

## Individuação e Princípio em Heidegger e na Filosofia da Diferença<sup>2</sup>

*E afinal, por que não deveria eu dar vazão e voz à minha suspeita?  
Também no meu caso os alemães a tudo recorrerão para fazer um  
imenso destino parir um rato.*

*Friedrich Nietzsche, Ecce Homo*

Jean Beaufret, no prefácio da edição francesa de *O Princípio de Razão* —procurando velar o esquecimento heideggeriano da *Genealogia da Moral* no dois gordos volumes de sua interpretação da obra de Nietzsche— vai afirmar o parentesco deste livro de Heidegger com os impulsos da Fenomenologia para fazer da filosofia uma ciência rigorosa, relacionando este impulso com a tarefa genealógica. Lembrando o laço do título do livro de Heidegger —*Der Satz vom Grund*— com a tradução schopenhauriana para a locução latina *principium rationis*, Beaufret vai ressaltar o sentido da observação de Schopenhauer para pensar este trabalho de Heidegger: embora sabido desde a antigüidade que “cada coisa sem exceção deve ter uma razão suficiente de ser tal qual ela é, e não de outra maneira”,<sup>3</sup> apenas no fim do século XVII isto será enunciado por Leibniz como um princípio. Heidegger se pergunta, em seu livro, pelo significado deste “interminável ‘tempo de incubação’ que separa a origem da Filosofia do enunciado do

---

1 Departamento de Artes da Universidade Federal Fluminense (UFF).

2 Este trabalho, com ligeiras modificações, faz parte da tese de doutoramento do autor, “As aspás e as raspas em Nietzsche e Benjamin”, defendida e aprovada na ECO-UFRJ em 1993.

3 Arthur Schopenhauer, *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*, 1813.

princípio de razão”. Desta pergunta ele extrai outras duas: qual o segredo de seu nascimento e de onde vem a razão?<sup>4</sup> Para Heidegger estas questões se sustentam a partir da facilidade com que o entendimento compreende o princípio:

Compreender o princípio de razão [*grund*] não impõe qualquer esforço especial ao nosso entendimento. De onde vem esta facilidade? Daquilo que sempre e por toda parte, em qualquer tempo ou lugar em que ele se exerça, o entendimento humano procura logo ele próprio, de todos os lados, a razão [*grund*] pela qual aquilo que ele encontra é tal como ele é. O entendimento procura de todos os lados a razão [*grund*], na medida que ele próprio, o entendimento, quer que razão [*grund*] seja fornecida. Ele exige que suas próprias asserções e afirmações sejam fundadas. Só as asserções fundadas são inteligíveis e conformes à Razão [*vernunft*].<sup>5</sup>

Desde o início a reflexão heideggeriana procura chamar a atenção para a duplicidade de significação que a palavra latina *ratio* recebe na filosofia alemã, sendo ao mesmo tempo *grund* —que significa base, fundo, princípio, a razão como causa da sustentação de algo—; e o termo alemão *vernunft*, derivado de *vernehmen* (perceber) —que significa a razão como faculdade de raciocinar, identificar, totalizar. Mas este jogo só se faz, a princípio, veladamente, para que Heidegger possa, quando ele vier a ser explicitado, lançar um apelo para a diferença dessa dupla acepção com o sentido da própria palavra latina. Em latim *ratio* remete à raiz, tanto no sentido de se sustentar sobre alguma coisa, quanto no de processar algo (cômputo). Por isto *ratio* é também calcular, contar, que em alemão é *rechnen*. E contar é usado para significar contar com alguma coisa, ou seja, não perdê-la de vista e regra-se a partir de sua base. Contar não remeteria necessariamente aos números. *Calculus* é a pedrinha que o jogador lança sobre o tabuleiro, sendo também a pedra usada para calcular. E a palavra *conta* tem, ela própria, dois sentidos: ela é ao mesmo tempo a ação de contar — quando nos colocamos em frente a isto com que c: sobre o que, numa atividade dada, nós contamos e não devemos perder de vista— e o resultado da conta —a conta apresentada, quando descobrimos o sentido

<sup>4</sup> Cf. J. Beaufret, “Preface”, em *Le Principe de Raison*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 9-10.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 43.

e a importância da coisa, pois o resultado presta contas do que há na coisa, determinando-a. Nestas contas prestadas aparece o que faz uma coisa ser tal qual ela é.<sup>6</sup>

Nós dizemos *apresentar suas contas*, os romanos diziam: *rationem reddere*. Fazendo ou prestando uma conta nós produzimos aquilo com que e sobre o que nós contamos a propósito de uma coisa ou de uma ação dada; e por consequência o *reddere* necessariamente faz parte da *ratio*. Que o *principium rationis* seja um *principium reddendoe rationis* está implicado no próprio ser da *ratio*. Sendo uma conta prestada, a *ratio* é em si um *reddendum*.<sup>7</sup>

Deste modo a razão —seja prestando contas do fundamento (enquanto *grund*) onde se assenta o ser-aí (*dasein*), seja apresentando as contas prestadas (enquanto *vernunft*) pelo ser (*sein*) à percepção (*vernehmen*) do ente— produz para a representação, fazendo alguma coisa sair e aparecer como fruto de sua atividade. O princípio de razão, para Heidegger, nos diz “Ser e razão: o **Mesmo**”.<sup>8</sup>

A locução *rationem reddere* é sem dúvida a mesma entre os antigos romanos e em Leibniz, mas, nos termos de uma história do ser, é exatamente este ‘mesmo’ que mudou de tal forma que introduziu a configuração da época moderna e preparou aquilo que o pensamento de Kant viria trazer à luz sob o nome de ‘transcendental’.<sup>9</sup>

