em 1962, foram, na verdade, as editoras Adelphi, italiana, e Gallimard, francesa, a acordar uma primeira edição pensada do filósofo alemão, que depois viu a luz do dia precisamente a partir do mesmo ano da apresentação de Colli e Montinari em Royaumont, 1964.

**17** Veja-se a este respeito a “Introduction générale” às *Oeuvres Philosophiques Complètes de Nietzsche*, in Deleuze e Foucault 1967.

**18** Trata-se de *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, obra de Paul Rée publicada pela editora Schmeitzner em Chemnitz em 1877.

para tentar responder neste texto a uma exigência nova e inaudita: a necessidade de uma crítica dos valores morais, tal como a necessidade de colocar em questão o próprio valor destes valores. Como faz notar Deleuze, se, por um lado, os valores parecem ou se fazem passar por princípios, por outro lado, contudo, se se vai mais a fundo, são os valores que pressupõem avaliações, pontos de vista, de onde provém o seu próprio valor (Deleuze 1962: 1). Para Deleuze, Nietzsche reconhece o caráter não originário e derivado dos valores morais, e identifica na avaliação a sua condição de existência, a fonte do seu próprio valor. Assim, a avaliação, e não o valor que dela advém, é logicamente e existencialmente primeira: corresponde a “modos de ser”, “modos de existência” particulares nos quais têm origem os valores. Essa avaliação constitui “o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores” (Deleuze 1962: 1-2). Os chamados valores não são assim mais do que sintomas que adquirem e mudam o seu próprio valor com base nas avaliações que os fundam, os criam e os fazem valer como valores. Para chegar à origem destes valores que orientam as avaliações e as diferentes perspectivas das quais são originários, o único método que se pode percorrer é precisamente o genealógico, como esclarece Deleuze:

Genealogia opõe-se ao caráter absoluto assim como ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia quer portanto dizer origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. [...] Desta concepção de genealogia Nietzsche espera muitas coisas: uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma determinação dos valores do futuro (Deleuze 1962: 7-8).

Na análise que leva Nietzsche a prosseguir genealógicamente, Deleuze reconhece o verdadeiro espírito da filosofia crítica, que se ergue tanto contra a suprema ideia de fundamento, pela qual os valores permanecem indiferentes à sua origem, quanto contra a ideia de simples derivação causal ou de mero início, pela qual a origem se mantém indiferente aos valores. Uma filosofia como a nietzschiana, que examina a origem como o resultado contínuo de uma avaliação e como causa primeira da avaliação, reconhece como fundamental o elemento diferencial que é ao mesmo tempo crítico e criativo. O problema crítico é então, conclui Deleuze, “o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da sua *criação*. A avaliação define-se como o elemento diferencial dos valores correspondentes: simultaneamente elemento crítico e criador” (Deleuze 1962: 6).

Ao colocar a questão em termos de valores, e não de verdade ou falsidade dos limites da razão, Nietzsche fundou – segundo Deleuze – uma genuína filosofia crítica: que questiona os valores dos valores, que levanta a questão da criação de valores e do sentido da avaliação, realizando assim “uma inversão crítica” (Deleuze 1962: 6). Neste sentido, escreveu Deleuze, Nietzsche reorientou a filosofia moderna para longe de questões simples de verdade e falsidade, em direção às categorias de bem e mal:

Uma nova imagem do pensamento significa em primeiro lugar o seguinte: o verdadeiro não é o elemento do pensamento. O elemento do pensamento é o sentido e o valor. As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso, mas *o nobre e o vil, o elevado e o baixo*, consoante a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento” (Deleuze 1962: 157).

Já desde as primeiríssimas páginas do seu ensaio sobre Nietzsche e a filosofia, diz-se convicto do facto de que a filosofia dos valores, “tal como ele [Nietzsche] a instaura e concebe” é a realização da crítica, “a única maneira de realizar a crítica total, quer dizer, fazer filosofia “a golpes de martelo”” (Deleuze 1962: 6).

