

# NIETZSCHE COMO EDUCADOR DE DELEUZE: UMA PEDAGOGIA DA AFIRMAÇÃO

## NIETZSCHE AS DELEUZE'S EDUCATOR: AN AFFIRMATION PEDAGOGY

Guilherme Müller Junior<sup>1</sup>

**RESUMO:** A interpretação de Deleuze da filosofia de Nietzsche gira em torno das noções de afirmação e diferença. Aos olhos de Deleuze, há em Nietzsche uma filosofia da afirmação plena da diferença. O presente artigo tem como objetivo investigar esse olhar do filósofo francês sobre o filósofo alemão. Para tanto, em primeiro lugar, recorremos a interpretação de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito, pois o tema da afirmação já está ali presente. Em segundo lugar, investigamos o anti-hegelianismo visto por Deleuze em Nietzsche, uma vez que a dialética seria o pensamento do negativo e da negação ao qual o filósofo alemão dirige seu combate. Assim sendo, tentamos mostrar que Nietzsche, visto por Deleuze, desenvolveu uma verdadeira pedagogia da afirmação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Nietzsche, Deleuze, afirmação, diferença.

**ABSTRACT:** Deleuze's interpretation of Nietzsche's philosophy revolves around the notions of affirmation and difference. In Deleuze's eyes, there is in Nietzsche a philosophy of the full affirmation of difference. This paper aims to investigate this look of the french philosopher on the german philosopher. To do so, we first resort to Nietzsche's interpretation of Anaximander and Heraclitus, since the theme of affirmation is already there. Second, we investigate the anti-Hegelianism seen by Deleuze in Nietzsche, since dialectics would be the thought of the negative and the negation to which the german philosopher directs his combat. Thus, we try to show that Nietzsche, seen by Deleuze, developed a true pedagogy of affirmation.

**KEY-WORDS:** Nietzsche, Deleuze, affirmation, difference.

### 1. INTRODUÇÃO

O presente artigo versa sobre o encontro de Deleuze com Nietzsche. É preciso iniciar com um breve esclarecimento sobre o título deste trabalho e do problema que ele abordar. Trata-se de um esforço de entendimento sobre a experimentação de Deleuze na filosofia de Nietzsche.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8749681959064268>. Email: [guilhermemuller@uenp.edu.br](mailto:guilhermemuller@uenp.edu.br)

Em qual sentido? Para Deleuze, a filosofia de Nietzsche é inseparável de um impiedoso combate contra a dialética<sup>2</sup>, ou melhor, o lado propositivo do pensamento nietzschiano, aquilo que aqui se chamará de pedagogia da afirmação, está diretamente relacionado à crítica incansável a uma determinada forma do negativo. O objetivo aqui é justamente o de tratar dessa relação em Nietzsche, tal como ela é vista por Deleuze. Para tanto, primeiramente, abordaremos a interpretação de Nietzsche dos filósofos pré-platônicos, mais especificamente de Heráclito e Anaximandro, uma vez que o tema da negação e da afirmação já se vislumbra ali. Em seguida trataremos de sua crítica à dialética, do seu anti-hegelianismo, como afirma Deleuze, para então definirmos o sentido essencialmente positivo da filosofia nietzschiana.

## 2. ENTRE NIETZSCHE E DELEUZE

É possível conceber Nietzsche como educador de Deleuze. Mas em que sentido? O que ele ensina a Deleuze? Ou melhor, o que Deleuze aprende com Nietzsche? Antes de qualquer coisa é preciso tecer algumas breves palavras sobre essa relação. Qual seria o seu sentido? Ora, no âmbito teórico no qual estamos inseridos ela só pode ser compreendida como uma relação entre forças. Vejamos o que Nietzsche tem a dizer, pela boca de Zarathustra, sobre a relação entre professor e discípulos: “Agora prossigo só, meus discípulos! Ide vós também agora, sozinhos! Assim desejo eu. (...) Retribuímos mal a um professor, se continuamos apenas alunos. E por que não quereis arrancar louros de minha coroa?”<sup>3</sup>. Com efeito, Deleuze não permaneceu aluno, ele não é um discípulo erudito e crente de Nietzsche. Seus comentários não são meras análises, são experimentações e composições de forças. E para tanto se faz necessária a solidão a qual Nietzsche se refere, produzida por um certo grau de distanciamento. Apenas assim para se tornar digno das lições do mestre. Mas é bem verdade que o professor não pode ser responsabilizado pelas irresponsabilidades de seus alunos. Por outro lado, é preciso bem retribuir ao professor, arrancar alguns louros de sua coroa com aquela irresponsabilidade peculiar de aluno. Como seria isso para Deleuze, em relação a Nietzsche? Trata-se de um verdadeiro método de leitura, de um procedimento não apenas de interpretação, mas de experimentação do texto, das forças que nele se atravessam. Segundo o próprio Deleuze:

<sup>2</sup> DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 16.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra*, p. 75.