Leibniz teria percebido um apelo, na perspectiva da dispensa do ser efetuada pela história da filosofia, “que dirige o ser de todo ente e que lhe dá sua medida.” Pois com Leibniz o *reddere* é, ao mesmo tempo, dirigido e acabado para o eu que se representa, definido como o indubitável sujeito de si próprio. Com ele o homem, em sua essência, é o ser que recebe as contas do *reddendum*.<sup>10</sup>

Este apelo exige que se preste contas da possibilidade de um cômputo geral,

6 Cf. Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, op. cit., pp. 210-219.

7 Martin Heidegger, *idem*, p. 219.

8 Cf. Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, op. cit., pp. 217-219.

9 Martin Heidegger, *idem*, p. 219-220.

10 Cf. *Ibidem*, p. 220.

que calcule tudo aquilo que é na medida em que é. A *ratio sufficiens*, a razão que propriamente basta e é a única a bastar, a *summa ratio*, a conta suprema prestando contas da calculabilidade universal, do cálculo envolvendo o universo, esta razão suficiente e suprema é *Deus*.<sup>11</sup>

O mundo se faz enquanto Deus calcula as relações entre a palavra, o signo e a coisa, sendo o cálculo uma *língua rationalis*. Leibniz teria sido o primeiro que formulou os fundamentos, não apenas do computador, como de nosso modo de pensar.<sup>12</sup>

Basta um olhar compreensivo lançado sobre nossa era atômica para ver que, se, acreditando em Nietzsche, Deus está morto, o mundo abandonado ao cálculo permanece e que por toda parte o homem está incluído em um cálculo que, descontando qualquer coisa, a devolve ao princípio de razão.<sup>13</sup>

Para Heidegger a razão tem a forma de uma forquilha, e a cisão a que foi submetida, enquanto dispensação do ser, é de fato uma bifurcação que nos dirige ao duplo sentido de *Vernunft* (razão como apreensão) e *Grund* (razão como fundamento) —como ramos que tendem a se apartar— ao mesmo tempo que nos remete ao tronco do mútuo pertencimento onde estes sentidos estão retidos entretendo uma mútua remissão.<sup>14</sup> Pois, se no princípio de razão é a pretensão de decidir sobre o que quer dizer o ser de um ente que nos fala,<sup>15</sup> isto se dá

porque *ratio*, desde o início, não significa somente contas a prestar, no sentido do que justifica, quer dizer funda, uma outra coisa. *Ratio* quer dizer também prestar contas, justificar, no sentido do que, pelo cálculo, atingida uma coisa, a estabelece como fundada por direito, como exata, e, por este mesmo cálculo, a assegura. Este cálculo num sentido amplo é a maneira pela qual o homem acolhe, empreende e assume, ou seja, de modo geral apreende, aprende alguma coisa. *Ratio* é o modo da apreensão, ou seja, a Razão.<sup>16</sup>

---

11 *Idem*, p. 220.

12 *Cf. Idem*, pp. 220-221.

13 Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, *op. cit.*, p. 221.

14 *Cf. Martin Heidegger, idem*, pp. 222-225.

15 *Cf. Ibidem*, p. 253.

16 *Idem*, p. 253.

A conta nos remete, em Heidegger, ao verbo *reor* ao qual está ligado o substantivo *ratio*, e fala do equilíbrio da balança, do balanceamento presente na criatura da obra da criação, fazendo-nos portanto entender em que sentido contar é regrar uma coisa sobre uma outra.<sup>17</sup> O cálculo não é apenas quantitativo e sim qualitativo, no sentido profundo dado por Hölderlin quando o utiliza para falar da experiência da obra de arte:

A lei, o cálculo, a forma que um conjunto de sentimentos, o homem inteiro, se desenvolve como sob a influência do elemento onde ele vive, a maneira pela qual as representações, os sentimentos e os raciocínios surgem uns atrás dos outros, em diversas ordens de sucessão, mas sempre após uma regra certa: tudo isto, no domínio do trágico, é sobretudo um equilíbrio e não uma simples sucessão.<sup>18</sup>

Portanto, contar é um ato que retorna a dar, sendo um *reddere*, e a *ratio* não se movimenta sem o *reddendum*. No contexto, porém, da história do ser, onde a *ratio* falará como razão, Heidegger nos lembra que o *reddendum* vai ganhando novos sentidos, recebendo em nossa época o de indicar as razões determináveis para o cálculo técnico e matemático como exigência absoluta e geral de uma total “racionalização”. A *ratio* no sentido de algo com o que se conta, como quando dizemos contar com algo, fala de algo su-posto —no sentido de superposto ou sobreposto—, fala de algo substituído, embora não de forma arbitrária ou conjectural. Supomos aquilo a que se deve que algo seja tal qual ele é. Apenas retornando ao sentido de *contar com algo* podemos percorrer o tronco geminado da *ratio*, indo do fundamento (*grund*) —a conta que presentifica uma coisa como tal coisa produzindo-a diante de si— à apreensão (*vernunft*) —o cômputo que empreende e percebe o aspecto e a figura daquilo sobre o que se conta e com o qual se conta.<sup>19</sup>

A escuta do princípio de razão, para Heidegger, nos remeteria, a partir do sentido do mútuo pertencimento, à palavra grega *logos*, que significa a enunciação. *Logos*, substantivo, deriva do verbo *legein* que possui tanto o sentido de assemelhar, pôr uma coisa com uma outra, quanto o sentido de *dizer*. E

17 Cf. Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, *op. cit.*, pp. 223-224.

18 Friedrich Hölderlin, “Remarques sur Œdipe”, *cit.* em Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, *op. cit.*, pp. 223-224.