Para Deleuze, a própria vontade de poder deve ser lida nesta ótica de criação: numa perspectiva nietzschiana não significa de todo desejar o poder ou o domínio sobre outros, como o filósofo francês esclarece num outro seu ensaio breve mas denso sobre Nietzsche publicado em 1965:

É preciso evitar os contrassensos sobre o princípio nietzschiano de vontade de poder. Este princípio não significa (pelo menos não significa em primeiro lugar) que a vontade *queira* o poder ou *deseje* dominar. Enquanto interpretarmos a vontade de poder no sentido de “desejo de dominar”, fazemo-la forçosamente depender de valores estabelecidos, os únicos capazes de determinar quem deve ser “reconhecido” como o mais poderoso neste ou naquele caso, neste ou naquele conflito. Desse modo, ficamos sem conhecer a natureza da vontade de poder como princípio plástico de todas as nossas avaliações, como princípio escondido para a criação de novos valores não reconhecidos. A vontade de poder, diz Nietzsche, não consiste em cobiçar nem sequer em *tomar*, mas em *criar* e em *dar* (Deleuze 1965: 22).

O objetivo primário de Nietzsche, segundo Deleuze, é a renovação do nexos entre a filosofia e a vida: o filósofo deve fazer-se fisiólogo, médico, artista, deve considerar os fenómenos como sintomas para compreender através da interpretação que forças neles se escondem e qual será o seu sentido. Acaba assim a concepção da verdade como conformidade a um modelo ideal, a favor de um método de interpretação permanente que subentende uma superação total da ideia moderna de sujeito conhecedor dotado de uma relação estável e certa com a realidade conhecida: não pode existir uma crítica do valor dos valores que não tenha ao mesmo tempo o espírito criativo de novos valores. “Diagnosticar os devires em cada presente que passa”, afirmava então Deleuze no seu *O que é a Filosofia?*, escrito com Felix Guattari, “era isto que Nietzsche atribuía ao filósofo enquanto médico, “médico da civilização” ou inventor de novos modos de existência imanentes” (Deleuze e Guattari 1991: 100).

Nietzsche, ao propor um modo totalmente novo de pensar, uma maneira inaudita de construir e de utilizar o pensamento, constituiria assim o corte claro e profundo com toda a História precedente da filosofia e do pensamento. Para Deleuze, Nietzsche é o arauto do “pensamento moderno”: a filosofia teria de se descentrar em direção ao seu exterior, de se expor à “diferença”, sublinhava o filósofo francês em *Différence et Repetition*, acrescentando anos mais tarde, numa intervenção no famoso colóquio de Cerisy-la-Salle, em 1972, que Nietzsche “assenta o pensamento, a escrita, numa relação imediata com o exterior [...] desviar o pensamento para o exterior, é isto que, literalmente, os filósofos nunca fizeram” (Deleuze 2002: 356, 358).

O aforisma nietzschiano é “um jogo de forças, um estado de forças sempre exteriores umas às outras” (Deleuze 2002: 357) que abre a possibilidade a um método de escrita totalmente novo, a um novo conceito de livro, possível graças ao revolucionário método de pensamento de Nietzsche: para Deleuze “é o método nietzschiano que faz do texto de Nietzsche [...] um campo de exterioridade onde se confrontam forças fascistas, burguesas e revolucionárias” (Deleuze 2002: 357). Esta revolução metodológica permite evitar a “tragédia da interioridade” (Deleuze 2002: 359) que caracterizou o pensamento filosófico ocidental, com a sua correlação de angústia, solidão, sentimento de culpa. Como lemos ainda em *Pensée Nomade*:

Ora se Nietzsche não pertence à filosofia, é talvez porque é o primeiro a conceber um outro tipo de discurso como uma contra-filosofia. Isto é, um discurso antes de mais nómada, em que os enunciados não seriam produzidos por uma máquina racional administrativa, os filósofos como burocratas da razão pura, mas por uma máquina de guerra móvel [...]. Aqui reside, talvez, o mais profundo de Nietzsche, a medida da sua rutura com a filosofia, tal como aparece no aforisma: ter feito do pensamento uma máquina de guerra, ter feito do pensamento um poder nómada (Deleuze 2002: 361).