Nietzsche o diz muito claramente: se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que digo. Conecte o texto a esta força. Desta maneira não há problema de interpretação de Nietzsche, há apenas problemas de maquinação: maquinar o texto de Nietzsche, procurar com qual força exterior ele faz passar alguma coisa, uma corrente de energia. (...) 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.<sup>4</sup>

Maquinar o texto, experimentar as forças que o atravessam e lhe dão sentido, já não seria isso a irresponsabilidade esperada de todo aluno? Assinalar e reunir as forças exteriores que compõe um texto, e com as quais uma filosofia se alia. Prolongar certas forças, interromper outras, fazer passar linhas interrompidas, recompor outras quebradas. Tudo isso é maquinar um texto: interpretação maquínica ou intensiva. É exatamente isso que Deleuze faz com Nietzsche, pois é precisamente isso que aprendeu com ele. Pois já não seria isso também aquilo que Nietzsche faz com o que lê? Maquinar e experimentar as forças quer dizer, antes de tudo, decompô-las e recompô-las, agencia-las com outras, imprimir um novo sentido, um novo valor. A interpretação, nessa perspectiva, não teria como função desvelar um sentido originário, mas o de projetar novos sentidos a partir das forças que atravessam um texto, produzir uma nova textura, uma nova trama a partir das suas linhas textuais que nada mais são do que linhas de forças. Não haveria melhor modo de arrancar os louros da coroa de um mestre: o modo criador. Nesse sentido, qual é a principal linha de força que Deleuze encontra em Nietzsche? Ele o diz: “(...) devemos tomar a sério o caráter resolutamente antidialético da filosofia de Nietzsche. O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche, como um fio de agressividade”<sup>5</sup>. Segundo Deleuze, entenderemos mal a filosofia de Nietzsche se não soubermos contra quem ele se dirige. Certamente, sabemos contra quem Nietzsche se dirige: os juízes do vir-a-ser, os acusadores da vida, ou seja, contra o modo de negação próprio à metafísica. A dialética hegeliana, por sua vez, encarnaria a forma mais ardilosa dessa negação. A filosofia de Nietzsche, todavia, não se limita a uma crítica à metafísica, não se esgota em uma empreitada negativa. Essa crítica, esse fio de agressividade do qual fala Deleuze é, na verdade, o efeito de uma positividade radical, de uma afirmação incondicional do vir-a-ser, da vida. Ao seguirmos esse fio de agressividade tal positividade se mostrará, na medida em que toda a antipatia de Nietzsche é inspirada por uma simpatia primeira e fundamental pela vida. É o que Deleuze aprende com Nietzsche, esse pedagogo da afirmação.

<sup>4</sup> DELEUZE, “Pensamento nômade”. In. *A ilha deserta*, pp.323-324.

<sup>5</sup> DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 16.

### 3. NEGAÇÃO E AFIRMAÇÃO: ANAXIMANDRO E HERÁCLITO

O tema da afirmação e da negação já se faz presente na primeira fase da obra de Nietzsche, a exemplo de sua interpretação dos filósofos pré-platônicos, especialmente de Anaximandro e Heráclito. Ambos os pensadores, segundo a interpretação do filósofo alemão, valoram distintamente o vir-a-ser. Enquanto que para Anaximandro a existência é marcada por uma injustiça fundamental, para Heráclito ela é plenamente justa e inocente. Eis o fragmento de Anaximandro, que chegou até nós através de Simplicio:

... uma outra natureza *apeiron*, de que provêm todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica “segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela injustiça, de acordo com a decreto do Tempo”, sendo assim que ele se exprime em termos assaz poéticos.<sup>6</sup>

A existência, assim, é constituída por culpa e castigo, em razão de uma injustiça originária. Toda a existência separada de sua origem, tudo aquilo que se determinou ao se separar do seu princípio, isto é, do indeterminado (*apeiron*), é culpado por tal excesso, pela sua *hybris*, e por isso merece eterna expiação. A existência como aquilo que se determina de uma maneira ou de outra, que vem a ser uma coisa e em seguida outra, que deixa de ser isso ou aquilo, ou seja, o próprio vir-a-ser, está eternamente condenada. Nietzsche é muito claro em relação a Anaximandro:

Pode não ser lógico, mas em todo caso é bem humano e, além disso, está bem no estilo do salto filosófico descrito antes, considerar agora, com Anaximandro, todo vir-a-ser como uma emancipação do ser eterno digna de castigo, como uma injustiça que deve ser expiada pelo sucumbir. Tudo o que uma vez veio a ser também perece outra vez, quer pensemos na vida humana, ou na água, ou no quente e no frio: por toda parte, onde podem ser percebidas propriedades determinadas, podemos profetizar o sucumbir dessas propriedades, de acordo com uma monstruosa prova experimental. (...) Se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças a serem expiadas, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. Como pode perecer algo que tem o direito de ser? De onde vem esse vir-a-ser e engendrar sem descanso, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infindável lamento mortuário em todo o reino do existir? Desse mundo do injusto, do insolente declínio da unidade primordial das coisas, Anaximandro se refugia em uma cidadela metafísica, da qual se debruça agora, deixa o olhar ao longe, para enfim, depois de um silêncio meditativo, dirigir a todos os seres a pergunta: “O que vale vosso existir? E se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorai-vos

<sup>6</sup> SIMPLÍCIO, *Física*, 24, 17, apud KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 117.