19 Cf. Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, *op. cit.*, pp. 224-226.

dizer para o pensamento grego significa trazer ao parecer, fazer aparecer uma coisa com a figura que lhe é própria, mostrá-la na forma pela qual ela nos olha. O princípio de razão nos diz “Ser e razão: o Mesmo”, porque o ser pensado no sentido grego de “ser-presente” (*einai*) nos fala da coisa presente na sua própria presença, ou seja, o *logos* enquanto designa o *legomenon*. A *ratio* significa fundamento (*grund*) e apreensão (*vernunft*), porque o *logos* designa esta coesão do ser e da razão, da *physis* (o que se abre de si próprio) e do *einai* (o ser presente à sua própria presença).<sup>20</sup>

### Genealogia e hermenêutica

Para Beaufret, a filosofia, como ciência rigorosa, é esta subida à fonte, entendida por Heidegger, a partir do que emana da fonte, mas onde a presença da fonte se deixou esquecer. Esta elevação filológica seria o método mais constante de Nietzsche. O método teria sido batizado, por Nietzsche, sem explicação, de *genealogia*. Se este nome soa a princípio insólito ele estaria profundamente enraizado na própria filosofia. Beaufret nos lembra que, quando Sócrates faz Teeteto reconhecer na disposição para se espantar a própria origem da filosofia, ele junta ao sentido desta disposição o bom entendimento em genealogia como filho deste espanto. Evoca também a passagem do *Timeu* em que Solon, querendo levar os sacerdotes egípcios a desvelarem o fundo das idades, faz a genealogia de sua própria descendência falando dos surgimentos e das travessias. O método filológico em filosofia é uma genealogia porque ele não se limita à simples gênese de algo. A gênese pode perfeitamente se confundir com uma sequência de transformações efetuando a passagem de um estado para outro, em conformidade com as leis naturais. A genealogia, entretanto, deve seguir o conselho de Sócrates para Fedro, deixando a palavra entregue a si própria, fazendo-a ganhar, com isto, elevação, pois isto é o exigido pelo pensamento para fazer a palavra dizer a eclosão das coisas.<sup>21</sup>

A genealogia, ao contrário [da simples gênese], comporta uma hermenêutica mais essencial. O que a caracteriza, é o sentido da filiação que reaproxima da

20 Cf. Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, *op. cit.*, pp. 226-233.

21 Cf. Jean Beaufret, “Preface”, *op. cit.*, pp. 11-13.

origem o que sai da origem, e deste modo a conserva ligada ao trabalho da origem mesmo no mais extremo afastamento. A genealogia é mais reconhecimento do que conhecimento, ela é mais esclarecedora do que explicativa, mas ela é nesta posição muito mais transformadora.<sup>22</sup>

Uma filosofia é manifestamente genealógica, para Beaufret, na medida em que procura revelar a si própria a inteligência; induzindo esta última a caminhar num sentido contrário ao seu próprio e revivendo pelo avesso sua própria gênese. Não se trata, portanto, na genealogia, segundo Beaufret, de traçar uma gênese real, explicativa, controlável pela experiência. Trata-se de realizar uma "gênese ideal" esclarecedora. É desta forma, por exemplo, que ele nos apresenta o empreendimento de Edmund Husserl da fenomenologia "transcendental". Embora este empreendimento se apresente, a princípio, como uma pura "geometria do vivido", ele vai tornar-se uma genealogia do vivido ao mesmo tempo em que faz a própria geometria revelar seu segredo de ascendência quando, permanecendo face a si própria, se transforma numa genealogia da geometria. Se a genealogia nietzscheana, segundo Beaufret, permanece metafísica —uma morfologia e interpretação evolutiva da vontade de potência<sup>23</sup>—, a de Husserl se quer fenomenologicamente intrínseca à própria coisa sobre a qual se questiona. O modo genealógico do método da fenomenologia de Husserl é um questionar a partir de um questionamento intra-histórico —questionamento feito por algo em sua própria história— para elevar-se de novo em direção à própria fonte da evidência, partindo-se da evidência esvaziada de conteúdo que nos é liberada pela tradição.<sup>24</sup>

Heidegger jamais teria reivindicado, segundo Beaufret, o vocábulo platônico *genealogia*. Apesar disto, o sentido das análises de *Ser e Tempo* é a pesquisa de uma proveniência a partir de uma estirpe mais essencial. Ela melhor funda o que dela deriva na medida em que torna-se menos aparente no que é por ela fundado. É neste sentido que devemos entender a locução heideggeriana *gênese ontológica* ou *existencial*. Ela investe, para Beaufret, enquanto analítica existencial, uma tal atenção ao velamento no

22 Jean Beaufret, "Preface", *op. cit.*, p. 12.

23 Cf. Friedrich Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 29.

24 Cf. Jean Beaufret, "Preface", *op. cit.*, pp. 12-15.

presente, na profundidade do presente, de sua própria origem, que faz aparecer este presente numa nova luz.<sup>25</sup>

A gênese ontológica faz surgir uma diferença entre o presente e sua origem, entre o que se apresenta no presente e sua própria presença, entre o que eclode no presente e o que se recolhe na própria presença, como uma mesma diferença ontológica, revelando o mútuo pertencimento entre ser (*sein*) e ente (*dasein*), entre o presente e a tradição, entre o brotar (*physis*) e o recolhimento (*logos*). A genealogia remonta à origem, cleixando a palavra entregue à sua própria presença, para abrir esta clareira onde ente e ser encontram-se reunidos numa mesma diferença ontológica. Nesta perspectiva a mesma ruptura efetuada pelo homem para com a vida animal, em face da bestialidade, retorna na ruptura efetuada pela razão filosófica para com a vida humana, em face da tecnologia. A genealogia é uma hermenêutica porque faz retornar a alteridade da origem como o mesmo da diferença ontológica: velamento da diferença na origem do que se revela e do que é revelado.<sup>26</sup>