Para Deleuze, a prática de Nietzsche do conhecimento preconiza a chegada do super-homem, que deve ser entendido como uma nova forma de pensar, de sentir e de ser (Deleuze 1962: 73). Para Nietzsche, afirmar é aligeirar: não carregar a vida com o peso dos valores superiores, mas *criar* novo valor. O objeto da filosofia não é a verdade nem o real, mas o sentido e o valor da vida, “não o verdadeiro nem o real, mas a avaliação; não afirmação como assunção, mas como criação; não o homem, mas o super-homem como nova forma de vida” (Deleuze 1962: 276). Para Deleuze, a importância de Nietzsche é o facto de nos ter mostrado que o pensamento se pode tornar o poder de uma vida afirmativa. E a própria relação entre vida e pensamento é central em Nietzsche e leva Deleuze a considerar o filósofo alemão como aquele que analisou de forma mais profunda a relação entre pensamento e política, entendendo esta última como afirmação de um determinado modo de vida. O filósofo do futuro

deve tornar-se – como se lê no breve *Nietzsche* de Deleuze: “o explorador dos velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida” (Deleuze 1965:18). São os modos de vida que forjam os modelos de pensamentos, tal como o pensamento cria maneiras de viver diferentes, porque, conclui Deleuze, “a vida *ativa* o pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida» (Deleuze 1965:18).

Quando na sua *Genealogia da Moral* Nietzsche fala do seu projeto de uma “fisiologia da estética”, alerta-nos para o facto de que está “praticamente intocada e inexplorada até agora” (*Genealogia da Moral* III. 8). Nietzsche, que recorda frequentemente que foi antes de tudo filólogo, é tributário de uma formação clássica que faz do espaço europeu, tal como os Gregos da Antiguidade o definiram, o quadro do seu imaginário, o lugar de referência do seu pensamento. Contudo, adverte para a necessidade de um descentramento radical do olhar, necessário a uma melhor compreensão das questões que a filosofia europeia coloca: Nietzsche encara a Europa, como escreve numa carta de 3 de janeiro de 1888 endereçada a Paul Deussen, grande indianista alemão, com um olhar “trans-europeu”. No seu pensamento isto significa ir além do modelo etnocêntrico baseado no modelo único de uma modernidade europeia baseada num modelo universal de progresso, válido para todos, e abrir-se a uma visão múltipla do que significa pensamento, arte, filosofia, em lugares e tempos diferentes do globo terrestre. Precisamente nesta perspectiva “geográfica” ou “geofilosófica” e já não apenas “histórica”, em *O que é a Filosofia?* Deleuze e Guattari leem o conceito nietzschiano do “intempestivo” (*unzeitgemäss*) como “a flecha e o disco de um novo mundo que não se acaba, que está sempre a fazer-se” (Deleuze e Guattari 1991: 100), que torne possível “*uma nova terra*”, “*um novo povo*” (Deleuze e Guattari 1991: 89, itálico no texto).

Se o filósofo, bem como o artista, são incapazes de criar um povo – lê-se em *O que é a Filosofia?* – estão, contudo, em condições de evocá-lo, porque a filosofia é precisamente este tornar-se estrangeiro em toda a parte que leva a pressentir o advento de um povo de uma terra futura. Tornar-se estrangeiro a si mesmo, à sua própria língua e nação – na esteira da imagem nietzschiana dos primeiros filósofos gregos como estrangeiros desambientados<sup>19</sup> –, perguntavam-se Deleuze e Guattari, não será talvez esta a condição necessária para se tornar filósofo, “o próprio do filósofo e da filosofia”? (Deleuze e Guattari 1991: 98).

**19** “A Grécia tem uma estrutura fractal [...] como um ‘mercado internacional’ na orla do Oriente, que se organiza entre uma multiplicidade de cidades independentes ou se sociedades distintas, mas ligadas umas às outras, onde os artesãos e os comerciantes encontram uma liberdade, uma mobilidade que lhes era recusada pelos impérios. Esses tipos vêm das margens do mundo grego, estrangeiros em fuga, em rutura de império e colonizados de Apolo. Não só os artesãos e comerciantes, mas também os filósofos [...] Os filósofos são estrangeiros, mas a filosofia é grega. Que vão estes emigrados encontrar no meio grego?” (Deleuze e Guattari 1991: 78-79)