nessa existência. Tereis que expiá-la com a morte. Vede como murcha vossa terra; os mares minguam e secam; a concha sobre a montanha vos mostra o quanto já secaram; desde já o fogo destrói vosso mundo, que, no fim, se esvairá em vapor e fumaça. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo da transitoriedade: quem seria capaz de redimir-vos da maldição do vir-a-ser?”<sup>7</sup>

O vir-a-ser é tomado por Anaximandro, segundo Nietzsche, como uma maldição. Compreender assim o devir já não seria também uma forma de negá-lo? A existência, desse modo, é culpada, é faltosa. Ela só tem valor segundo o quanto de expiação e reparação é capaz de produzir. Não é por acaso que Nietzsche afirma que Anaximandro se refugia em uma cidadela metafísica, pois é com o filósofo grego que parece ter nascido o caráter metafísico de impor ao devir e à pluralidade aquilo que supostamente lhes faltariam, a saber, um sentido e uma unidade. O sentido da existência é o castigo que ela deve produzir, pois ela só tem sentido e valor na reparação, no sofrimento e na morte. A unidade e a imobilidade são propriedades do ser originário, para onde tudo deve retornar ao sucumbir, ao pagar pela injustiça. A pluralidade e o devir, portanto, são compreendidos como uma degradação. O sentido e o valor de ambos são essencialmente negativos, pois são eles as marcas de uma falta da existência. Ambos são culpados por se separarem da unidade e da imobilidade do ser primordial, por degradarem o princípio. A existência mesma é uma degradação, uma corrupção do ser originário que precisa ser reparada. É esse o sentido da existência para Anaximandro, conforme a compreensão de Nietzsche.

Por outro lado, aos olhos de Heráclito, essa realidade do vir-a-ser e da pluralidade se mostra inteiramente justa e inocente. Heráclito mesmo o diz: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia; e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade”<sup>8</sup>. A própria natureza (*physis*), e tudo o que nela vem a ser, é plenamente justa na sua discórdia, conforme a guerra, que é o comum e está na origem de tudo. Eis o entendimento de Nietzsche:

No meio dessa noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser, de Anaximandro, veio Heráclito de Éfeso e iluminou-a com um relâmpago divino. “Vejo o vir-a-ser”, exclama, “e ninguém contemplou tão atentamente esse eterno quebrar de ondas e ritmo das coisas. E o que vi? Conformidade a leis, certezas infalíveis, trilhas sempre iguais do justo. (...). Vi o mundo inteiro como o espetáculo de uma justiça reinante e forças naturais demoniacamente onipresentes subordinadas a seu serviço. Não vi a punição do que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser. Quando se manifestou o crime, o declínio, nessas formas inflexíveis, nessas leis

<sup>7</sup> NIETZSCHE, *A filosofia na época trágica dos gregos*, §4. In. *Obras incompletas*. Col. “Os Pensadores”.

<sup>8</sup> HERÁCLITO, DK 80. Utilizamos a edição Diels-Kranz (DK) dos Fragmentos de Heráclito pela tradução de José Cavalcante de Souza. In. *Os Pré-Socráticos*. Col. “Os Pensadores”.

santamente respeitadas? Onde reina a injustiça há arbítrio, desordem, desregramento, contradição; mas onde, como neste mundo, regem somente a lei e a filha de Zeus, Dike, como poderia ser ali a esfera da culpa, da expiação, da condenação e como que o patíbulo de todos os danados?”<sup>9</sup>

O filósofo alemão abre aspas, e faz Heráclito falar pela sua boca, pela sua pena<sup>10</sup>. O próprio devir não é o resultado de uma separação, de uma degradação do princípio, da origem, mas constitui a ordem natural das coisas, uma vez que está em conformidade com a lei, com o justo, com a Dike. Ao vir-a-ser é devolvida toda a sua dignidade e sua inocência, de pleno direito. Não mais se trata de uma falta, pois nada lhe falta. Sua realidade não é culpada de nada, ao contrário, é plena e plenamente justa. E mais, a própria guerra pela qual tudo vem a ser, e que constitui o íntimo de tudo que existe, é inteiramente justa e necessária. Ela constitui a mais bela harmonia, conforme os seguintes fragmentos de Heráclito: “(...) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia”, “O combate é de todas as coisas pai, e de todas as coisas rei, e uns ele revelou deuses, outros homens; de uns fez escravos, de outros livres”<sup>11</sup>. O *pólemos* – a guerra, o combate – é o princípio. Está ele na origem de tudo, pois é responsável por uma ordem sempre momentânea, por uma harmonia sempre precária da natureza. A luta dos contrários, a discórdia, sabemos que é precisamente isso que estabelece o ser do vir-a-ser para Heráclito, do próprio mundo. Nietzsche soube tirar as mais belas consequências desse pensamento:

O mel, segundo Heráclito, é a um tempo amargo e doce, e o próprio mundo é um cadinho que tem que ser constantemente agitado. Da guerra dos opostos nasce todo o vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre na medida desse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a eterna justiça.<sup>12</sup>

Eis aí, talvez, a mais importante citação. Percebe-se muito claramente a relevância da guerra para esse pensamento do devir. O fogo da discórdia arde em tudo que há, e pela eternidade. Não existe um termo, um fim. Todo estado alcançado, toda vitória conquistada é sempre momentânea, pois revela um predomínio precário de um dos lados da contenda. Todo estado de coisas aí produzido é sempre móvel, pois todo equilíbrio tende ao desequilíbrio, e todo desequilíbrio tende ao equilíbrio, perpetuamente. Concórdia e discórdia, não há um sem

<sup>9</sup> NIETZSCHE, *A filosofia na época trágica dos gregos*, §5. In. *Obras incompletas*. Col. “Os Pensadores”.