### Genealogia e ontogênese

Para as filosofias da diferença o que importa não é o valor hermenêutico que resulta da investigação genealógica e sim a própria atividade genealógica como destituição do valor da origem. Pois o problema da legitimidade de uma prática, quando posto sob o viés hermenêutico do fundamento, transforma-se numa questão do abismo existente na relação entre a ação e seu valor. A diferença desta forma permanece dependendo, para a hermenêutica, de um princípio fundamental, princípio transcendental escondido na origem pelo abismo do tempo que aparta *ser (sein)* e *ser-aí (dasein)*. Mesmo que este abismo, em Heidegger, abrigue a transformação da onto-teologia metafísica, como história do ser, nas questões do ser historial do pensamento, como problemas do pensamento e seu tempo, o pensamento permanece fixado na origem que se esconde no fundo do abismo como um limite certo e indeterminado de seu exercício. Ao pensamento que não se fixar neste limite cabe uma morte certa e indeterminada na história do

25 Cf. Jean Beaufret, "Preface", *op. cit.*, p. 15.

26 Cf. Jean Beaufret, "Preface", *op. cit.*, pp. 16-25.



ser. Toda vez que o pensamento ultrapassa o limite do seu ser historial, toda vez que um pensador quer ultrapassar o limite de sua historicidade dizendo todo o ser, ele é colhido, para Heidegger, pela armadilha metafísica tornando-se o pensar uma angustiada necessidade de rememorar a origem. O limite consiste em que o pensador não pode jamais dizer o que ele tem de mais próprio pois isto não pertence a ele e é propriedade do Ser, o pensador não possui as condições de seu pensamento e só começa a pensar fora da origem, fora do próprio "Começo". Por isto Heidegger pode concluir: Nietzsche e Platão: o Mesmo; investindo a poesia na tarefa de roçar o indizível, o invisível, para revelar o acordo de tonalidade na experiência dionisiaca do mundo que condiciona a reivindicação do Ser por um pensador.<sup>27</sup>

Deleuze também nos fala destes "momentos extraordinários" onde "[...] a filosofia fez falar o Sem-fundo e encontrou a linguagem mística de seu furor, de sua infirmitade, de sua cegueira [...]". Mas, para Deleuze, apenas "[...] fazendo falar o fundo informe ou o abismo indiferenciado, com toda sua voz de embriaguez e cólera [...]" permanecemos presos a "[...] alternativa imposta pela filosofia transcendental [...]" ou pela metafísica: para além "[...] da pessoa e do individuo, não *distinguireis* nada [...]". Esta prisão é o próprio círculo hermenêutico quando problematiza a *legitimidade* da prática, fazendo da ação uma questão da sua relação com um valor. Desta forma a genealogia fundamenta, com o seu produto, a validade da interpretação hermenêutica como legitimação do valor da prática. Ela dá ao presente a possibilidade de se vincular a uma tradição subordinando, ao mesmo tempo, a validade das práticas atuais ao valor de onde elas provêm. Para Deleuze o que Nietzsche descobre com a genealogia está para além dos limites deste círculo, fora do perímetro hermenêutico. A partir da genealogia Nietzsche "explora um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama agora de dionisíaco ou da vontade de potência".<sup>28</sup>

A exploração deste mundo de singularidades, mundo da multiplicidade, depende da produção genealógica como uma prática que, enquanto se faz, destitui o fundamento do valor da origem. Foucault nos ensina que quando a genealogia traça a proveniência —a estirpe— ao mesmo tempo

27 Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 391-399.

28 Cf. Gilles Deleuze, *Lógica do Sentido*, São Paulo, Perspectiva, 1974, pp. 103-111.

em que assinala a emergência —a eclosão— de algo é para melhor poder tanto apontar a baixaza da origem, sua ironia e derrisão; quanto conjurar a quimera da origem, suas maldades e acasos.<sup>29</sup> A investigação genealógica se opõe à pesquisa da origem investindo na *pudenda origo* capaz de mostrar por trás das coisas

não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.<sup>30</sup>

A razão emerge do acaso e provém do que nele é desrazoável, o seu enigma.<sup>31</sup> A verdade emerge das discussões fanáticas e a dimensão de seu rigor provém do tamanho dos ódios recíprocos.<sup>32</sup> A liberdade emerge do transporte da experiência de domínio político para um terreno metafísico transcendente e provém da necessidade que anima a vida de uma força, sendo uma invenção das classes dirigentes.<sup>33</sup> É isto o que nos diz a genealogia nietzscheana sobre estes três valores privilegiados pela hermenêutica moderna, sem procurar nestes valores, ou nas respostas que dá, algo além da própria prática onde se constroem. O genealogista tem o cuidado de escutar a história, ao invés de escutar a metafísica, porque ele se opõe “ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias”, se opõe aos postulados hermenêuticos da origem: o recolhimento da identidade na essência das coisas, seu estado de perfeição “na luz sem sombra da primeira manhã”, o lugar da sua verdade anterior a qualquer conhecimento ou discurso.<sup>34</sup>

Para a filosofia da diferença a genealogia não julga o valor da ação, antes, ela pergunta: *quem* julga o valor de uma ação. Certamente esta pergunta não pertence ao ponto de vista daquele que age —que importam motivos e conseqüências enquanto se age?— e sim a um outro, paciente ou espectador, que busca na ação alheia uma possível vantagem ou lu-

29 Cf. Michel Foucault, “Nietzsche, a Genealogia e a História” em *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1985, pp. 15-26.

30 Michel Foucault, *idem*, p. 18.

31 Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Porto, Rés, 1983, p. 86.

32 Friedrich Nietzsche, “En guise de consolation” em *Humain, trop Humain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1981, pp. 60-62.