### Conclusões

Como se percebeu nas páginas anteriores, é verdadeiramente difícil medir o fenômeno “Nietzsche” e a sua influência no pensamento do século XX. Friedrich Nietzsche desafiou radicalmente o modo como pensamos e nos envolvemos com o mundo. Os seus escritos e o seu pensamento tiveram uma enorme influência em várias disciplinas, desde a filosofia, o pensamento político, a filologia, até ao direito, à antropologia, psicologia, o pensamento científico, e mesmo nas artes visuais, artes plásticas, música, e literatura. Diversos pensadores críticos contemporâneos do século XX – de Martin Heidegger, Karl Löwith e Karl Jaspers até Georges Bataille e Maurice Blanchot, de Aimé Césaire e Léopold Senghor a Frantz Fanon, de Hannah Arendt a Gilles Deleuze e Michel Foucault, bem como Luce Irigaray, Jacques Derrida, entre muitos outros, foram buscar inspiração aos escritos de Nietzsche. É certo que todas estas linhas interpretativas, todas estas perspectivas sobre o pensamento nietzschiano nunca poderão constituir uma afiliação, uma “escola”, e esta impossibilidade inscreve-se precisamente na multiplicidade constitutiva da obra nietzschiana: obra na qual uma multidão de vozes e de perspectivas nunca chega a constituir uma unidade, nem propriamente uma doutrina ou uma ideologia política.

Com Nietzsche – escrevia há alguns anos o filósofo italiano Gianni Vattimo – a filosofia não nega a existência da verdade, mas ao fazer-se genealogia, consegue encontrar algo mais importante do que o Verdadeiro, mais interessante, porque o sentido, o valor – e as forças que os determinam – são os elementos necessários para que qualquer verdade possa acontecer<sup>20</sup>. Nesse sentido, mais do que procurar o verdadeiro no pensamento, o problema para Nietzsche é o de tornar o pensamento afirmativo para criticar o presente ou criar o novo. As suas ideias descarregam a sua força explosiva sobre toda a tradição filosófica, fazendo conflagrar os limites históricos da filosofia enquanto discurso racional, e deixando emergir – com um estilo fragmentário, aforístico, experimental, pessoal – definitivamente a ambígua relação do pensamento filosófico com o âmbito da criação artística.

“O que representa hoje Nietzsche?” – era a pergunta que Deleuze colocava a si mesmo em *Pensée Nomade*. Para Deleuze, Nietzsche – a par de Marx e Freud –, embora podendo considerar-se um precursor da cultura contemporânea, não produziu uma outra codificação do nosso presente, da nossa ‘civilização’, mas antes inaugurou “a aurora de uma contracultura”. O problema de Nietzsche não foi, então – escreve Deleuze –, inventar novos códigos, mas antes fazer irromper no presente “algo que não se deixa nem se deixará codificar” (Deleuze 2002: 352).

<sup>20</sup> Veja-se o artigo “Nietzsche 1994” publicado em 1995 por Gianni Vattimo na revista *Aut Aut* n. 265-266, pp. 3-14.

### Referências bibliográficas

- Badiou, Alain (2005): *Le Siècle*, Paris: Éditions du Seuil.
- Deleuze, Gilles (1962): *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles (1965): *Nietzsche*, Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles (ed.)(1967): *Nietzsche: Cahiers du Royaumont*, Paris: Editions du Minuit.
- Deleuze, Gilles (1968): *Différence et répétition*, Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles (2002): “Pensée nómade”, em *L’Ile déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris: Minuit, pp- 351-364.
- Deleuze, Gilles e Foucault, Michel (1967): “Introduction générale” aux *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. V, Paris: Gallimard, pp. I-IV.
- Deleuze, Gilles e Guattari, Felix (1991): *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1967): *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1972): *Marges de la philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1976): *Éperons, Sporen. Spurs. Sproni*, Corbo e Fiore: Venezia.
- Derrida, Jacques (1984): *Otobiographies: l’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques and Beardsworth, Richard (1994): “Nietzsche and the machine”, *Journal of Nietzsche Studies* 7, pp. 7-66, [publicado em Derrida, Jacques (2002): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, translated and edited by Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press: Stanford].
- Foucault, Michel (1961): *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris: Plon.
- Foucault, Michel (1964): “Nietzsche, Freud, Marx”, em *Nietzsche: Cahiers du Royaumont*, Paris: Editions du Minuit, pp. 183-192.
- Foucault, Michel (1966): *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1969): *L’Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1971): “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, em S. Bachelard (ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: PUF, pp. 145-172.
- Foucault, Michel (1994a): *Dits et écrits I. 1954-1969*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b): *Dits et écrits II. 1976-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994c): *Dits et écrits IV. 1980-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris: Gallimard.