<sup>10</sup> Eis a interpretação intensiva que Nietzsche pratica e da qual falávamos.

<sup>11</sup> HERÁCLITO, DK 8 e 53, respectivamente.

<sup>12</sup> NIETZSCHE, *A filosofia na época trágica dos gregos*, §5. In. *Obras incompletas*. Col. “Os Pensadores”.

o outro. Eis a harmonia. Não há paz possível, a contenda perdura pela eternidade, pois é precisamente nela que a justiça se revela. A justiça não é algo que viria de fora, é ela imanente à guerra, é o resultado da luta, é a preponderância, sempre momentânea, de uma das forças. Permanente, neste mundo, apenas a guerra é. Ela não é o signo de uma injustiça fundamental, mas o meio, pleno de justiça, através do qual tudo vem a ser.

Anaximandro e Heráclito constituem duas visões do vir-a-ser. O primeiro o acusa e o condena, a espera de uma reparação final que viria de fora. O segundo o inocenta e o celebra como a mais bela harmonia deste único mundo. Enquanto que para Anaximandro o devir é uma falta, para Heráclito é ele o constituinte da existência. Condenar e inocentar são também duas formas de negar e de afirmar, respectivamente. Sabemos bem com quem Nietzsche simpatiza. Com Heráclito, seu precursor grego, aquele quem levou a afirmação da vida ao seu mais alto grau. O filósofo alemão, mais uma vez, faz o grego falar através dele. Quem é quem?

Pois esse mundo único que lhe restou – cercado e protegido por eternas leis não escritas, fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo – não mostra, em parte alguma, uma permanência, uma indestrutibilidade, um baluarte na correnteza. Mais alto do que Anaximandro, Heráclito proclamou: “Não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixei enganar! É vossa curta vista, e não a essência das coisas, que voz faz acreditar ver terra firme em alguma parte no mar do vir-a-ser e do perecer. Usais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida: mas nem mesmo o rio em que entrais pela segunda vez é o mesmo que da primeira vez”.<sup>13</sup>

Anaximandro, e a metafísica posterior, com efeito, sofrem de uma visão doente. A existência, para eles, é ilusória, uma vez que o devir não permite que nada permaneça. Eles negam este mundo, em razão de um outro mundo verdadeiro, permanente e eterno. A existência, constituída de vir-a-ser, é para eles faltosa de verdade, de ser. O devir seria uma aparência de ser, uma ilusão. Trata-se de uma visão doente que tudo duplica. Heráclito mostra que não há nada por de trás do devir, não há um sentido visado, ou um ser que nele se realiza. O devir é o próprio sentido, é o próprio ser. Este é o único mundo que há, terrivelmente belo e justo.

#### 4. O ANTI-HEGEL

<sup>13</sup> NIETZSCHE, *A filosofia na época trágica dos gregos*, §5. In. *Obras incompletas*. Col. “Os Pensadores”.

Hegel, para quem Heráclito também é um precursor, parece ter se apropriado desse pensamento para tão somente enfraquecê-lo. Aos olhos de um homem fraco, ressentido e triste, a guerra não pode perdurar para sempre, é necessário que ela tenha um objetivo, que ela seja um meio para a realização de alguma coisa: a paz, a reconciliação. É esse o caráter metafísico de todo espírito debilitado. A dialética é um pensamento covarde, essencialmente covarde. Postular uma reconciliação, visar um objetivo e um fim, é simplesmente negar o vir-a-ser, é não suportar a sua realidade exuberante, a sua eternidade. Nega-se o devir ao lhe impor um sentido, nega-se a pluralidade ao ver nela uma unidade, uma totalidade. Fazer do vir-a-ser um meio pelo qual a pluralidade se reconciliará em um todo, é fazer de cada contenda um momento desse todo, de um suposto absoluto, é fazer da guerra uma aparência de ser, enquanto que o ser mesmo, a identidade, percorre e inspira os termos em conflito a se reconciliarem. Mas, como efeito, há em Hegel apenas um termo em conflito, e em conflito consigo mesmo: o Ser Absoluto. A pluralidade seria apenas uma aparência desse ser, dessa identidade, e o conflito, a contradição, a diferença, os meios para se superar essa aparência, pois tudo estaria submetido a esse ser originário, a essa identidade que é princípio e fim. Nesse sentido, a contradição é justamente aquilo que precisa ser superada, vencida, já que ela seria a consequência do estranhamento do Ser Absoluto consigo mesmo, sua indeterminação, seu nada. Nada esse que contradiz o Ser, que por sua vez é superado em uma síntese pacificadora. O Ser Absoluto tende continuamente a superar tal estado de indeterminação, na medida em que tende a reconciliar-se consigo mesmo, com sua identidade original. O movimento vai da pura indeterminação do ser, do nada, a sua absoluta determinação<sup>14</sup>. O devir e o conflito nada mais são do que os momentos sucessivos de um mesmo Ser. O vir-a-ser é a unidade do ser e o nada, a passagem de um para outro, cujo objetivo é o repouso na identidade. Eis a essência da dialética, o trabalho do negativo. Os termos em contradição são termos em oposição, cada um é o negativo do outro. Porém, ser e nada, a rigor, constituem uma mesma unidade, que faz de toda diferença uma aparência, uma negação. É esse o sentido da contradição dialética: tomar toda diferença como a negação de uma identidade que deve ser restabelecida. Toda diferença, portanto, deve ser vencida, superada. É essa a visão que Hegel tem do devir:

O devir, nascer e desaparecer, é a inseparabilidade de ser e nada; não a unidade que abstrai do ser e do nada, mas, como unidade *do ser e do nada*, ele é a unidade

<sup>14</sup> É esse todo o sentido da “Doutrina do ser” da *Ciência da lógica*.

*determinada* ou a unidade na qual tanto ser quanto o nada é. Eles *são*, portanto, nessa unidade, mas como os que desaparecem, apenas como superados. Eles decaem de sua *autonomia* inicialmente representada para *momento, ainda diferenciados*, porém, ao mesmo tempo superados. (...). O devir é um repouso sem sustentação, que desaba em um resultado quieto. Isso também poderia ser expresso da seguinte maneira: o devir é o desaparecer do ser no nada e do nada no ser e desaparecer do ser e do nada em geral; mas ele repousa ao mesmo tempo sobre a diferença dos mesmos. Ele se contradiz, portanto, em si mesmo, porque une em si aquilo que é oposto para si; uma tal associação, porém, se destrói. Esse resultado é o ser desaparecido, mas não como *nada*; assim seria apenas uma recaída em uma das determinações já superadas, não seria resultado do nada *e do ser*. Ele é a unidade tornada simplicidade quieta do ser e do nada. A simplicidade quieta, porém, é *ser*, contudo não mais para si, mas como determinação do todo.<sup>15</sup>

O devir é constituído por momentos que se superam, e superar quer dizer suprassumir. Hegel é bastante claro quanto à expressão “superar” (*aufheben*):

*Superar* tem na língua [alemã] o sentido duplo, pois significa tanto conservar, *manter*, quanto ao mesmo tempo deixar de ser, *terminar algo*. (...) Algo é apenas superado ao entrar em unidade com o seu oposto; nessa determinação mais precisa, como algo refletido, algo que pode ser apropriadamente chamado de *momento*.<sup>16</sup>

O devir visa um repouso, uma unidade, justamente porque ele é movido por opostos que nada mais são do que momentos de um mesmo Ser que tende a sua absoluta determinação. Os opostos visam um fim. Eles se conservam ao se superarem, pois os momentos se totalizam em uma síntese final onde não há mais nenhum passar. Dessa forma, o motor do devir é o negativo, o nada. É a indeterminação do Ser consigo mesmo, ou ainda, a sua mesmidade como o nada, que o coloca em movimento. Pode haver pensamento mais nihilista?

## 5. A PEDAGOGIA DA AFIRMAÇÃO

Eis a face mais insidiosa da dialética: ela é conservadora. Os termos da oposição, do conflito, são conservados em um termo superior, para que disso resulte a unidade reconciliadora, a paz. Nas palavras de Deleuze:

O motor especulativo da dialética é a contradição e sua solução. (...). Em Hegel, tratava-se de uma reconciliação: a dialética estava pronta para reconciliar com a religião, com a Igreja, com o Estado, com todas as forças que alimentavam a sua. Sabe-se o que é que significam as famosas transformações hegelianas: elas não se

<sup>15</sup> HEGEL. *Ciência da lógica*. Excertos, pp. 96-97.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 98.

esquecem de conservar piedosamente. A transcendência permanece no seio do imanente.<sup>17</sup>

Para aquele Heráclito que fala pela boca de Nietzsche não há reconciliação possível, pois a guerra não é um meio para se atingir uma unidade, a guerra é o ser mesmo do devir, da vida. Não há lugar para a transcendência nesses pensadores, mesmo que disfarçada na contradição. Sim, pois a contradição reduz e submete toda a diferença a uma identidade primeira e transcendente: o Ser Absoluto. O ardil da dialética é sujeitar toda diferença a uma identidade transcendente, para fazer dela uma contradição momentânea que precisa ser subsumida em uma síntese pacificadora. A imanência da diferença está inteiramente submetida a uma identidade transcendente, da qual é uma imagem em movimento, e cuja dinâmica é a da contradição. O filósofo brasileiro Gerd Bornheim explica essa curiosa ambiguidade entre a identidade e contradição:

Como entender, porém, a síntese entre contradição e identidade? Como pensar essa unidade que, segundo os padrões da Metafísica clássica, redundaria no mais completo absurdo? Onde está o fundamento? A identidade é fundamento da contradição ou a contradição é fundamento da identidade? Já se vê: Hegel esbarra numa ambiguidade radical. Porque, em certo sentido, a identidade é fundamento, já que todo o esforço de Hegel está em atribuir-lhe plena cidadania: nela está o *telos* que determina a tendência geral do sistema. Nessa medida, Hegel continua fiel ao desiderato de toda Metafísica Ocidental, pois sem a busca da identidade o sistema perde a sua razão de ser. A identidade, portanto, é fundamento. Contudo, num outro sentido, a contradição é que assume o papel de fundamento. Porque se a identidade só tem vida e movimento, se ela só é, se só tem ser, pela contradição, então a contradição instaura o próprio ser da identidade: a vida a identidade depende e encontra o seu fundamento na contradição.<sup>18</sup>