33 Friedrich Nietzsche, *O Viandante e sua Sombra*, Rio de Janeiro, Ediouro, s/d, pp. 24-25.

34 Cf. Michel Foucault, “Nietzsche, a Genealogia e a História”, *op. cit.*, pp. 16-17.

cro.<sup>35</sup> Ao erigir a genealogia como método de investigação Nietzsche sonhava com uma filosofia ativa e capaz de saber que

o segredo do termo não está do lado de quem ouve, assim como o segredo da vontade não está do lado de quem obedece, ou o segredo da força do lado de quem reage<sup>36</sup>

A genealogia visa o querer —sua questão é: quem quer? —, pois o querer não é um ato qualquer mas a instância genética e crítica das ações, sentimentos e pensamentos. Para a filosofia da diferença a diferença ontológica heideggeriana ainda submete a diferença a um fundamento fazendo do tempo um abismo entre o ente e o ser. Na perspectiva da diferença ontológica o tempo se dá e apenas pela reflexão hermenêutica o ente pode abrir-se ao ser, pois está dele apartado pelo *dar-se* do tempo. Mas para a filosofia da diferença o tempo não é dado ou tampouco se dá. A própria ontogênese é o valor e se faz gerando seu próprio tempo. Cabe ao pensador realizar, não uma diferença ontológica incompreensível para explicar o transcendental, e sim, uma ontologia da diferença capaz de explicar, em imanência, a ontogênese e produzir o seu entendimento. A *Genealogia da Moral* teria inventado este método de avaliação imanente da ontogênese, destituindo a divisão entre ser e ente de qualquer significação. Para a *Genealogia* o individuo e sua gênese constituem uma única individuação que transforma toda ontologia em metafísica e destitui toda pretensão hermenêutica de chão.

### Ontologia e diferença

A *Genealogia* distinguiria os diferentes processos de hierarquização e hieratização dos tipos sociais, transformando toda narrativa de origem em falseamento dos procedimentos culturais de produção dos tipos sociais. Uma tal narrativa remeteria a atividade fundadora da cultura para um passado imemorial ao invés de apontar as práticas atuais onde ele se faz e se renova. Ela demonstraria, também, que toda discussão sobre a origem desfigura a ques-

35 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., pp. 60-61.

36 Cf. Gilles Deleuze, *idem*, p. 61.

tão do valor através do deslocamento dos processamentos produtores da cultura para um plano transcendental. A atualidade se veria esvaziada de todas as condições para processar sua gênese se a presença do avaliador for roubada ao presente. Com ele seria subtraída a potência do intempestivo (do virtual) para determinar o presente. A *Genealogia* assumiria a tarefa de um combate contra a cultura desfazendo toda ilusão de naturalidade ou sobre-naturalidade que os processamentos e procedimentos culturais modernos reivindicam —através do utilitarismo e do idealismo—, apontando em cada passo de um processo cultural a construção casual de seu procedimento e desnudando em um valor cultural vigente a montagem minuciosa —da qual participaria sobretudo o acaso— de seu processamento.<sup>37</sup> A *Genealogia* rouba, assim, a cultura dos homens e dos deuses legando-a à vida e ao caos. Desta forma ela transforma aquele que a pratica, o genealogista, num traidor do gênero e de seus valores gregários.

Para a filosofia da diferença a prática genealógica efetua a prova seletiva do eterno retorno, impedindo a reflexão infinita da origem na consciência como forma ou finalidade do que acontece no presente. A *genealogia* se faria dentro do portal do instante, rejeitando qualquer “fora do tempo” como o equilíbrio, a fixação ou a imobilidade. Para o genealogista se o equilíbrio fosse possível ele já teria sido atingido e faria parte do próprio instante; se houvesse uma origem ela estaria guardada dentro do portal; se algo pudesse repousar, idêntico em sua imobilidade, ainda permaneceria dormindo no portal. Dentro do portal do instante o genealogista encontra um mundo que se transforma, mas que nunca começou a se transformar, e um mundo que passa, mas que nunca parou de passar.<sup>38</sup> A origem e a finalidade não pertenceriam ao portal do instante pois se o *tornar-se* pudesse se resolver em *ser* ou *nada* ele já teria se resolvido: o instante é fluxo, jogo ilimitado de forças finitas capazes de mover a si mesmas num conjunto finito de relações. O genealogista experimentaria o devir como desenvolvimento de um mundo que se inventa a cada instante do próprio jogo de suas forças. Pois o conjunto finito das forças e as séries finitas de suas combinações podem se articular ilimitadamente repetindo-se em um movimento onde o novo, a diferença, seleciona num só lance todas as variações.<sup>39</sup>

37 Cf. Michel Foucault, “Nietzsche, a Genealogia e a História”, *op. cit.*, pp. 15-37

38 Cf. Friedrich Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983, pp. 164-168.

39 Friedrich Nietzsche, *The Will To Power*, New York, Vintage, 1968, pp. 544-550

O pensamento hermenêutico da fenomenologia, ou da diferença ontológica, faziam da genealogia uma busca da origem, da linhagem mais pura, atribuindo à consciência ou ao sujeito o dom da gênese e localizando a criação num plano transcendental. A genealogia teria como tarefa traçar a linha capaz de ligar nosso mundo temporal, o plano da finitude, com um outro, extra-temporal, de onde nossa finitude era extraída, ainda uma vez, infinitamente repetindo-se a *mesma*. Como ensinava Heidegger, ao interpretar o eterno retorno, a verdade, já era dita pelo anão<sup>40</sup>, ou cantada pelos animais:<sup>41</sup> *tudo retorna* significando que tudo vai voltar o *mesmo*. Não há seleção no mundo quando este se revela na experiência do ente em sua totalidade: o grande e o pequeno, o nobre e o vil devem retornar inexoravelmente, repetindo-se eternamente. O que o anão ou os animais não teriam entendido, segundo Heidegger, era o sentido do eterno retorno do *mesmo* como pensamento mais pesado: o desvelamento do instante como declínio, transição e abismo, colisão do futuro e do passado no pensamento do ente em sua totalidade fazendo tudo retornar no *mesmo* instante.<sup>42</sup>

A definição do eterno retorno seria *amor fati*, uma transfigurante vontade de pertencer ao mais próprio do ente, onde o pensador se interroga sobre o ente em sua totalidade enquanto tal e procura o mundo enquanto tal. Num mesmo movimento o pensamento ultrapassa o mundo e retorna à ele, girando em torno daquilo que faz um mundo tornar-se mundo.<sup>43</sup> Para Heidegger a doutrina do eterno retorno enuncia uma proposição sobre o ente em sua totalidade:

Aí onde o entendimento vulgar não vê e não pode ver outra coisa senão atefismo, é, no fundo, do contrário que se trata: sob os vocábulos de nada e de morte, é o Ser, nada além do Ser que o mais profundamente se pensa.<sup>44</sup>

A *Genealogia* nada pode dizer de essencial do eterno retorno, pois em Heidegger a mais dura prova do eterno retorno consiste no volver da própria angústia e no abandonar-se à “eterna plenitude do devir do ente em sua

40 Cf. Friedrich Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra*, op. cit., pp. 149-153.

41 Cf. Friedrich Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra*, op. cit. pp. 222-227.

42 Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 228-250.

43 Cf. Martin Heidegger, *idem*, pp. 358-366.

44 Cf. Martin Heidegger, *ibidem*, p. 365.

totalidade: o *circulus vitiosus deus*".<sup>45</sup> Na medida em que presos ao instante não podemos atingir o inicial do começo, permanecemos presos ao começo, já suspenso, do retorno do declínio. E para não calarmos no dizer o que devemos propriamente dizer —a impossibilidade de atingir o original da origem para onde o pensamento se destina— devemos dizê-lo de forma a que seja nomeado no não dizer. O dizer do pensamento conceitual mais elevado seria um calar explícito da impossibilidade da interrogação essencial interdita pelo círculo.<sup>46</sup> A revelação do eterno retorno como pensamento mais pesado, segundo Heidegger, foi feita por Nietzsche através do silêncio de Zarathustra, de sua persistente recusa em enunciar o eterno retorno como princípio senão através do próprio silêncio.

### A ontologia da diferença

As filosofias da diferença tomam uma posição crítica face ao caráter hermenêutico atribuído ao pensamento de Nietzsche. Para elas o eterno retorno é um plano de imanência e não um conceito metafísico. O eterno retorno selecionaria as forças ativas e o poder de afirmar transmutando o reativo e o negativo. A *Genealogia* seria o livro mais sistemático de Nietzsche sendo a chave para a interpretação em geral e para a análise do tipo reativo em particular. Entender a vontade de potência como se o poder fosse o que esta vontade quisesse —fazendo do poder objeto de uma representação e julgando-o de acordo com as atribuições de valores já estabelecidos— seria o mesmo que identificá-la com a contradição e a dor. Zarathustra falando na ponte dos aleijados e pedintes,<sup>47</sup> teria tomado uma posição contrária a esta redução da vontade, afirmando que o querer liberta e a vontade é alegre, pois querer é criar os novos valores.<sup>48</sup> A criação e a alegria seriam os dois princípios imanentes, críticos e genéticos, da prova do eterno retorno. A vontade é alegre e seu querer criador pois "o poder é quem quer na vontade: o poder é o elemento genético e diferencial na vontade." O poder é o quem da interpretação, da avaliação e do querer: um elemento plástico se determinando, ao mesmo tempo que determina,

<sup>45</sup> Cf. Martin Heidegger, *ibidem*, p. 365.

<sup>46</sup> Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, *op. cit.*, pp. 364-365.

<sup>47</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Assim Falou Zarathustra*, *op. cit.*, pp. 149-153.

<sup>48</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, *op. cit.*, p. 69.

e se qualificando, ao mesmo tempo que qualifica. O poder faz da vontade uma doadora de sentido e de valor.<sup>49</sup>

O que a vontade de poder quer é tal relação de forças, tal qualidade de forças. E também tal qualidade de poder: afirmar, negar. Esse complexo variável em cada caso, forma um tipo ao qual correspondem fenômenos dados. Todo fenômeno exprime relações de forças, qualidades de forças e de poder, nuances dessas qualidades, em suma, um tipo de forças e de querer.<sup>50</sup>

O elemento criador seria também e elemento crítico, na medida em que um tipo de forças significa, ao mesmo tempo, uma qualidade de forças e uma relação entre forças qualificadas.<sup>51</sup>

O tipo ativo não designa somente forças ativas, mas um conjunto hierarquizado no qual as forças ativas preponderam sobre as forças reativas e no qual as forças reativas são acionadas; inversamente, o tipo reativo designa um conjunto no qual as forças reativas triunfam e separam as forças ativas do que elas podem.<sup>52</sup>

O *alto* e o *nobre* em Nietzsche nos remeteria à superioridade das forças ativas por sua afinidade com a afirmação, a leveza e a elevação; ao contrário do *baixo* e *vil* das forças reativas afins com a negação, o peso e a queda. Porém se permanecemos considerando a vontade de potência nela mesma, como possuindo apenas duas qualidades contrárias —afirmação e negação— caberia perguntar: porque o nobre e o alto tem mais valor que o vil e o baixo? Porque a afirmação vale mais que a negação? Qual o sentido deste mais valor? A solução só é dada pelo eterno retorno como prova seletiva fazendo valer mais e absolutamente o que retorna: “o que agüenta retornar, o que quer retornar.”<sup>53</sup>

O eterno retorno transmuda o negativo: faz do pesado algo leve, faz passar o negativo para o lado da afirmação, faz da negação um poder de afirmar. Mas,

49 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., pp. 69-70.