Essa dependência mútua entre identidade e contradição, aos olhos do filósofo brasileiro, instaura uma verdadeira ambiguidade, que é a característica fundamental do pensamento de Hegel. Ambiguidade essa, segundo Bornheim, responsável pela crise da Metafísica. Porém, essa mútua dependência nada mais é do que a sujeição da diferença à identidade. A diferença tornou-se contradição justamente porque foi submetida à identidade, que lhe é transcendente. A diferença – na dialética hegeliana – realiza em seu seio, na sua imanência, a identidade. A diferença é transformada em contradição, como meio de realização da identidade transcendente. Pois a síntese dos termos contraditórios, a subsunção, visa a identidade final, é o meio de realização da transcendência. É como se a imanência fosse envenenada de transcendência, uma vez que os movimentos daquela realizam esta. Trata-se de um furto da

<sup>17</sup> DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, p. 241.

<sup>18</sup> BORNHEIM, *Dialética: teoria, práxis*, p. 69

imanência, da dignidade da diferença. Onde se vê ambiguidade ou astúcia da razão, é preciso ver um ignóbil ardil. Trata-se de uma forma de negar a diferença, de reduzir seu estatuto ontológico ao da identidade. Deleuze em *Diferença e repetição* mostra de forma muito clara essa redução da diferença:

As fórmulas segundo as quais “a coisa nega o que ela não é” ou “se distingue de tudo o que ela não é” são monstros lógicos (o Todo do que não é a coisa) a serviço da identidade. Diz-se que a diferença é a negatividade, que ela vai ou deve ir até a contradição, desde que seja impedida até o extremo. Isto só é verdade na medida em que a diferença já esteja posta num caminho, num fio estendido pela identidade, na medida em que é a identidade que a impele até lá. A diferença é o fundo, mas apenas o fundo para a manifestação do idêntico. O círculo de Hegel não é o eterno retorno, mas somente a circulação infinita do idêntico através da negatividade (...). De qualquer modo, a diferença permanece subordinada à identidade, reduzida ao negativo, encarcerada na similitude e na analogia.<sup>19</sup>

Em Heráclito e Nietzsche a imanência da vida é inteiramente afirmada – nela mesma e por ela mesma – em toda sua dimensão conflituosa, onde a diferença é concebida em sua irreduzibilidade. A diferença, desse modo, aparece como plena de realidade, irreduzível a qualquer identidade, a qualquer transcendência: imanência pura. Segundo Deleuze, a filosofia de Nietzsche é inspirada por um “sim” fundamental, sim à vida, ao vir-a-ser:

O ‘sim’ de Nietzsche opõe-se ao ‘não’ dialético; a afirmação à negação dialética; a diferença, à contradição dialética; o gozo, o prazer, ao trabalho dialético, a leveza, a dança, à gravidade dialética; a bela irresponsabilidade, às responsabilidades dialéticas.<sup>20</sup>

A diferença, nesse sentido, é irreduzível, e afirmar a vida é afirmar a diferença. Ora, o que funda a eternidade da guerra, do *pólemos*, é justamente essa irreduzibilidade da diferença a nenhuma forma transcendente, e é precisamente isto que define a vida para Nietzsche. A diferença, assim compreendida, torna-se indomável, selvagem. Ela não é o momento de nada, não espera ser superada, pois a diferença constitui o ser mesmo do devir. Afirmar a vida, o vir-a-ser, é afirmar a sua pluralidade, portanto é afirmar a diferença. Isso não excluiria, porém, a luta e a guerra entre as forças. Afirmar a diferença entre elas não quer dizer negligenciar suas relações, que são sempre conflituosas. Scarlett Marton, em um belo artigo sobre a interpretação de Deleuze da filosofia de Nietzsche escreve o seguinte:

<sup>19</sup> DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 97.

<sup>20</sup> *Idem*, *Nietzsche e a filosofia*, p. 17.

De acordo com Deleuze, o pensamento nietzschiano apresenta-se “resolutamente antidialético”, porque a filosofia pluralista exige a afirmação da diferença. Entendendo o movimento dialético enquanto negação da negação, julga imprescindível banir do pensamento a contradição, a negação, a oposição. Ao afirmar a diferença, o pluralismo radical exclui a guerra, a rivalidade ou mesmo a comparação.<sup>21</sup>

Logo na sequência do seu texto, para justificar a sua conclusão sobre a interpretação de Deleuze, Scarlett Marton faz a seguinte citação do filósofo francês: “Ora, não será nunca demais insistir sobre o seguinte ponto: *as noções de luta, de guerra, de rivalidade ou até de comparação são perfeitamente estranhas a Nietzsche e à sua concepção da vontade de poder*”<sup>22</sup>. Embora estejamos de acordo em grande parte com artigo da filósofa brasileira, discordamos nesse ponto em particular. Para compreender essa passagem do texto de Deleuze é necessário entender, principalmente, a que tipo de luta ele está se referindo. Para tanto, é imprescindível dar sequência na citação do texto de Deleuze, sem a qual aquela primeira passagem fica desprovida de sentido, podendo gerar equívocos na sua interpretação. Eis o texto completo:

Ora, não será nunca demais insistir sobre o seguinte ponto: *as noções de luta, de guerra, de rivalidade ou até de comparação são perfeitamente estranhas a Nietzsche e à sua concepção e à sua concepção da vontade de poder*. Não que ele negue a existência da luta, mas esta parece-lhe destituída de criação de valores. Pelo menos os únicos valores que cria são os do escravo que triunfa: a luta não é o princípio ou o motor da hierarquia, mas o meio através do qual o escravo inverte a hierarquia. A luta nunca é a expressão ativa das forças, nem a manifestação da vontade de poder que afirma; nem sequer o seu resultado exprime o triunfo do senhor ou do forte. A luta, pelo contrário, é o meio através do qual os fracos se apoderam dos fortes, porque são em maior número.<sup>23</sup>

Ou seja, a luta a qual se refere Deleuze é aquela do escravo, a luta do homem do ressentimento pelo reconhecimento, pelos poderes e valores vigentes. Ora, é justamente essa a luta dialética, aquela incapaz de criar novos valores, uma vez que tudo já está dado no jogo da representação. Representa-se o poder, os valores vigentes, o reconhecimento, a riqueza. E esses, enquanto tais, se tornam objetos de luta, de conflito, de disputa. Tal luta nada cria, uma vez que visa o já dado. Em tal luta a diferença é reduzida à oposição, já que tudo e o todo já estão dados de saída. Mas a diferença, em si mesma, não é oposição, não é opositiva, isto é, negativa. A diferença pura é tão somente positiva, e sua força é de uma pura positividade, já que ela não tem outro objeto que não ela mesma. Ela não se opõe a nada, mas se põe, afirma-

<sup>21</sup> MARTON, “Deleuze e sua sobra”. In. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, p. 242.

<sup>22</sup> DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 124.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 124-123.

se. Ela não diz não, em primeiro lugar ela diz um sim radical a si mesma. Afirmar a diferença é efetivamente renunciar a essa luta do homem do ressentimento, uma vez que tal afirmação obriga a uma transmutação do sentido de luta. É precisamente isso que Deleuze quer dizer com aquela passagem. A luta não é mais aquela do escravo, pois afirmar a diferença implica, necessariamente, em criar novos valores que ainda não estão dados. O escravo, o tipo do homem ressentido, é incapaz de criar, porque ele está preso à representação dos valores vigentes. É por isso que ele só pode lutar aí, na miséria do dado vigente. A luta do escravo é aquela da dialética, a da oposição, cujo fim já sabemos qual é. A diferença, submetida à identidade e tornada contradição, se reduz ao jogo das oposições dialéticas. Mas a oposição não é a única forma de luta. Opor-se não é a única maneira de lutar. Quando a diferença se liberta da identidade uma outra forma de luta aparece, que não se confunde com a oposição. A diferença, assim liberta, trona-se força de criação, na medida em que não lhe resta outra coisa senão se afirma enquanto tal. Não mais oposição, negação, mas afirmação e criação. Uma vez que essa diferença liberta não está dada – precisamente porque ela não é o meio de um outro transcendente, e justamente por ser diferença em si e por si – a sua afirmação faz nascer o novo, necessariamente. Nenhuma forma pré-existente lhe basta, pois aquilo que está dado impõe uma forma e um plano ao vir-a-ser, amarra a diferença a um outro que deve ser realizado. Eis o ardid da dialética hegeliana: subordinar a diferença ao plano da identidade. Não há outra forma de afirmar aquilo que não está dado, senão fazendo-o existir pela criação. É mesmo estranha essa força da diferença pura, uma realidade que ainda não está dada, pois exige a criação para fazê-la existir. Enquanto que a dialética opera pela contradição, toda luta visa a uma reconciliação, pois a diferença aí não passa de uma ilusão. Mas a diferença, enquanto tal, em si mesma irreduzível, não espera o seu reconhecimento, não espera a sua representação, nem deseja o dado, o vigente, o mesmo. É por isso que a afirmação da diferença, enquanto tal, só pode criar, criar novos sentidos, novos valores, a despeito dos valores vigentes. E é aí que se insere a luta da diferença, que não é a do reconhecimento, mas a da criação, da conquista da diferença em si, liberta das formas da identidade. Não se trata de negar em primeiro lugar, mas de afirmar-se. Fazer passar a sua criação é o único modo da diferença afirmar-se. Afirmar a diferença, portanto, é renunciar à luta do homem ressentido e transmutar o sentido de luta: criação. É precisamente essa a grande lição de Nietzsche para Deleuze.