50 Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., p. 70.

51 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., p. 70.

52 Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., p. 70.

53 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., pp. 70-71.

precisamente, a crítica é a negação sob essa forma nova: destruição tornada ativa, agressividade profundamente ligada à afirmação. A crítica é a destruição como alegria, a agressividade do criador. O criador de valores não é separável de um destruidor, de um criminoso e de um crítico: crítico dos valores estabelecidos, crítico dos valores reativos, crítico da baixaza.<sup>54</sup>

A *Genealogia da Moral* analisa o tipo reativo —a maneira pela qual as forças reativas triunfam e o princípio sob o qual triunfam— porque é a pressão das forças reativas “que desnatura a genealogia e inverte a hierarquia”, opondo obstáculos “à arte da interpretação e da avaliação”.<sup>55</sup> Sob a pressão destas forças permaneceríamos buscando o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião, obedecendo aos valores estabelecidos mesmo “quando não queremos mais obedecer à ninguém”.<sup>56</sup> Para a filosofia da diferença, o problema do pensar, do agir e do sentir, em Nietzsche, não teria na verdade seu elemento e no verdadeiro e no falso suas categorias. O elemento do pensamento é o sentido e o valor sendo suas categorias o nobre e o vil, o alto e o baixo. Com eles a *Genealogia* poderia empreender a crítica da vontade de verdade, pondo o valor da verdade em questão. A crítica seria conduzida pelo homem enquanto quer ser ultrapassado, o genealogista para quem avaliar e interpretar é criar valores. Ele utilizaria princípios genéticos e plásticos para pensar contra os valores estabelecidos pela razão. O objetivo da crítica seria a construção de uma outra sensibilidade. Para esta crítica não há fato ou fenômeno moral, mas interpretação moral dos fenômenos, nem há ilusões do conhecimento, sendo o próprio conhecimento uma ilusão.<sup>57</sup>

A vontade de verdade consciente de si mesma seria a morte da moral porque desnudaria o ideal ascético como único personagem desta vontade: toda vontade de verdade é uma idealização do ascetismo, seu desfiguramento e sua mistificação. O desnudamento do ideal ascético permitiria fazer da vida a força ativa do pensamento, transformando-o no poder afirmativo da vida. Pensar significaria, então, inventar novas possibilidades de vida e o pensador exprimiria a bela afinidade entre vida e pensamento: “a vida fazendo do pensamento algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo”. A vida

54 Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., p. 71.

55 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., p. 71.

56 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., p. 76.

57 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., pp. 73-86.



não seria mais reação, presa aos limites fixados pelo conhecimento, nem o pensamento uma *ratio*, preso aos limites fixados pela vida. Esta afinidade seria a essência da arte enquanto excitante do querer e mais alto poder do falso. A arte investiria uma estética da criação, uma perspectiva de Pigmalção, que permitiria à vontade de potência colocar-se de modo afirmativo ao relacioná-la com as forças ativas da vida. A arte como mais alto poder do falso elevaria a vontade de enganar até o grau de uma vontade artística, trazendo o poder da atividade da vida —enganar, dissimular, ofuscar, seduzir— até o artista. Para este, aparência não é negação do real mas seleção, correção, reduplicação, formação.<sup>58</sup>

Para as filosofias da diferença Nietzsche faz da tolice e da baixeza os principais problemas do pensamento, ao contrário do pensamento hermenêutico que fixa o erro e o falso como seus problemas principais. Com isto o pensamento possui uma relação essencial com seu próprio tempo — pois a baixeza não se separa do tempo— encarnando-se e movimentando-se na atualidade do presente. O filósofo produz conceitos intempestivos porque é crítico do mundo atual e de seus conceitos eternos ou históricos. No intempestivo estão as verdades do tempo por vir. A favor destas verdades o filósofo pensa ativamente agindo de maneira intempestiva contra o tempo atual. A crítica da tolice e da baixeza colocam o pensamento ativo no elemento do sentido e do valor, pois pensar “depende das forças que se apoderam do pensamento”. Quando as forças reativas ocupam o pensamento, ele fica preso às ficções que fazem-nas triunfar. O triunfo das forças reativas formam o mais *baixo* do pensamento.<sup>59</sup>

### O sentido do eterno retorno

A atividade de pensar é um acontecimento extraordinário no próprio pensamento e ele só atinge essa potência se as forças exercerem uma violência sobre ele, se um poder forçá-lo a pensar lançando-o num devir ativo. Para as filosofias da diferença, Nietzsche vai chamar de *cultura* a ação das forças de adestramento e seleção que se apoderam do pensamento para fazer dele algo ativo. O principal problema da cultura não seria mais a ação das

58 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., pp. 78-85.

59 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., pp. 85-88.

forças ou a idéia da cultura como formação violenta. A grande questão se esconde no devir da cultura. A atividade genérica da cultura teria por objetivo formar o artista e o filósofo. Sob a pressão das forças reativas das igrejas e dos Estados, porém, ela se transforma num projeto genérico onde essas forças só concebem seu próprio benefício como objetivo mais elevado. A violência da cultura quando assumida por elas, como uma violência de sua propriedade e a serviço de seus fins, torna-se um meio de embrutecer, rebaixar e mutilar; gerando o processo de degenerescência da atividade genérica. A cultura padeceria desta ambivalência trazida pelo processo genérico: "de grega ela se torna alemã...".<sup>60</sup>

A tarefa da filosofia nietzscheana, segundo as filosofias da diferença, seria fazer homens livres que não confundam os fins da cultura com o lucro do Estado, da moral ou da religião. A filosofia entristece a tolice fazendo dela algo vergonhoso e denuncia a baixeza do pensamento obrigando as forças reativas a se mascararem para disfarçar sua bizzarria. Só a filosofia assume como tarefa denunciar as ficções que sustentam as forças reativas e as mistificações que misturam a baixeza à tolice acumpliciando tão bem autores e vítimas.<sup>61</sup> Os filósofos se apropriam da atividade genérica da cultura fazendo as dificuldades atingir prodígios ao fazer a vida empreender viagens de exploração nos seus domínios mais longínquos e perigosos. A vida do pensador coage o impulso que tende ao conhecimento a abandonar o solo onde o homem vive, lançando-se à incerteza, ao mesmo tempo em que o impulso que quer a vida se vê forçado a tatear incessantemente em busca de um novo lugar para se assentar.<sup>62</sup> Com o pensador efetua-se a repetição no eterno retorno, para as filosofias da diferença, pois a vida gira em torno dos vivos e só se diz dos hábitos contraídos ou das crenças adquiridas, no mesmo lance em que liberta o tempo destes ciclos, para afirmar no caos um tempo puro da diferença, tempo da criação que seleciona todos os ciclos e os transforma afirmando sua diferença. Um mesmo viver afirmativo é o que faz comungar a afirmação da vida e o vivo afirmador, ambos realizando a univocidade como repetição no eterno retorno. O eterno retorno faz perecer os que não suportam a prova: o negativo, o idêntico, o mesmo, o semelhante, o análogo e o oposto.<sup>63</sup>

60 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., pp. 85-91.

61 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., p. 87.

62 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., p. 83.

63 Cf. Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*, Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 461-470.

Mas qual o conteúdo desse terceiro tempo, desse informal no extremo da forma do tempo, desse círculo descentrado que se desloca na extremidade da linha reta? Qual é esse conteúdo afetado, "modificado" pelo eterno retorno? Tentamos mostrar que se tratava do simulacro, exclusivamente dos simulacros. [...] Os simulacros são os sistemas em que o diferente se refere ao diferente *pela* própria diferença. O essencial é que não encontramos nesses sistemas qualquer *identidade prévia*, qualquer *semelhança interior*. Tudo é diferença nas séries e diferença de diferença na comunicação das séries. [...] A repetição deriva necessariamente do jogo da diferença. Por um lado, porque cada série só se explica, só se desenvolve implicando as outras; ela repete, portanto, as outras e se repete nas outras que, por sua vez, a implicam; mas ela não é *implicada* pelas outras sem aí estar implicada como *implicando* essas outras, de modo que ela retorna em si mesma tantas vezes quantas ela retorna numa outra. O retornar em si mesma é o fundo das repetições.<sup>64</sup>

O eterno retorno, na filosofia da diferença, investe uma repetição ontológica que abole o fundamento no sem fundo, lançando a linha reta da forma vazia do tempo para além dos ciclos e o instinto de morte para além da memória. O mundo e o caos se identificam com uma só *caosmose* onde o que se repete é a própria repetição introduzindo uma diferença que seleciona as repetições de uma vez por todas.<sup>65</sup> O segredo do eterno retorno é que ele não é nada além do caos, potência de afirmar o caos, e o simulacro é uma maquinaria dionisíaca da mais alta potência do falso: o *intempestivo* pertencente à modernidade voltado contra ela, a favor de um tempo por vir.<sup>66</sup> A arte é essa maquinaria que repete todas as repetições desde que saiba extrair de sua repetição uma diferença para com as outras. O mecânico, o habitual, o cotidiano e o estereotipado encontram seu lugar na maquinaria artística, porém, sempre deslocados frente a outras repetições. Pois o problema estético é a inserção da arte na vida do dia-à-dia.<sup>67</sup>

Para a filosofia da diferença o eterno retorno enuncia uma tese sobre o ser em sua multiplicidade e a *Genealogia* é a prova encarnada desta tese. A repetição ontológica destitui de sentido a busca de origem pois o Ser unívoco gira em torno do ente e depende da repetição investida pelos entes

64 Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*, *op. cit.*, p. 469.

65 Cf. Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*, *op. cit.*, pp. 459-468.

66 Cf. Gilles Deleuze, "Platão e o Simulacro" em *Lógica do Sentido*, *op. cit.*, pp. 267-271.

67 Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*, *op. cit.*, p. 460.

entre si para se afirmar ou ser negado. A repetição ontológica afirma a diferença realizando o afundamento de todo tempo cíclico e regrado para proveito de um tempo novo, *aion* extraído da garganta de *chronos*, transformando num só e mesmo lance todos os meios e as comunicações do indivíduo com sua própria gênese. O filósofo torna-se genealogista, criticando e resistindo à baixeza e tolice do seu tempo, ao construir uma ontologia da diferença; redistribuindo a atividade, a reatividade e o ressentimento numa repetição ontológica que se apropria da individuação humana, o projeto genérico que desfigura a atividade genérica da cultura, para extrair dela as condições de sua própria individuação.

Não estamos mais diante de uma tarefa hermenêutica que através da função poética reinterprete metalingüisticamente o ser historial do pensamento. A fenomenologia de Heidegger está bem adiante da hermenêutica fenomenológica quando mostra que a filosofia de Nietzsche está completamente tomada pela tradição que ela quer subverter. Entretanto foi incapaz de enxergar nesta ocupação o segredo do eterno retorno; a máquina dionisiaca que tudo seleciona fazendo tudo retornar pela diferença; o mais elevado poder do falso que transmuta o baixo e o vil em sua própria afirmação. Na *Genealogia*, a escrita apossou-se da atividade da cultura para fazer a prova do eterno retorno. A *Genealogia* faz a diferença, transmutando a história do homem em um único deserto. O filósofo, como um germe obscuro, o atravessa, pronto para precipitar a geração de um porvir.