Afirmar a diferença transmuta o sentido de luta, mas não faz desaparecer a negação. Essa não desaparece, mas é transmutada, perde a sua autonomia. A negação torna-se segunda,

dependente de uma afirmação primeira e fundamental. Quantas batalhas não são necessárias para afirmar a diferença? Quanta negação é necessária à afirmação? E a primeira negação seria um “não me confundam”, seguida de um “não me reconheçam”, “não me identifiquem”, “não me representem”. O que é rechaçado, negado, é o dado vigente, para que se possa fazer passar a diferença pura, essa sim afirmada em primeiro lugar. O expediente dialético é outro. Uma afirmação segunda, derivada, seguida de uma negação originária é o que postula a dialética e todo pensamento negador. Um não primeiro à vida que produz um sim à transcendência, a partir da qual se mede, se acusa e se julga a vida. Nietzsche, segundo Deleuze, transmuta tal equação e faz de um sim originário seguir uma negação agressiva:

Não mais o trabalho da oposição nem a dor do negativo, mas o jogo guerreiro da diferença, afirmação e alegria da destruição. O não destituído do seu poder, passado para a qualidade contrária, tomando-se ele próprio afirmativo e criador: é isso a transmutação.<sup>24</sup>

De fato, assim diz Nietzsche no *Zaratustra*: “Apenas do amor devem partir meu desprezo e meu pássaro admoestador: não do pântano”<sup>25</sup>. Quanto amor é necessário para desprezar? Quanto “sim” é necessário para negar, e negar agressivamente? Apenas de puro sim, originário pode se seguir um não, uma negação. Não para reconciliar, mas para fortalecer a afirmação, para afirma-la uma segunda vez. Diz Deleuze: “À famosa positividade do negativo, Nietzsche opõe a sua própria descoberta: a negatividade do positivo”<sup>26</sup>. O negativo é assim transmutado, convertido em poder afirmativo. Não esqueçamos para quem é necessário o leão das “Três metamorfoses do espírito” no *Zaratustra*: seu sagrado Não. O sagrado Não é agressivo, destruidor, pois tal é necessário para a criação de novos valores. Eis a bela passagem: “Criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para a nova criação – isso está no poder do leão. Criar a liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso meus irmãos é necessário o leão”<sup>27</sup>. Criar não pode o leão, pois o seu sagrado Não é tão somente a destruição que liberta do dado vigente, da miséria das possibilidades dadas. Para criar novos valores é necessário um sagrado sim, e para isso se faz necessário a criança. E diz ainda *Zaratustra*: “Tornei-me alguém que abençoa e diz sim: para isso pejei muito tempo e fui um lutador, de modo a um dia ter as mãos livres para

<sup>24</sup> DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 284.

<sup>25</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 169.

<sup>26</sup> DELEUZE, *op. cit.*, p. 269.

<sup>27</sup> NIETZSCHE, *op. cit.*, p.28.

abençoar”<sup>28</sup>. Eis a transmutação da luta a qual no referimos. Talvez essa seja a mais forte lição de uma pedagogia da afirmação. Ela destituiu a negação de todo o seu poder autônomo, poder esse que lhe conferia um caráter meramente nihilista. A negação, assim transmutada, já não está na base de nada, pelo contrário, ela é o efeito agressivo de uma afirmação primeira. É esse o entendimento de Deleuze:

Todo negativo se tornou poder de afirmar, não é mais de que a *maneira de ser* da afirmação como tal. É por isso que Nietzsche insiste tanto sobre a distinção entre o ressentimento, poder de negar que se exprime das forças reativas, e a agressividade, maneira de ser ativa de um poder de afirmar.<sup>29</sup>

Apenas a afirmação é criadora, e como tal ela se impõe. A negação torna-se afirmação da afirmação. No lugar da negação da negação, figura máxima da dialética, Nietzsche postula a afirmação da afirmação. Seria essa a intuição filosófica de Nietzsche, pelos olhos de Deleuze. Tal seria uma pedagogia da afirmação. Filosofia que nos ensina, primeiramente, a não cair nas armadilhas do negativo. Seríamos dignos dela? Estaríamos à altura dela? Gostaríamos de encerrar com uma citação do Nietzsche, em *Schopenhauer como educador*:

(...) o soberbo homem criador deve responder à pergunta: “Afirmas então, do fundo do coração, essa existência? Ela te basta? Queres ser seu porta-voz, seu redentor? Pois basta um único Sim! Verdadeiro de tua boca – e a vida, tão gravemente acusada, estará absolvida”. Que responderá ele?<sup>30</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORNHEIM, Gerd. **Dialética**: teoria, práxis. Porto Alegre: Editora Globo, 1977.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de António M. Magalhães. Porto: RÉS, [sine data].

<sup>28</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra*, p. 157.

<sup>29</sup> DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*., p. 267.

<sup>30</sup> NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador*, §3. In. *Obras incompletas*. Col. “Os Pensadores”.

\_\_\_\_\_. *Pensamento nômade*. Tradução de Milton Nascimento. In. DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HEGEL, G. W. F. **A ciência da lógica**: (excertos). Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. Tradução de José Cavalcante de Souza. In. **Os pré-socráticos**. Col. Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

KIRK, C. G.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. 8. ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

NIETZSCHE, F.W. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In. NITZSCHE, F. W. **Obras incompletas**. Col. “Os Pensadores”. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer como educador*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In. NITZSCHE, F. W. **Obras incompletas**. Col. “Os Pensadores”. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SCARLETT, Marton. *Deleuze e sua obra*. In. **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.